

Pierre Bayle

Rorarius (hasło ze *Słownika historycznego i krytycznego*)

Rorarius, Hieronim, nuncjusz papieża Klemensa VII¹ na dworze Ferdynanda², króla Węgier, napisał książkę, która zasługuje na lekturę. Podjął się wykazania nie tylko tego, że zwierzęta są rozumnymi istotami żywymi, ale też tego, że lepiej wykorzystują rozum niż ludzie. Okoliczności, które doprowadziły do napisania tej książki, są ciekawe i niezwykle. Uczestniczył on w dyskusji, w której pewien uczoney zauważył, że Karol V³ nie dorównuje ani Ottonowi⁴, ani Fryderykowi Barbarossie⁵. To wystarczyło, żeby Rorarius wywnioskował, że zwierzęta są rozumniejsze niż ludzie i zaraz potem przystąpił do pisania traktatu (A). Było to w czasie, gdy Karol V prowadził wojnę ze Związkiem Szmalkaldzkim⁶. Książka ta nie jest napisana źle i przytacza wiele niezwykle przykładowych pomysłów zwierząt i złośliwości ludzi. Fakty mówiące o zdolności zwierząt, wprawiają w zakłopotanie zarówno zwolenników Descartes'a i Arystotelesa (B). Pierwsi zaprzeczają, jakoby zwierzęta posiadały duszę, drudzy natomiast utrzymują, że dysponują one duszą zdolną do doznań zmysłowych, pamięci i uczuć, ale nie rozumu. Szkoda, że poglądy Descartes'a są tak trudne do utrzymania i mało prawdopodobne, gdyż są one bardzo korzystne dla prawdziwej wiary (C) i to jedyny powód, który powstrzymuje niektórych ludzi od porzucenia ich. Poglądy te są odporne na niebezpieczne skutki potocznego sposobu myślenia. Ludzie od dawna utrzymywali, że zwierzęta posiadają racjonalną duszę. Scholastycy wyraźnie się mylą, gdy wmawiają sobie, że odrzucając to stanowisko, unikną niepokojących konsekwencji przekonania głoszącego, że zwierzęta są obdarzone duszą zmysłową

¹ [Klemens VII (1478–1534) – Giulio de' Medici, papież w latach 1523–1534].

² [Ferdynand I (1503–1564) – arcyksiążę Austrii oraz książę Styrii, Krainy i Karyntii, od 1526 król Czech, Węgier i Chorwacji, od 1558 święty cesarz rzymski].

³ [Karol V (1500–1558) – król Hiszpanii w latach 1516–1556 jako Karol I; w latach 1519–1556 cesarz rzymski].

⁴ [Prawd. Otton I Wielki (912 – 973) – w latach 936–961 książę Saksonii, od 936 król niemiecki, od 962 święty cesarz rzymski].

⁵ [Fryderyk I Barbarossa (ok. 1122–1190) – w latach 1155–1190 święty cesarz rzymski].

⁶ [Związek szmalkaldzki – związek obronny zawiązany 27 lutego 1531 w Schmalkalden przez protestanckich książąt Świętego Cesarstwa Rzymskiego].

(E). Myśliciele ci nie czynią odpowiednich rozróżnień ani wyjątków, brak im też odwagi, aby stwierdzić, że działania takiej duszy nigdy nie przekraczają pewnych ograniczeń, na które oni wskazują. Całe ich to bezładne i niezrozumiałe pustosłowie jest bezużyteczne, gdy chcemy wyjaśnić rodzajową różnicę pomiędzy duszą ludzką i zwierzęcą (F) i nie jest wcale oczywiste, że byliby w stanie wymyślić cokolwiek lepszego ponad to, co do tej pory twierdzili. Autor, który najlepiej obalił naukę Descartes'a na temat duszy zwierząt, uczyniłby nam wielką przysługę, jeśli mógłby rozwiązać problemy pojawiające się w powszechnym mniemaniu na ten temat (G). Pan Leibniz, jeden z najwybitniejszych umysłów Europy, znając te trudności, poddał nam kilka myśli, które należałoby rozwinąć (H). Powiedziałem to tylko po to, aby wskazać na moje wątpliwości. Wróćmy jednak do Rorariususa; nie sądzę, abym się mylił, gdy przyjmę, że urodził się w Pordenone we Włoszech (I). Żałuję, że nie mogę przeczytać napisanej przezeń mowy obrończej szczurów. Została ona wydrukowana w Gryzonii w roku 1548⁷. Coś podobnego znajduje się w pismach prezydenta Chassané⁸. Przedstawię moim czytelnikom pozostałe fragmenty kompilacji, której główna część pojawia się w artykule *Pereira*⁹.

Z różnych stron doszły mnie słuchy, że wiele osób lubiących historię spekulacji dobrze przyjęło kompilację, którą umieściłem w uwagach do tego artykułu. Stwierdziły one nawet, że z radością przeczytałyby kolejne moje uwagi, jeśliby coś nowego wpadło mi w ręce. Dlatego też pozwoliłem sobie przedstawić tutaj kilka uzupełnień (K), aczkolwiek wiem, że wielu czytelników nie będzie przywiązywało do nich wagi i potraktuje je jako coś zbytecznego. Nie będą oni mieli jednak żadnych powodów, aby myśleć w ten sposób o uwagach, jakie zamierzam poczynić odnośnie do rozważań Leibniza (L), które pojawiły się w czasopiśmie Basnage'a¹⁰, są one bowiem naturalną i konieczną konsekwencją jednego z tematów znajdujących się w pierwszej edycji niniejszego artykułu. Mam nadzieję, że dowiodą one potrzeby zajęcia się tą zarówno trudną, jak i ważną kwestią.

⁷ [Szwajcarski kanton znany również jako Graubünden].

⁸ [Barthélemy de Chasseneuz (1480–1541) – francuski prawnik, przewodniczący parlamentu w Aix; wslawił się m. in. mową sądową wygłoszoną w 1508 roku, w której bronił szczury oskarżone o zniszczenie zbiorów owsa w okręgu Autun].

⁹ [W uwadze E do artykułu *Pereira* Bayle przedstawił zestaw poglądów na naturę duszy u zwierząt. Dał tam teksty w oryginale, tj. grece i łacinie, wraz z komentarzami na temat różnych opinii. Po kilku kolumnach tekstu Bayle stwierdza, że boi się, iż jego czytelnicy uznają jego wywód za nadmiernie długi, dlatego będzie kontynuował gdzie indziej, mianowicie tutaj, w artykule *Rorarius*.]

¹⁰ [Jacques Basnage De Beauval (1653–1723) – uznany francuski teolog protestancki, kapłan, językoznawca, pisarz i dyplomata; autor *l'Histoire de la religion des Églises réformées* (1690) oraz *Histoire des Juifs* (1706) i *Antiquités judaïques ou remarques critiques sur la république des Hébreux* (1713)].



A. *Zaraz potem przystąpił do pisania książki.* Na początku tej pracy znajdują się dwa dziękczynne adresy. Jeden z datą 1 marca 1547 roku, sierowany do biskupa Arras, drugi – do kardynała Krzysztofa Mandrucio, biskupa Trentu. Praca ta przez niemal sto lat leżała w zapomnieniu w mrocznych zakamarkach bibliotek, aż w końcu Naudé¹¹ wydrukował ją we Francji i zadedykował Messieurs du Puy z adnotacją: Paryż, 9 kwietnia 1645 roku. Była ona wznawiana kilkakrotnie w Holandii. Nie wiem, dlaczego została sklasyfikowana wraz z księgami medycznymi w *Lindenius renovatus*¹². Jestem pewien, że zostanę oskarżony, iż niekiedy przedstawiam zbyt liczne dowody, lecz w przypadku tego, co przekazałem na temat motywacji stojącej za dziełem Rorariusza, zarzut taki byłby nieuzasadniony. Gdybym nie przytoczył jego własnych słów, ktoś mógłby mieć podstawy, aby sądzić, że autora tego wymyśliłem, chcąc dostarczyć moim czytelnikom rozrywki. Cóż bowiem może być bardziej fantastyczne, aniżeli myśl, że człowiek może wziąć pióro i za jego pomocą umieścić ludzkość pomiędzy zwierzętami jedynie dlatego, że ów uczonec jest niezadowolony z tego, że cesarz Karol V dąży do zostania monarchą wszystkich ziem, nie posiadając cech Ottona Wielkiego, czy Fryderyka Barbarossy? Koniecznie muszę zatem dowieść tego, o czym mówiłem powyżej. „Najjaśniejszy Książę,” mówi Rorarius, „kilka dni temu byłem w pewnym miejscu, gdzie rozprawiano o cesarzu. W towarzystwie była osoba bardzo uczona w innych kwestiach, która powiedziała, że nie może pojąć, co miało uzasadniać próby podporządkowania sobie całego świata chrześcijańskiego przez owego monarchę oraz że powinien on przynajmniej posiadać przymioty czyniące go godnym porównania do Ottona czy Fryderyka Barbarossy. Przyznam się, że byłem rozdrażniony słysząc, że godny nieśmiertelności władca traktowany jest z mniejszą estymą niżli inni, którzy, choć wielce światli, gdyby ich z nim porównać, wypadliby od niego gorzej. Kazało mi to sądzić, że zwierzęta często lepiej korzystają ze swego rozumu niż ludzie, czego spróbowałem dowieść w dwóch tomach”¹³. Owa pojedyncza deklaracja nie wystarczyła mu jednak. W drugim z listów stwierdził: „Napisałem dwie małe książki, w których pokazuję, że zwierzęta często lepiej korzystają ze swego rozumu niż ludzie; popchnęła mnie do tego chęć sprzeciwienia się bezczelności czy raczej szaleństwu pewnych osób, których oczy nie są dość silne, aby dostrzec chwałę Karola V, najwspanialszego z cesarzy”¹⁴. Jeśli czytelnik przyjrzy się pozostałym częściom owej dedykacji,

¹¹ [Por. przypis ##### do artykułu *Machiavelli*].

¹² [Johannes Antonides van der Linden, *Lindenius renovatus*, Norimbergae 1686.]

¹³ Rorarius, *List dziękczynny* do kardynała Mandrucio.

¹⁴ *List dziękczynny do biskupa Arras*.

zauważy, jak stronniczo ich autor pisze o Karolu V i wielce mu schlebia. Było i jest wielu ludzi bardzo doń podobnych.



B. *Fakty mówiące o zdolności zwierząt wprawiają w zakłopotanie zarówno zwolenników Descartes'a i Arystotelesa.* W przypadku kartezjan kwestia ta nie wymaga dowodu. Nie ma osoby, która by nie wiedziała, że trudno wyjaśnić, w jaki sposób czysty mechanizm może dokonać tego, co czynią zwierzęta. Dowiedzimy zatem jedynie, że perypatetycy mają wielkie trudności z uzasadnieniem swojego stanowiska. Każdy perypatetyk słysząc, że zwierzęta są tylko automatami czy też maszynami, natychmiast zaprotestuje mówiąc, że pies, bity za sięganie po mięsne danie, nie dotknie go ponownie, gdy zobaczy grożącego mu kijem pana. Jednak aby wykazać, że ten, kto przedstawia to zjawisko, nie potrafi go wyjaśnić, wystarczy powiedzieć, że jeśli działaniu tego psa towarzyszy wiedza, wówczas musi on z konieczności myśleć: porównywać terażniejszość z przeszłością i wyciągać z tego wnioski. Musi pamiętać zarówno ciosy, które otrzymywał, jak i ich powody. Musi wiedzieć, że jeśli skoczy ku mięsnemu daniu, które nęci jego zmysły, wykona to samo działanie, za które został uderzony, wyciągnie więc wniosek, że po to, aby uniknąć bicia, musi powstrzymać się przed chęcią zjedzenia mięsa. Czyż nie jest to zatem prawdziwe rozumowanie? Czy potrafimy tę sytuację wyjaśnić po prostu zakładając, że chodzi w tym przypadku o duszę, która jest zdolna do odczuwania, ale niezdolna do refleksji nad własnymi uczynkami, do przywoływania przeszłych zdarzeń, porównywania dwóch idei, do wyciągania jakichkolwiek wniosków? Gdy uważnie przyjrzymy się zgromadzonym przykładom, których używa się przeciwko kartezjanom, odkrywamy, że dowodzą one zbyt dużo. Dowodzą one bowiem, że zwierzęta zestawiają środki i cele oraz że niekiedy przedkładają to, co sprawiedliwe ponad to, co użyteczne, że, jednym słowem, odwołują się do pojęcia słuszności i wdzięczności. Rorarius powiada, że istniały konie, które nie chciały parzyć się ze swymi matkami, a gdy czyniły to nieświadomie, wprowadzone w błąd przez koniuszych, gdy tylko uświadomiły sobie, co zrobiły, rzucały się w przepaść.

Odnotowano przypadek, gdy pewien pasterz, choć czynił największe wysiłki, nie mógł doprowadzić do tego, aby jego zwierzę sparzyło się ze swą matką; ponieważ oba zwierzęta były wyjątkowo przepiękne, musiał uciec się do oszustwa: przewiązał matce ogiera oczy, aby nie mógł jej poznać, lecz kiedy po wszystkim usunięto klaczy przepaskę, przez co odkrył on, co się stało, wówczas koń rzucił się głową naprzód w przepaść, świadom popełnionego przewinienia. Oto, jaki był cnotliwy; a teraz podobny przykład

dotyczący samicy. Na terytorium Reate, klacz po rozszarpaniu na kawalki woźnicy, który zresztą sam był temu winien, postanowiła postąpić tak samo¹⁵.

To co mówi i to, co opisują inni, na przykład o tym, jak gorliwie niektóre psy, nie mogąc już uratować swych panów, staraly się pomścić ich śmierć, to rzeczy absolutnie nie do wytłumaczenia przez koncepcję arystotelejską, toteż wszystkie ich spory ze zwolennikami Descartes'a są daremne. Pomóc tu mogą jedynie umiejętności Pereiry.

Uznajecie – tymi słowy zwrócił się on do swych oponentów – że zwierzęta robią niektóre rzeczy tak, jakby posiadały rozumne dusze, ale ich dusze wcale nie są rozumne. Dlaczego więc zabraniamie twierdzić mi, że robią niektóre rzeczy tak, jak gdyby posiadały duszę zmysłową, chociaż ich dusze takie nie są? Nie jestem zaskoczony tym, że ani Descartes, ani jego zwolennicy nie wykorzystali fragmentu Kodeksu Justyniana, w którym powiada się, że zwierzęta są niezdolne do popełnienia zbrodni, ponieważ niczego nie odczuwają. Oczywiście jest, że w owym kodeksie słowo *sensus* powinno być pojmowane jako zamiar i rozum¹⁶.



C. Poglądy Descartes'a są (...) bardzo korzystne dla prawdziwej wiary. Tym, co prowadzi karteżjan do stwierdzenia, że zwierzęta są maszynami, jest ich przekonanie, że żadna materia nie jest zdolna do myślenia. Nie zadawała ich stwierdzenie, że jedynie substancje duchowe są zdolne do refleksji i tworzenia długich łańcuchów rozumowań; utrzymują, że wszelkie myślenie, zarówno to, które nazywamy refleksją, rozmyślaniem, wnioskowaniem, jak i to nazywane czuciem, wyobraźnią, instynktem, jest takiej natury, że nawet najbardziej subtelna i najdoskonalsza materia nie jest do niego zdolna oraz że myślenie może istnieć jedynie w substancjach niecielesnych. Zgodnie z tą zasadą każdy człowiek może przekonać się o nieśmiertelności swej duszy: wie, że myśli, zatem, jeżeli rozumuje na sposób karteżjan, nie może mieć wątpliwości, że to, co w nim myśli, różni się od ciała; wynika stąd, że w tym sensie jest nieśmiertelny, ponieważ śmiertelność stworzeń polega na tym tylko, że są one złożone z kilku cząstek materii, które oddzielają się od siebie. Oto ów wielki pożytek dla religii; byłoby jednak prawie niemożliwe, aby z powodów filozoficznych zachować ów pożytek, gdyby ktoś przyznał, że zwierzęta posiadają materialną duszę, która ginie wraz z ciałem, duszę, której – jak powiadam – doznania oraz popędy są przyczyną działań, które widzimy. Spójrzmy na uwagę F; to, że zwierzęta są automatami, to niejedyna korzyść płynąca z

¹⁵ Rorarius, ks. II, s. 73 [prawdopodobnie chodzi o amsterdamską edycję z 1654 roku dzieła *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*].

¹⁶ [W *Słowniku* Bayle'a brak wskazania źródła cytatu].

poglądów Descartes'a dla teologii. Korzyści te rozciągają się również na wiele ważnych zasad, których w żadnym razie nie można utrzymać, jeśli uzna się, że zwierzęta mają dusze zmysłowe. Jeśli święty Augustyn przyjmował te zasady, choć zarazem twierdził, że w zwierzętach istnieje tego rodzaju dusza i jeśli nie zadawał sobie trudu, aby te dwie kwestie ze sobą pogodzić, to miał więcej szczęścia niż rozumu. „Z zasad, które dokładnie zbadal i dobrze uzasadnił, w oczywisty sposób wynika, że zwierzęta nie mają duszy, jak wykazuje Ambroży Zwycięzca¹⁷ w szóstym tomie *Filozofii chrześcijańskiej*”¹⁸. Autor, od którego biorę te słowa, przypuszcza, że ten „święty nauczyciel”, „wystarczająco dobrze wiedział, czym różni się dusza od ciała, aby sądzić, że istnieją dusze cielesne” i ostatecznie przyznał, że dusze zwierzęce mają charakter duchowy¹⁹. Oto przedstawiony przezeń wyimek z zasad, które Augustyn utrzymał i które są niezgodne z koncepcją duszy zwierzęcej.

Wedle niektórych zasad Augustyna istota żywa, która nigdy nie zgrzeszyła, nigdy nie może cierpieć z powodu zła. Jednakże, jego zdaniem, ból jest największym złem, a zwierzęta z powodu bólu cierpią. Ponadto rzecz szlachetna nie może mieć za swój cel rzeczy mniej szlachetnej. Jednakże, jego zdaniem, dusza zwierząt ma charakter duchowy i jest szlachetniejsza niż ciało, a mimo to nie służy niczemu innemu niż właśnie ono. To, co duchowe, jest nieśmiertelne; a dusza zwierząt, mimo że duchowa, jest śmiertelna. W dziełach św. Augustyna odnajdujemy wiele podobnych zasad, z których można wywnioskować, iż zwierzęta nie mają takiej duchowej duszy, jaką on im przypisuje²⁰.

Nie jestem zbyt przekonany co do wiary św. Augustyna w to, że dusza zwierząt jest bezcielesną substancją; wszak, jakkolwiek by się rzeczy miały, druga z podanych tu jako przykład zasad jest niespójna z poglądami tego wielkiego nauczyciela, bowiem to, co ma wiedzę, jest bardziej szlachetne od tego, co jej nie posiada. Tymczasem św. Augustyn przypisuje duszy zwierzęcej przynajmniej zdolność doznawania. Tym samym uznaje ją za szlachetniejszą niż ciało. Z jednej strony utrzymywał on zatem, że to, co bardziej szlachetne, nie może mieć za cel czegoś mniej szlachetnego od siebie, z drugiej zaś strony twierdził, że dusze zwierząt, które są bardziej szlachetne niż ich ciała, nie mają

¹⁷ Jest to fikcyjne imię jakim *postulował* się jeden z ojców oratorian.

¹⁸ [Nicolas] Malebranche, *Wyjaśnienia do ks. VI Poszukiwań prawdy* [wyd. polskie: *Wyjaśnienia dotyczące poszukiwania prawdy: Wyjaśnienie VI*, w: tegoż, *Poszukiwania prawdy*, przeł. M. Frankiewicz, IFiS PAN, Warszawa 2011, t. 2, s. 251–264].

¹⁹ Niezależnie od tego, co może powiedzieć ojciec Malebranche, jest rzeczą pewną, że św. Augustyn uważał, że dusze zwierząt mają naturę cielesną i są zmysłowe. Zob. 4. rozdz. *Cognito vitae seu, De cognitione verae vitae* Augustyna oraz rozdz. 23. jego *De spiritu et anima* [pierwsze z wymienionych dzieł przypisuje się obecnie Honoriusowi Augustodunensisowi].

²⁰ Malebranche, *Wyjaśnienia*.

zadnego innego celu poza owymi ciałami. Powiecie, że ma to niewielkie znaczenie dla religii. Odpowiedź będzie brzmiała, że jesteście w błędzie, albowiem wszystkie dowody na istnienie grzechu pierworodnego, jakimi mają być choroby i śmierć małych dzieci upadają, gdy tylko przyjmie się, że zwierzęta mają doznania zmysłowe. Ból i śmierć dotyczy ich również, choć nigdy nie zgrzeszyły. Tak więc błędne jest wasze rozumowanie, gdy mówicie „małe dzieci doświadczają zła i umierają, a zatem są winne”, przyjmujecie bowiem błędną zasadę, której przeczy sytuacja zwierząt, mianowicie: „to, co nigdy nie zgrzeszyło nie może doświadczać zła”. Zasada ta jest jednak jak najbardziej oczywista. Jest konieczną konsekwencją naszych pojęć na temat sprawiedliwości i Boga. Zgadza się z niezmiennym porządkiem, tym porządkiem, od którego, jak jasno pojmujemy, Bóg nigdy nie odstępuje. Dusza zwierzęcia pozostaje w sprzeczności z tym porządkiem i burzy owe nieodparte idee. Trzeba zatem przyjąć, że kartezjańskie automaty bardzo mocno wspierają podstawowe zasady, za pomocą których wydajemy sądy na temat Istoty nieskończonej oraz podtrzymujemy stanowisko ortodoksyjne. Przeczytajmy, co następuje:

Religia została natychmiast wmieszana do tego sporu²¹; przeciwnicy kartezjan mieli nadzieję zniszczyć w ten sposób maszyny Descartes'a; trudno jednak określić, jak wielką korzyść odnieśli dzięki temu zwolennicy tego filozofa. Sądzą oni bowiem, że wykazali, iż – poprzez przypisanie zwierzętom duszy zdolnej do nabywania wiedzy – wszystkie naturalne dowody na nieśmiertelność duszy zostają obalone. Dowiedli, że najbardziej zawziętymi przeciwnikami ich poglądu są bezbożni myśliciele i epikurejczycy i że największą szkodę można wyrządzić tym nikczemnym filozofom poprzez pozbawienie ich możliwości używania wszystkich fałszywych argumentów, które pożyczili od duszy zwierząt w celu wykazania, że między zwierzęciem a człowiekiem istnieje jedynie różnica stopnia. Z pewnością ludźmi, którzy w największym stopniu przyrównują zwierzęta do doskonałości człowieka, są bezbożnicy. W taki właśnie sposób religię w sferę swoich zainteresowań włączyli następcy Descartes'a. To im jednak nie wystarczyło. Chcąc podać niezachwiane argumenty przeciwko tezie, że zwierzęta posiadają wiedzę, uznali oni, że ich własna natura bliska jest naturze Boskiej; można powiedzieć, że w kilku przypadkach udało im się to całkiem nieźle. Autor *Poszukiwania prawdy* streszcza te argumenty w niektórych częściach swych dzieł. Ojciec Poisson poświęcił wiele uwagi argumentowi, który opiera się na zasadzie przyjmowanej przez świętego Augustyna, że „skoro Bóg jest sprawiedliwy, niedola jest koniecznym dowodem grzechu”; stąd zwierzęta, nie grzesząc, nie są poddane niedoli. Zaznawałyby jej, gdyby miały doznania. A zatem nie posiadają one doznań²².

²¹ Do dyskusji przeciwko kartezjańskiej koncepcji dotyczącej duszy zwierząt.

²² „Nouvelles de la République des Lettres”, marzec 1684 [autorstwa Bayle'a]

Po tym fragmencie znajdziecie streszczenie książki²³, w którym pokazano, że gdyby zwierzęta posiadały rozumną duszę, to „wynikałoby z tego, iż (1) Bóg nie miłuje siebie, (2) nie jest wieczny, (3) jest okrutny i niesprawiedliwy”²⁴. Nie miłowałby siebie, jeśli by stworzył był dusze zdolne do miłości i zdobywania wiedzy, lecz niezobowiązane kochać i poznawać go. Stworzył byłby je do życia w grzechu i w konsekwencji zwolnił z przestrzegania prawa porządku, które jest prawem najwyższym i niezbywalnym. (...) Powszechnie uważa się, że dusze zwierząt ulegają unicestwieniu z chwilą ich śmierci. Gdzie zatem podziela się niezmienność Boga? Tworzyłby dusze, by zaraz potem je zglądzić, choć nie postępuje tak w stosunku do materii, której nigdy nie niszczy. W ten sposób zachowywałby mniej doskonałe substancje, a niszczył doskonalsze. Czy to roztropne działanie? Dusza zwierzęca nie zgrzeszyła, a jest narażona na ból i cierpienie. Jest poddana wszystkim niewłaściwym żądom grzesznych stworzeń. Jak traktujemy zwierzęta? Sprawiamy, że rozrywają się na strzępy dla naszej przyjemności. Zabijamy je, by się pożywić. Dokonujemy na nich wiwisekcji, by zaspokoić naszą ciekawość, a czynimy to wszystko, ponieważ Bóg dał nam władzę nad zwierzętami. Jakże obłąkańczą jest sytuacja, gdy stworzenie niewinne podlega kapryśnemu usposobieniu stworzenia występnego! Żaden kazuista nie sądziłby, że grzeszy ten, kto urządza walki psów i gdy posuwa się do tysięcznych sztuczek i do przemocy, aby zglądzić zwierzęta podczas polowań, łowienia ryb itp., albo gdy dla rozrywki zabija muchy, jak Domicjan. Czyż zatem nie jest okrucieństwem wystawianie niewinnej duszy na tak różnorakie zło? Jednak pogląd Descartes’a usuwa owe trudności (...).



E. *Niepokojące konsekwencje przekonania głoszącego, że zwierzęta są obdarzone duszą zmysłową.* Nic nie jest równie zabawne, jak obserwacja, z jaką powagą scholastycy na próżno usiłują określić granice zdolności pojmowania u zwierząt. Chcą oni, aby zwierzęta pojmowały tylko przedmioty pojedyncze i materialne, i aby lubiły tylko to, co użyteczne i przyjemne; aby nie mogły rozmyślać nad swymi uczuciami i pragnieniami, ani też wykrywać zależności między jedną rzeczą a drugą. Wygląda na to, że ich badania duszy zwierzęcej są dokładniejsze niż badania wnętrza psów prowadzone przez najbardziej doświadczonych ekspertów anatomii. Zarozumiałość ich jest tak wielka, że nawet jeśli przez przypadek odkryliby prawdę, to byłoby to niegodne pochwały, a nawet wybaczenia. Oddajmy im pole,

²³ *La bête transformée en machine* [Amsterdam 1691], autorem dzieła jest [J. M.]Darmanson.

²⁴ „Nouvelles de la République des Lettres”, marzec 1684.

zgódźmy się na wszystko, co przyjęli. Czego się spodziewają? Czy wyobrażają sobie, że w ten sposób przekonają każdego dyskutanta i zmuszą go do uznania, że dusza ludzka nie jest takiej samej natury co dusza zwierzęca? Twierdzenie to jest jednak zupełnym rojeniem (*chimérique*). Dla każdego, kto potrafi właściwie osądzać rzeczy, jasne jest, że każda substancja, która posiada jakieś doznania, wie, że je doznaje i byłoby czymś równie niedorzecznym utrzymywać, że dusza człowieka zna aktualnie jakiś przedmiot, nie wiedząc przy tym, że go zna, jak powiedzieć, że dusza psa widzi ptaka, nie widząc przy tym, że go widzi. Ukazuje to jasno, że wszelkie czynności władzy zmysłowej ze swej własnej natury i istoty mają charakter refleksyjny. Ojciec Maignan, który pomimo całej swej znakomitości poblądził i wykazał się ignorancją w stosunku do scholastyków, odnośnie do dusz zwierząt przyznaje jednak, że aby postrzec jakąś rzecz, należy znać jej postrzeżenie.

To, co nazywamy doznaniem, nie istnieje, jeśli nie znamy owej rzeczy, którą określamy mianem rzeczy zmysłowej; skoro jednak nic, co zewnętrzne, nie jest postrzegane samo przez się, lecz tylko poprzez swe działanie, tym, co musi być nade wszystko postrzegane, jest owo działanie. Co więcej, jeśli nie można powiedzieć, że odczuwamy działanie jakiejś osoby, gdy jest nam ono zupełnie nieznajome, owa rzecz, którą nazywamy doznaniem, w konsekwencji nie może istnieć bez rozpoznania wykonywanego działania w momencie, gdy je odczuwamy. Nie może, ponieważ doznanie u tych, którzy coś odczuwają, pociąga za sobą to, że wiedza, a w związku z tym i samo doznanie, rozważane w owej istocie odczuwającej, polega na postrzeganiu tego, co ona odczuwa, a jest to tym samym, co wiedza, że doświadcza się albo pewnego działania samego w sobie, albo jego odczucia (*passion*)²⁵.

Trzeba zatem stwierdzić, że pamięć zwierząt jest aktem, który sprawia, iż pamiętają one przeszłość i są tego świadome. Jak więc ktokolwiek śmie powiedzieć, że nie mają one zdolności refleksji nad własnymi myślami i wyciągania wniosków? Powtórzę jednak: nie rozprawiamy na ten temat. Pozwólmy, aby filozofowie ci budowali swe błędne koncepcje na tych założeniach, wykorzystajmy tylko wnioski z ich nauk. Powiadają oni, że dusza zwierzęcia postrzega wszystkie przedmioty pięciu zewnętrznych zmysłów; dzieli ona te przedmioty na te, które są dlań korzystne i te, które są szkodliwe, zaś w wyniku tego osądu pragnie tych, które są dlań odpowiednie i czuje wstręt do reszty. Aby cieszyć się rzeczą, którą pożąda, przenosi swoje narządy zmysłów do miejsca, w którym rzecz ta się znajduje. Aby unikać rzeczy, do których czuje wstręt, odsuwa ona swoje narządy zmysłów od tego miejsca. Konkludując, jeśli dusza ta nie zdobywa się na tak

²⁵ Emanuel Maignan, *Philosophia naturae*, rozdz. XXIV, nr 2 [jest to fragment czterotomowego dzieła Maignana *Cursus philosophicus* (Toulouse 1652)].

szlachetne czyny, do jakich zdolna jest nasza własna, nie wynika to z jej niedoskonałości ani z tego, że jej natura jest mniej idealna niż natura duszy ludzkiej, lecz jedynie stąd, że narządy, które pobudza, nie są takie jak nasze. Chciałbym zapytać owych panów, czy uznaliby za słuszne twierdzenie, że dusza trzydziestopięcioletka jest innego gatunku niż dusza jednomiesięcznego dziecka, bądź, że dusza szaleńca, idioty czy starca, który popada w zdziecinnienie, nie jest substancjalnie tak doskonała, jak dusza człowieka w pełni władz umysłowych. Niewątpliwie odrzuciliby ten pogląd, uznając go za całkowicie błędny – i słusznie. Jest bowiem pewne, że ta sama dusza, która u dziecka jest tylko zmysłowa, u osoby dorosłej dokonuje namysłu i całkiem poprawnie rozumuje, pewne jest także, że ta sama dusza, której rozum i dowcip podziwia się u wielkiego człowieka, u starca jedynie głądzi, u idioty plecie głupstwa, a u dziecka jedynie czuje. Byłoby jednak wielkim błędem, gdybyśmy przyjęli, że ludzka dusza może mieć tylko takie myśli, które są nam znane. Istnieje nieskończenie wiele doznań, namiętności i idei, do których jest ona zdolna, lecz niekoniecznie odczuwa ona ich wpływ w ciągu ludzkiego życia. Jeśli byłaby połączona z organami cielesnymi innymi niż nasze, myślałaby inaczej niż teraz, a jej modyfikacje mogłyby być dużo szlachetniejsze niż te, które doświadczamy. Jeśli istniałyby substancje, które w zorganizowanych ciałach miałyby ciągi doznań znacznie subtelniejszych i myśli bardziej wzniosłych niż nasze, czy można byłoby powiedzieć, że ich natura jest doskonalsza niż natura naszej duszy? Nie bez wątpliwości. Jeśli bowiem nasza dusza mogłaby być przeniesiona do tych ciał, to miałyby takie same sekwencje wrażeń, a także inne myśli, dużo bardziej subtelne niż nasze. Łatwo jest odnieść to do dusz zwierząt. Przyjmuje się, że wyczuwają one ciała, że je rozróżniają oraz że niektórych z tych ciał pożądamy, zaś inne budzą w nich wstręt. Tyle wystarczy. A więc to substancja jest tym, co myśli, i jako taka jest zdolna do myślenia w ogóle. Może zatem przyjmować różne rodzaje myśli. Może też rozumować; może wiedzieć o tym, co jest dobre, o powszechnikach, o aksjomatach metafizyki, zasadach moralności i tak dalej. Albowiem z faktu, że wosk może otrzymać impresję konkretnej pieczęci, jasno wynika, że może otrzymać impresję dowolnej pieczęci. Należy także dopowiedzieć, że gdy tylko dusza jest zdolna do jakiegokolwiek myśli, jest zdolna do każdej myśli. Byłoby absurdalne rozumować w następujący sposób. „Ten kawałek wosku przyjął impresję zaledwie trzech lub czterech pieczęci, a zatem nie może otrzymać impresji tysiąca innych. Ten kawałek cyny nigdy nie był talerzem, a zatem nie może stać się talerzem, charakteryzuje się on inną naturą niż ten cynowy talerz, który tam widzę.” Ich rozumowanie nie jest wcale lepsze, gdy twierdzą: „Dusza psa nie posiada niczego oprócz doznań etc.; stąd jest niezdolna do pojmowania idei moralnych bądź pojęć metafizyki”. Jak to się dzieje, że na jednym kawałku wosku widnieje wizerunek władcy, a na innym nie? Wynika to stąd, że do jednego przyłożono pieczęć, a do innego nie. Ten oto kawałek cyny, który nigdy

nie był talerzem, stanie się nim, gdy tylko zostanie umieszczony w formie o odpowiednim kształcie. Umieśćcie w taki sam sposób duszę zwierzęcia w formie uniwersalnych idei oraz pojęć sztuk i nauk, czyli zjednoczcie tę duszę z dobrze wybranym ludzkim ciałem, a otrzymacie duszę pojętne człowieka zamiast duszy zwierzęcia.

Widać zatem, że scholastycy nie są w stanie dowieść, że dusza człowieka i dusza zwierzęcia mają różną naturę. Pozwólmy im powiedzieć, powtarzać po tysiakkroć: „Dusza człowieka jest rozumna, zna powszechniki oraz cnotę; dusza zwierzęcia nie ma o tych rzeczach pojęcia”. Odpowiemy im: „Te rozbieżności są akcydentalne i nie świadczą o tym, że istnieje pomiędzy nimi istnieje różnica rodzajowa. Myśli Arystotelesa i Cyserona, gdy mieli rok, nie były bardziej wysublimowane niż te, które ma pies; i jeśli w wieku trzydziestu lub czterdziestu lat tkwili oni nadal w okresie dziecięcym, jedynymi myślami w ich duszach mogłyby być doznania i dziecięce pragnienie zabawy oraz jedzenia. Tylko przez przypadek stali się lepsi od zwierząt; stało się tak, ponieważ ich narządy, od których zależy myślenie, uległy takim przemianom, jakie nie nastąpiły w przypadku zwierząt. Dusza psa w organach Arystotelesa i Cyserona mogłaby nabyć całą wiedzę tych dwóch wielkich myślicieli.”

Oto całkowicie błędny sposób rozumowania: dusza, która nie posiada rozumu i nie zna uniwersalnych prawd, jest innej natury niż dusza wielkiego filozofa. Gdyby ten sposób myślenia był słuszny, wtedy należałoby powiedzieć, że dusza małego dziecka jest innej natury niż dusza dorosłego człowieka. O czym myślicie wy, perypatetycy, śmiać twierdzić, że dusza zwierząt nie jest rozumna oraz że jest ona istotnie mniej doskonała niż dusza rozumna? W pierwszej kolejności winniście udowodnić, że defekty w rozumowaniu zwierząt są spowodowane przez realne i wewnętrzne niedoskonałości ich duszy, a nie cielesnych dyspozycji, od których jest ona uzależniona. Tego jednak nigdy nie udowodnicie: jasne jest, że podmiot będący w stanie myśleć, co przypisujecie duszom zwierząt, jest też zdolny do rozumowania i wszystkich innych myśli; wynika stąd, że jeśli faktycznie są one nierozumne, to wyłącznie ze względu na pewne przypadkowe i zewnętrzne przeszkody, a mianowicie to, że Stwórca wszystkich rzeczy przypisał wszystkim duszom myślenie w ten sam sposób, tj. uzależniając je od ruchu ciała. Dlatego właśnie niemowlęta, głupcy i szaleńcy nie rozumują.

Konsekwencje tej doktryny napawają nas przerażeniem. „Ludzka dusza i dusza zwierzęca nie różnią co do istoty, są one tego samego rodzaju. Pierwsza nabywa więcej wiedzy niż druga, ale jej przewaga nad nią jest jedynie akcydentalna i uzależniona od czynników przypadkowych”. Doktryna ta jest koniecznym i nieuchronnym skutkiem tego, czego się uczy w Szkołach na temat wiedzy

zwierząt. Wynika stąd, że jeśli ich dusze są materialne i śmiertelne, dusze ludzkie są takie same, jeśli zaś dusza człowieka jest niematerialna i nieśmiertelna, dusza zwierzęcia również jest taka. Konsekwencje tego są przerażające niezależnie od punktu widzenia, z którego się je rozważa. Jeżeli bowiem, aby uniknąć przypisywania nieśmiertelności duszy zwierzęcia, założymy, że dusza człowieka umiera wraz z ciałem, odrzucimy tym samym dany

naszej duszy przywilej nieśmiertelności, rozciągniemy ją także na dusze zwierząt, w jakąż otchłań popadniemy? Cóż poczniemy z tyloma nieśmiertelnymi duszami? Znajdzie się także i dla nich niebo i piekło? Czy przejdą one z jednego ciała do drugiego? Czy są one unicestwiane wraz ze śmiercią zwierząt? Czy Bóg nieustannie tworzyłby nieskończoność duchów, by wkrótce potem wtrącić je z powrotem w stan nicości? Jakże wiele spośród owadów żyje zaledwie kilka dni! Niech nam się nie wydaje, że wystarcza stworzenie dusz jedynie tych zwierząt, które już znamy. Te, których dotąd nie poznaliśmy, są daleko liczniejsze. Mikroskopy odkrywają przed nami tysiące stworzeń w jednej kropli wody, a gdyby przyrządy te były doskonalsze, odkrylibyśmy ich o wiele więcej. Niechże nikt nie mówi, że owady są maszynami, albowiem takie twierdzenie lepiej wyjaśniłoby zachowanie psów niż mrówek i pszczół. Zwierzęta niedostrzegalne mają być może więcej sprytu i rozsądku niż te, które widzimy. Teraz dopiero możemy zobaczyć, jak próżne są wysiłki Szkół, aby ustanowić rodzajową różnicę pomiędzy duszą zwierzęcia i człowieka.



F. *Różnicowa różnica pomiędzy duszą ludzką i zwierzęcą.* Powiadają oni, że dusza zwierzęcia jest formą materialną, podczas gdy dusza człowieka jest duchem stworzonym bezpośrednio przez Boga. Jakże jednak mogą oni tego dowieść? Jak sądzę, rozumują oni jedynie na podstawie zasad światła naturalnego, nie odwołując się przy tym ani do Pisma, ani dogmatów religijnych. Zapytuję ich, jaki mają dowód na to, że dusza zwierzęcia ma naturę cielesną, podczas gdy nasza nie. Opowiedzą mi wówczas o pięknie i rozległości ludzkiej wiedzy oraz o ograniczoności, braku subtelności i o niejasności wiedzy przynależnej zwierzętom, z czego wyciągną wniosek, że cielesność zdolna jest wytworzyć wiedzę zwierzęcą, ale nie refleksję, rozumowanie, idee ogólne czy idee cnoty, które wszystkie zawarte są w duszy człowieka, dlatego też dusza ludzka miałaby być czymś wznioślejszym niż materia, miałaby mieć naturę duchową. Nie musimy im mówić, że lekkomyślnie twierdzą, iż dusza zwierzęcia nie rozumuje i że nie posiada ona żadnej idei cnotliwości. Odlóżmy na bok tę obiekcję i zadowolmy się

stwierdzeniem, że po tysiącokrotnie trudniej jest ujrzeć drzewo niż wiedzieć, dzięki jakiemu działaniu widzenie to zachodzi. Jeśli więc jakaś materialna istota zdolna jest do poznania nieskończoności rzeczy, które znajdują się na zewnątrz niej, tym bardziej jest zdolna do tego, aby poznać swe własne myśli i by porównywać je ze sobą oraz zwielokrotniać. Dlatego też refleksja, wnioskowanie i abstrahowanie, do których zdolny jest człowiek, wcale nie wymagają jakiegóż wznioślejszej zasady niż materia. Pewien zdolny perypatetyk zgadza się z tym. Posłuchajmy, co mówi, ponieważ zgoda z jego strony jest bardziej przekonująca niż moje obiekcje.

Jeśli raz przyznacie, że wszystko, co tak zachwycające w działaniach zwierząt może zostać wykonane za pośrednictwem duszy materialnej, czyż nie przyjdzie wam zaraz potem powiedzieć, że wszystko, co dzieje się w przypadku człowieka, również może zostać dokonane za pośrednictwem duszy materialnej? (...) Jeśli raz założycie, że zwierzęta w ogóle nieposiadające duszy o naturze duchowej mają zdolność myślenia, celowego działania, przewidywania przyszłości, przypominania sobie przeszłości, korzystania z doświadczenia dzięki dokonywaniu nad nim refleksji; dlaczego nie powiecie, że i ludzie nie potrzebują żadnej duchowej duszy, aby móc wypełniać swe obowiązki? Ludzkie działania ostatecznie niczym się nie różnią od tych, które przypisujecie zwierzętom. Jeśli zaś jest jakakolwiek pomiędzy nimi różnica, to jedynie różnica stopnia. Tak więc moglibyście co najwyżej powiedzieć, że dusza człowieka jest doskonalsza od duszy zwierząt, ponieważ lepiej pamięta, myśli w bardziej refleksyjny sposób oraz przewiduje z większą pewnością. Ostatecznie jednak nie możecie przyznać, że dusza zwierząt nie jest zawsze materialna. Być może powiecie, że istnieją pewne czynności, które wykonuje człowiek, nie zaś zwierzęta, a ich źródło nie tkwi w żadnej innej zasadzie, lecz w duszy natury duchowej. Dzięki nim można posługiwać się wiedzą uniwersalną, to znaczy metodą rozumowania, za pomocą której wnioskuje się o jednej rzeczy na podstawie drugiej, oraz idee nieskończoności i rzeczy duchowych, które nie podpadają pod zmysły. Ci jednak, którzy negują istnienie u zwierząt jakiegokolwiek wiedzy, nie przeczą obecności tychże myśli i rozumowań w nas samych, skoro je sobie uświadamiamy. Mają oni zatem takie samo prawo jak wy, by dowodzić istnienia rozumnej duszy. Dodają jednak ponadto, że wszystkie te działania, które uznawane są przez was za tak niezwykle, różnią się jedynie stopniem w stosunku do czynności zwierząt. Oczywiście wydaje się, że działanie celowe działanie, uczenie się na podstawie doświadczenia, przewidywanie tego, co ma się zdarzyć (wszystko to jest, waszym zdaniem, możliwe w przypadku zwierząt) powinno mieć u swych podstaw jakąś zasadę duchową w nie mniejszym stopniu jak u ludzi. Czymże ostatecznie jest bowiem wiedza ogólna, jeśli nie wiedzą, która odpowiada kilku podobnym sobie rzeczom, tak jak portret mężczyzny, który odpowiada wszystkim podobnym do niego twarzom? Czymże jest rozumowanie, jeśli nie wiedzą wytworzoną przez inną wiedzę na tej samej zasadzie, na jakiej ruch często jest często wynikiem innego ruchu? Rzecz sprowadza się do tego, że jeśli raz przyznamy, iż myśl, intencja i refleksja mogą powstać w ciele ożywianym przez materialną formę, niezwykle trudno będzie

dowieść, że rozumowanie i idee ludzkie nie mogą również powstać z ciała ożywionego przez formę materialną²⁶.

Proszę, aby moi czytelnicy dostrzegli, w jak niekorzystnej sytuacji znaleźli się scholastycy, jeśli chodzi o koncepcję duszy zmysłowej. Argumentem przeciwko Descartes'owi są dla nich najdziwniejsze zachowania zwierząt; specjalnie wybierają oni takie, które tym bardziej mogłyby wprawić go w zakłopotanie. Potem jednak odkrywają, że zbyt się zagalopowali i sami dali broń do ręki swemu adwersarzowi, który dzięki temu może znieść rodzajową różnicę, którą sami chcieli ustanowić pomiędzy naszą duszą a duszą zwierzęcą. Bardzo chcieliby, abyśmy zapomnieli o wszystkich przykładach sprytu, planowania, posłuszeństwa i przewidywania, które z taką egzaltacją przywoływali, chcąc wykazać, że zwierzęta nie są automatami. Woleliby, abyśmy pamiętali tylko o najprostszycy czynnościach wolu, który nie robi nic innego poza tym, że się pasie. Na to jednak jest już za późno. Ta sama broń służy teraz, aby to ich wprawić w zakłopotanie i wykazać im, że jeśli dusza materialna potrafi robić wszystkie te rzeczy, to może również wykonywać to samo, co dusza ludzka, wystarczy tylko przypisać duszom zwierzęcym różne stopnie doskonałości. Czyż nie trzeba by założyć, że dusza psa czy małpy jest bardziej subtelna niż dusza wolu? Jednym słowem, jeśli działanie największego prostaka czy wieśniaka wytworzyć może jedynie dusza o naturze duchowej, będę twierdził, że jedynie ona może wytworzyć działania małpy. Jeśli zaś powiecie, że zasada cielesna zdolna jest dokonywać to wszystko, co robią małpy, wówczas będę twierdził, że zasada cielesna zdolna jest również dokonać tego, co czynią ludzie głupi i że jeśli tylko materia ta zostanie wysubtelniona i pozbawiona ciężkich cząstek określanych mianem ziemi, flegmy itp., może także być przyczyną tego wszystkiego, co czyni zdolny człowiek.

Pytanie dotyczące wolności duszy zwierząt. Niektórzy autorzy sugerują, że skoro dusza ludzka posiada wolną wolę, zwierzęta zaś są pozbawione wolności, musi istnieć rodzajowa różnica pomiędzy nimi i że pierwsza z nich ma charakter duchowy, druga zaś cielesny. W 1630 roku jezuita Theophile Raynaud opublikował niewielką książkę zatytułowaną *Calvinismus, Bestiarum Religio*²⁷. Jego

²⁶ Pardies, *De la connoissance des bêtes* [ojciec Ignace Pardies, SJ], wdawał się w liczne spory, m. in. z Newtonem. Podejrzewano go o kryptokartezjanizm. Na jego temat, a także na temat sporu o zwierzęta, zob. George Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, John Hopkins Press, Baltimore 1933 oraz Lenora C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, Oxford University Press, New York 1941].

²⁷ [Theophile Raynaud, *Calvinismus, Bestiarum Religio*, Lyon 1630].

głównym celem było udowodnienie, że doktryna dominikanów sprowadziła człowieka do stanu zwierzęcia przez odebranie mu wolnej woli²⁸.

Katolik ów twierdził, że kalwinizm powinien być uważany za religię zwierząt, głównie z tego powodu, że według jego zasad człowiek jest zdegradowany do poziomu zwierzęcia i odarty z przynależnej mu doskonałości i godności. Aby to dobitnie udowodnić, uważał za stosowne przedstawić dwa twierdzenia: jedno mówi o tym, że człowiek jest człowiekiem tylko przez wzgląd na swą wolność; drugie, że kalwinizm niszczy wolność²⁹.

Przypuszcza on, że cechą człowieka – mam na myśli tę, która odróżnia go od zwierzęcia – jest wolność obojętności, ponieważ żaden scholastyk nie może zaprzeczyć, że wolność, która polega tylko na byciu wolnym od przymusu albo na *spontanicyzacji*, można przypisać także zwierzętom. Wykażmy teraz, że jest absolutnym fałszem, iż dusza obdarzona wolną wolą jest innym gatunkiem niż dusza jej pozbawiona. Dusze dzieci, a także ludzi szalonych, są pozbawione wolnej woli; zarazem jednak należą one do tego samego rodzaju, co dusze najobficiej obdarzone wolnością. Dodajmy do tego zgodę orędowników bezwzględnej wolności woli co do tego, że ustaje ona po tym życiu, a przy tym uznawanie przez nich tego, że dusza człowieka na ziemi jest tą samą substancją, co w niebie lub piekle. Jest więc oczywiste, że bezwzględna wolność woli do obojętności nie jest niezbywalną własnością istoty ludzkiej, lecz przyzwoleniem czy przygodnym dobrodziejstwem udzielanym jej przez Stwórcę. W związku z tym dusze, które tego przyzwolenia nie uzyskały, nie są z tej przyczyny innego rodzaju lub typu od tych, które je otrzymały. Zatem bardzo słabe jest rozumowanie odwołujące się do takiego oto argumentu: dusza zwierząt jest pozbawiona wolnej woli, a dusza ludzka ją posiada; dlatego też dusza zwierząt jest materialna, a dusza ludzi ma charakter duchowy. Pójdźmy krok dalej, stwierdzając, że jeśli przyznaje się zwierzętom duszę zdolną odczuwać, to nie ma powodu, by odmawiać im wolności. Czyż nie mówią oni, że zwierzęta robią setki rzeczy z największą przyjemnością oraz że skłaniają się ku temu w wyniku dokonanego osądu o użyteczności przedmiotów, osądu, który wzbudził w nich pragnienie połączenia się z tymi przedmiotami? Czyż nie jest absurdem zaprzeczanie, że zwierzęta są wolne, jeśli wolność polega tylko na braku przymusu oraz na *spontanicyzacji*, którą musi poprzedzić rozróżnienie przedmiotów? Czy wygłodniały pies nie ma na tyle siły, aby powstrzymać się od zjedzenia kawałka mięsa, kiedy boi się chłosty? Czyż nie oznacza to, że ma on możliwość podjęcia działania lub

²⁸ Tak naprawdę wchodzi on w spór z Kalwinem; potępia on te elementy doktryny dominikanów, co do których jego zdaniem zgadzają się ono z Kalwinem.

²⁹ [Theophile Raynaud, *Calvinismus, Bestiarum Religio*].

jego zaniechania? Pies powstrzymuje się przed jedzeniem bez wątpienia dlatego, że porównuje swój głód z uderzeniami kija i te ostatnie uznaje za bardziej niecznośne. Jeżeli weźmiemy pod uwagę wszystkie ludzkie działania przypisywane wolności obojętności, zauważymy, że człowiek nigdy ich nie przerywa, ani nie wybiera jednego spośród dwóch sobie sprzecznych, chyba że rozważywszy argumenty za i przeciw, znajduje więcej powodów za wstrzymaniem działania niż jego kontynuowaniem lub za podjęciem tego akurat działania, a nie innego. Posłuchajmy raz jeszcze owego jezuitę, który pisał przeciwko kartezjanom:

Dlatego też trudno oddzielić rozumowanie od myśli. Wydaje się, że łatwo dowieść tej tezy: jeśli jakaś substancja jest zdolna myśleć, to jest również zdolna rozumować, to znaczy jest obdarzona wolną wolą i, krótko mówiąc, może działać jak człowiek. Filozofowie starożytni, a nawet Ojcowie Kościoła dowiedli, że posiadają wolną wolę, dzięki następującemu, ogólnemu argumentowi: każdy, kto jest zdolny do posiadania wiedzy, może znać dobro i zło, to znaczy, może wiedzieć, że coś jest dobre a coś złe; może on zatem, rozważając te dwa przedmioty, porównać je ze sobą, zastanowić się, a następnie wybrać jeden z nich. Na tym polega wolna wola. I prawdą jest, że definicja wolności, którą nadal utrzymujemy, jest właśnie taka: zdolność działania zgodnie z wiedzą o przyczynach (...) ³⁰.

Karanie złoczyńców dostarcza jednego z najsilniejszych dowodów ludzkiej wolności. We wszystkich społecznościach panuje zgoda, aby wymierzane komuś kary stanowiły zarazem przykład dla innych ludzi, a w pewnych przypadkach dopuszcza się nawet bezczeszczenie zwłok złoczyńców i wystawianie ich na widok publiczny. Zakazuje się ich pochówku i pozostawia się je na szubienicach lub kołach łamiących. Jeśli człowiek nie działa w sposób wolny, jeśli nieuchronna i nieunikniona konieczność determinuje pewne ciągi myśli, to złodzieje i mordercy nie powinni być karani i nie można by mieć nadziei na żadną korzyść z karania winnych. Albowiem ci, którzy mogli widzieć ciało złoczyńcy na kole, nie staliby się przez to mniej podporządkowani tej wyższej sile, która rządzi ich czynami i nie pozwala na wolność działania. Ten dowód na istnienie wolnej woli nie jest tak silny, jak się wydaje. Pomimo tego, że człowiek jest przekonany, iż maszyny nie czują, nie powstrzymuje go to przed wymierzeniem im, gdy się zepsują, setek ciosów młotem, jeśli tylko sądzi, że uderzenia w koła albo inne żelazne części przywrócą maszynom sprawność. Poddaliby oni chłostce złodzieja, nawet jeśli wiedzieliby, że nie posiada on wolnej woli, jeśliby tylko doświadczenie kazało im sądzić, że zadawane ludziom razy batem powstrzymałyby ich przed pewnymi działaniami. Tak czy inaczej, jeśli ów dowód na istnienie wolnej woli miałby jakąś

³⁰ [Ignace] Pardies, *De la connoissance des animaux* [prawidłowy tytuł to prawdopodobnie *De la connoissance des bêtes*].

moc, w oczywisty sposób może on posłużyć i do tego, aby wykazać, że i zwierzęta nie są pozbawione wolności³¹. Gdy co dzień je karzemy, co dzień korygujemy ich zachowania. Ochino na początku swego *Labiryntu*, poddaje badaniu wszystkie powody, które przekonują nas, że działamy w sposób wolny i sprzeciwia się między innymi argumentowi, jakim miałyby karanie zлочyńców i powiada, że gdyby sędziowie mieli pewność, że powieszenie konia, który zabił człowieka, i wystawienie go w widocznym miejscu przy drodze powstrzymałoby inne konie przed czynieniem zła, sięgnęliby po tę karę za każdym razem, gdy jakiś koń zraniłby lub zabił kogoś, wierząc lub gryząc³². Najwyraźniej nie wiedział on, co sądzić o tego typu widowiskach, występujących w niektórych krajach, aby powstrzymać dzikie zwierzęta.

Widział on pewnego razu dwa wilki powieszane na szubienicy w księstwie Jülich i zauważa, że na innych wilkach widok ten wywierał silniejsze wrażenie niż przypalanie gorącym żelazem, utrata uszu i tym podobne rzeczy, które czyni się złodziejowi. Powiada również, że w Afryce lwy są wieszane na krzyżu, by odstraszać swych pobratymców i że odnosi to skutek.

Afrykańczycy mają w zwyczaju przybijać do krzyża lwy zawsze wtedy, gdy któryś z nich przyłapany jest na czajeniu się w pobliżu miast; lwy robią tak, gdy są już stare i nie mają siły, by polować na dziką zwierzynę. Groza tej kary skutecznie je przed tym powstrzymuje, nawet jeśli są wygłodzone. Kiedy podróżowałem konno przez gęsty las z Kolonii do Düren, ujrzałem dwa wilki związane niczym dwóch złodziei wiszących na szubienicy. Strach przed podobną karą miał odstraszać innych od wchodzenia w szkodę. Jednakże pośród ludzi co dzień widuje się takich, których za karę chłoszcze się, odcina uszy, przypala policzki, odcina dłoń, wylupia oko, a mimo to nie schodzą oni z niegodziwej drogi tak dopóty, dopóki zaciśnięta na szyi pętla nie kończy ich żywota³³.



G. Jeśli mógłby rozwiązać problemy pojawiające się w powszechnym mniemaniu na ten temat. Wielkie i całkiem uzasadnione zamieszanie powstało za sprawą książki

³¹ [Bayle cytuje tutaj dyskusje przedstawioną u Wolfganga Franziusa w jego *Historia animalium sacra* (1612) na temat Bożej kary skierowanej przeciwko zwierzętom, powołującego się na Rdz 9, 5; Wj 10, 28 Kpl 20, 15–16].

³² Nie mam w tej chwili pod ręką książki Ochino, dlatego cytuję to, co pisze, z pamięci. Być może nie przytaczam tego dosłownie, ale z pewnością oddaję to, co ma na myśli.

³³ Z książki Rorariususa.

zatytułowanej *Le voyage du monde de Descartes*³⁴. W sposób zajmujący i uprzejmy podnosi się w niej i wnikliwie analizuje wielkie obiekcje przeciwko kartezjanom. Te, które dotyczą duszy zwierząt, pojmowanych jako maszyny, są wedle mnie najlepszymi zarzutami, jakie można przedstawić. Autor przyznaje otwarcie, że sposób, w jaki perypatetycy odpierali ów wielki kartezjański paradoks, był bardzo słaby i że ci ostatni wielce na nim skorzystali. W sprytny sposób wykorzystał on niefortunne konsekwencje, które można wyciągnąć z owego paradoksu, bowiem ukazuje on, że argumenty kartezjan każą nam sądzić, że maszynami są także inni ludzie. To prawdopodobnie najslabsza strona kartezjanizmu, która potwierdza bardzo rozsądny pogląd na naturę wiedzy ludzkiej. Wygląda na to, że Bóg, który na to wszystko zezwala, działa niczym wspólny ojciec dla wszystkich szkół, to znaczy nie pozwala żadnej z nich odnieść całkowitego zwycięstwa nad pozostałymi i doszczętnie ich zniszczyć. Przytłoczona szkoła, kiedy zostanie niemal rozgromiona i całkowicie wycieńczona, zawsze znajduje środki, żeby wrócić do zdrowia, gdy tylko zrezygnuje z obrony, wszystko odwraca, sama zaczyna atakować i szukać odwetu. Walka pomiędzy szkołami wygląda zawsze tak, jak wojna Trojan z Grekami w tę noc, gdy zdobyto Troję: obie strony wzajemnie wyniszczają się, na zmianę wymieniając ciosy i broniąc się. Gdy tylko kartezjanie obalili, zrujnowali oraz unicestwili stanowisko scholastyków, dotyczące duszy zwierząt, sami zrozumieli, że Descartes'a można zaatakować przy użyciu jego własnej broni i pokazać, że dowiódł zbyt wiele; w związku z tym, jeżeli rozumuje logicznie, to zrezygnuje ze stanowiska, głoszącego, że nie może on poddać się bez popadnięcia w śmieszność i bez przyznania się do najbardziej rażących niedorzeczności. Gdzież bowiem znajdzie się człowiek, który odważy się powiedzieć, że jest jedynym, który myśli, zaś wszyscy inni są maszynami? Czyż osoby takiej nie uważano by za bardziej szaloną niż ludzie, których umieszczono w zakładzie dla obłąkanych, gdzie trzymani są z dala od reszty społeczeństwa? Ta konsekwencja kartezjanizmu jest w najwyższym stopniu niepokojąca. Jest jak łapy pawia, których brzydota niweczy próżny zachwyty przepychem jego upierzenia. Jakkolwiek by nie było, należy przyznać, że cała siła krytyki ojca Daniela kierowanej przeciwko teorii Descartes'a sprowadza się do podnoszonych przez niego zarzutów, a nie do odpowiedzi sformułowanych przezeń na zastrzeżenia kartezjan. Nie zaprzecza on, że rodzą one osobliwe trudności, utrzymuje jednak, że oni sami mają z kolei nie mniejsze kłopoty wynikające z zastrzeżeń wobec ich własnych poglądów i że można tutaj śmiało odplacić pięknym za nadobne. Na próżno będziemy szukać w jego książce rozstrzygnięć fizycznych, moralnych i teologicznych trudności, które dostrzeżono w perypatetyckim ujęciu kwestii duszy

³⁴ Uważa się, że jej autorem jest pewien jezuita, ojciec Daniel [Gabriel Daniel, SJ. Rzeczywiście był jej autorem, dzieło to, wydane w Paryżu w 1690 roku, było nadzwyczaj popularne, przetłumaczono je na j. angielski, hiszpański i in.].

u zwierząt. Wystarczy mu odpowiedź, że jeżeli pogląd ten zawiera niezrozumiałe treści, to takie same można napotkać w koncepcji Descartes'a. Definicja duszy zwierzęcej jako „substancji zdolnej do doznawania”, to znaczy widzenia, słyszenia i tym podobnych, jest tak samo jasna jak kartezjańska definicja umysłu jako „substancji potrafiącej myśleć i rozumować”. Są to słowa ojca Daniela, które następnie udowadnia on w takim stopniu jak to tylko jest możliwe. Nieco wcześniej powiedział on, że dusza zwierząt nie jest ani materialna, ani duchowa, ale jest „czymś pośrednim, niezdolnym ani do rozumowania, ani do myślenia, a jedynie do postrzegania i czucia”. O to, że nie potrafi powiedzieć nic lepszego, powinno się raczej obwiniać naturę samego przedmiotu, a nie umiejętności ojca Daniela.

Mogę wobec tego stwierdzić, że jego hipotezy nie da się utrzymać i że nie rozwiązuje ona żadnych trudności. Owe dwa pojęcia, „materia” i „umysł” wydają się na pierwszy rzut oka tak odmienne, że nie dopuszczają niczego pośredniego. Kiedy jednak uważniej im się przyjrzymy, zobaczymy, że mogą być uznane za swe przeciwieństwa. Aby to wykazać, trzeba tylko zapytać, czy substancja, która nie jest ani ciałem, ani umysłem, jest rozciągła, czy nie. Jeśli jest rozciągła, nie można byłoby odróżnić jej od materii. Jeśli nie jest rozciągła, chciałbym wiedzieć, na jakiej podstawie odróżnia się ją od umysłu; ponieważ jest ona, niczym umysł, substancją nierozciąglą i trudno pojąć, jak można tę kategorię podzielić na dwa rodzaje, jako że ta specyficzna cecha, tzn. nierozciąglność, którą można przypisać do jednego rodzaju, zawsze będzie przysługiwać także drugiemu. Jeśli Bóg może połączyć myślenie³⁵ w jeden nierozciąglły byt, to może złączyć je również z innym nierozciąglłym bytem. Jedyną cechą, która uniemożliwia połączenie się z myślą, jest bowiem rozciąglność. A przynajmniej jasno pojmujemy, że nierozciąglła substancja, która posiada doznania, zdolna jest do rozumowania; w konsekwencji, jeśli dusza zwierząt jest nierozciąglła, posiadającą uczucia substancją, oznacza to, że potrafi rozumować. Jest ona przeto tego samego rodzaju, co dusza ludzka. Nie jest ona zatem substancją pośredniczącą między ciałem a duchem. Oto wątpliwość Ojca Daniela:

Czy zwolennicy Descartes'a zaprzeczaliby możliwości istnienia pewnej istoty zdolnej jedynie do odczuwania? I gdzie podział się ów szacunek dla Bożej wszechmocy, który ich mistrz starał się w nich rozbudzić; czyżby ten sam Bóg, który według niego może sprawić, że trójkąt nie będzie miał trzech boków i że dwa plus dwa nie będzie równało się czterem, miałby być niezdolny do stworzenia istoty jedynie odczuwającej³⁶?

³⁵ Używam tego słowa w kartezjańskim sensie, to znaczy, dla ogólnej modyfikacji, która zawiera doznania, refleksje, rozumowanie itd. jako różnorodne rodzaje.

³⁶ [Bayle nie podaje dokładnego źródła cytatu].

Pytanie to wprawi w zakłopotanie każdego, kto przysięgał, że nigdy nie odbiegnie nawet o jotę od słów Descartes'a; jednak nie spotyka się jego zwolenników, którzy skazaliby samych siebie na taką niewolę; możemy być pewni, że Descartes nigdy nie ośmieliłby się poważnie twierdzić, iż Bóg może uczynić kawałek wosku, wielkości dajmy na to dwóch stóp, zdolnym do przyjęcia jedynie trzech lub czterech kształtów, ale niezdolnym do przyjęcia żadnych innych. Jakikolwiek by nie było stanowisko Descartes'a w tej sprawie, nigdy nie uda nam się przekonać jego uczniów, że nie okazują należnego Bogu szacunku, twierdząc, iż „istota zdolna jedynie do odczuwania” jest czymś mniej możliwym niż kawałek³⁷ wosku, który może przyjąć tylko i wyłącznie formę kwadratu. Jeśli chodzi o „istotę, która posiada tylko doznania”, sądzę, że jej istnienie jest możliwe, tak samo jak możliwe jest, aby pewna część materii była zawsze okrągła, gdyby Bóg chciał wiecznie powstrzymywać materialne cząstki przed zmianą ich miejsca. Nie zasmucilibym ojca Daniela, gdybym rzekł, że nie był on świadom tego, iż „istota zdolna wyłącznie do odbierania doznań” i „istota posiadająca jedynie doznania” nie są tym samym. Możliwość istnienia tej pierwszej jest niewyobrażalna; istnienie tej drugiej jest oczywiste. Jednak tak jak kawałek woskowanego papieru, którego cząsteczki są nieustannie powstrzymywane przez Boga przed zmianą swego położenia, należałby do tego samego rodzaju co papier woskowany, którego kształt zmieniałyby się wciąż w nowe figury, tak samo substancja, którą Bóg nieustannie ogranicza tylko do doznań, byłaby tego samego rodzaju co substancja, która może rozwinąć się dzięki rozumowaniu.

Pozostaje mi ukazać bezużyteczność hipotezy tego jezuitę. (1) Potrzeba tu systemu, który ustali, że dusza zwierzęca jest śmiertelna. Odpowiedzią na tę potrzebę nie jest byt pomiędzy ciałem i umysłem, byt ów nie jest bowiem rozciągly. Dusza zwierzęca jest zatem niepodzielna, może być unicestwiona jedynie w wyniku *anihilacji*; nie mogą jej osiągnąć choroby, ogień ani miecz. W tym sensie jest zatem takiej samej natury i formy, co umysł i dusza ludzka. (2) Potrzebne byłoby także założenie, że istnieje gatunkowa różnica pomiędzy duszą ludzką a duszą zwierzęcą. Odpowiedzią na tę potrzebę również nie jest ów byt pomiędzy ciałem i umysłem. Jeśli bowiem dusza zwierzęca posiada jakieś doznania, choć nie jest ani ciałem, ani umysłem, to dusza ludzka mogłaby bardzo dobrze rozumować, nawet gdyby nie była ani ciałem, ani umysłem, lecz czymś pośrednim. Z większą trudnością przechodzi się od braku doznań do postrzeżenia drzewa i rozpoznania go niż od doznania do rozumowania. (3) Trzeba byłoby wyjaśnić zadziwiającą zmysłność pszczoł, psów, małp, słoni. Jedyne, co nam

⁷⁰ Przez kawałek rozumiemy tutaj układ różnych cząstek, zapobiegając w ten sposób trudnościom, jakie mieli atomiści, którzy twierdzili, że atom ze swej istoty ma niezmienny kształt.

oferujecie, to dusza zwierzęca, która jedynie doznaje i w ogóle ani nie myśli³⁸, ani nie rozumuje. Dobrze się zastanówcie, a zdacie sobie sprawę z tego, że koncepcja takiej duszy nie może wyjaśnić owych zjawisk. Ojciec Daniel przyznaje to w dalszej części swojej pracy, gdzie zdaje się dawać zwolennikom Arystotelesa tylko tę przewagę, że byli pierwsi. Poradziwszy sobie bowiem z trudnościami kartezyjizmu odnoszącymi się do zwierząt, dodaje:

Perypatetycy niewątpliwie również mają problemy do rozwiązania. Byłyby one jeszcze większe, lecz tak długo jak kartezyjanie nie mają do powiedzenia nic bardziej przekonującego lub zrozumiałego, powinniśmy trzymać się poprzedniego poglądu i dyskutować nad tą konkretną kwestią, jak czynił to dwadzieścia pięć lat temu pewien wielki minister stanu. Doradzano mu, by nie pozwolił swemu najstarszemu synowi studiować starożytnej filozofii, ponieważ, jak mu mówiono, nie ma w niej nic prócz dziecinady i głupoty. „Mówiono mi”, odpowiadał, „że w nowoczesnej filozofii jest dużo głupoty i iluzji. Zatem, kontynuował, musząc wybrać pomiędzy starożytną a nowoczesną głupotą, wolę starą od nowej³⁹.”

Być może tak też rozumował Nihusius⁴⁰.



H. Leibniz (...) poddał nam kilka myśli, które należałoby rozwinąć. Podziela on⁴¹ pogląd niektórych ze współczesnych, że zwierzęta są uorganizowane już w nasieniu. Uważa on także, iż sama materia nie może ustanowić prawdziwej jedności, a w związku z tym, każde zwierzę zjednoczone jest z formą, która jest bytem prostym, niepodzielnym i rzeczywiście niepowtarzalnym. Zakłada on ponadto, że forma ta nigdy nie oddziela się od swego podmiotu; wynika stąd, że właściwie rzecz ujmując, w przyrodzie nie istnieje ani śmierć, ani narodziny. Czyni on wyjątek dla duszy ludzkiej, którą sytuuje poza prowadzoną dyskusją. Hipoteza ta⁴² usuwa

³⁸ Słowo „myślenie” pojawia się tutaj w znaczeniu rodzaju percepcji i nie odnosi się do ogólnego pojęcia Descartes’a.

³⁹ Gabriel Daniel, *Suite du voyage du monde de Des Cartes*, s. 105–106.

⁴⁰ Zob. uwagę H w artykule na jego temat [niedołączona do niniejszego wyboru].

⁴¹ Zob. artykuł Leibniza zawarty w *Journal des Savans* z 27 czerwca 1695 [Chodzi o słynny esej zatytułowany *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’âme et le corps*].

⁴² Bernier, w swej *Relation des Gentils de l’Hindoostan*, donosi, że tamtejsi filozofie wyrażają niemal takie samo przekonanie [chodzi o *Voyages de François Bernier, docteur en médecine de la Faculté de*

część naszych trudności. Nie musimy już odpowiadać na silne zarzuty kierowane w stronę scholastyków. Dusza zwierząt, można im powiedzieć, stanowi substancję odrębną od ciała. Może ona powstać jedynie w akcie stworzenia i zostać zniszczona poprzez *anihilację*. Moc stwarzania i unicestwiania dusz⁴³ musi posiadać ciepło⁴⁴ – czy można powiedzieć coś bardziej niedorzecznego? Odpowiedź, jaką na ów zarzut udzielają perypatetycy, nie zasługuje na przytoczenie ani nawet na to, aby wydobywać ją z pełnej mroku sali, w której kształcą oni swych uczniów. Mogą oni co najwyżej przekonać nas, że zarzut ten jest pod tym względem nie do odparcia. Nie powiedzą nic więcej, jeśli ich poprosić, aby powiedzieli, jaki sens tkwi w tym ciągłym tworzeniu niemal nieskończonej liczby substancji, które kilka dni później ulegają całkowitemu zniszczeniu, choć miałyby być dużo bardziej szlachetne i wspaniałe niż materia, która nigdy nie traci swego istnienia. Hipoteza Leibniza nie dopuszcza do tych wszystkich ataków, gdyż każe nam uznać (1) że na początku świata Bóg stworzył formy wszystkich rzeczy, a w związku z tym także wszystkie dusze zwierzęce, (2) że dusze te istniały od tego czasu, nierozdzielnie zjednoczone z pierwszym zorganizowanym ciałem, w którym Bóg je umieścił. Pozwala to nam nie przyjmować koncepcji metempsychozy, do której w przeciwnym razie musielibyśmy się odwołać. Aby można była sprawdzić, czy rzeczywiście zrozumiałem jego myśl, zamieszczam tu fragment jego rozprawy⁴⁵.

W tym właśnie punkcie przekształcenia, o których piszą panowie Swammerdam⁴⁶, Malpighi⁴⁷ i Leevenhoeck⁴⁸, należący do najlepszych współczesnych obserwatorów, stanowią dla mnie oparcie i każą mi tym bardziej ochoczo przyznać, że zwierzęta i wszystkie inne zorganizowane substancje nie zaczynają istnieć, gdy jak zwykle przypuszczamy, że to robią, lecz ich pozorne powstawanie jest jedynie rozwojem i pewnego rodzaju wzrostem. Zauważyłem także, iż pogląd ten nie jest daleki autorowi *Poszukiwania prawdy*⁴⁹, Régisowi⁵⁰, Hartsoekerowi⁵¹ i wielu innym uczonym. Pozostaje

Montpellier, contenant la description des estats du grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume du Kashemire, (Amsterdam 1676)].

⁴³ Wkładając jaja do pieca i stopniowo je ogrzewając, można doprowadzić do wyklucia się ptaków; tak właśnie postępuje się Egipcie.

⁴⁴ Wiele rodzajów zwierząt można zabić, jeśli włoży się do pieca i choć trochę nazbyt go rozgrzeje.

⁴⁵ „Journal des Savans”, 27 czerwca 1695.

⁴⁶ [Jan Swammerdam (1637–1680) – holenderski przyrodnik i lekarz, prekursor badań mikroskopowych; fascynującą historię jego odkryć opisuje Luuc Koojmans w pracy *Niebezpieczna wiedza. Wizje i lęki w czasach Jana Swammerdama*, przeł. R. Pucek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010].

⁴⁷ [Marcello Malpighi (1628–1694) – włoski biolog i lekarz, pionier badań mikroskopowych].

⁴⁸ [Antoni van Leeuwenhoek (1632–1723) – holenderski przyrodnik, wynalazca mikroskopów].

⁴⁹ [T.] Nicolas Malebranche].

⁵⁰ [Pierre Sylvain Régis (1632–1707) – francuski kartezjanin, krytyk Spinozy].

⁵¹ [Nicolaas Hartsoeker (1656–1725) – holenderski matematyk i fizyk, twórca mikroskopów].

jednak sprawa najważniejsza, a mianowicie, cóż dzieje się z owymi duszami czy też formami, gdy zwierzę umiera albo gdy dochodzi do rozpadu substancji organicznej? To właśnie jest kwestią najbardziej zagadkową, jeśli tylko nie wydaje się rzeczą choćby nieco rozsądną, aby dusze pozostawały bezużyteczne, tkwiąc w chaosie nieuporządkowanej materii. Każe mi to ostatecznie stwierdzić, że jest tylko jeden racjonalny pogląd, który powinniśmy przyjąć: jest nią koncepcja, w której zachowana zostaje nie tylko dusza, ale także zwierzę i jego organiczna maszyna, choć zniszczenie jej większych części może ją zredukować do tak małych rozmiarów, że nie podlegają one zmysłowej obserwacji, takich samych, jak przed narodzinami. Dlatego też w rzeczywistości nikt nie jest w stanie ustalić dokładnego momentu śmierci, która podczas dłuższej obserwacji może wydawać się zwykłym zawieszeniem dających się zauważyć działań i u swych podstaw nigdy nie jest niczym więcej w przypadku prostych zwierząt. Świadczenia mówiące o przywróceniu do życia utopionych much, które zostały pogrzebane w sproszkowanej kredzie i innych tego rodzaju przypadkach wystarczają, aby wskazać nam, że gdyby ludzie potrafili przywrócić ład w takich maszynach, obserwowalibyśmy więcej takich przypadków przywrócenia do życia. (...) Jest więc rzeczą naturalną, że zwierzęta, które były zawsze żywe i zorganizowane (jak niektóre osoby z wielką przenikliwością zaczynają dostrzegać), nadal takie pozostają. Odkąd nie ma pierwszych narodzin, ani też całkowicie nowej generacji zwierzęcia, to nie będzie ostatecznego wyginięcia, ani całkowitej śmierci w sensie metafizycznym. W efekcie zamiast migracji duszy, mamy do czynienia jedynie z przekształceniem tego samego zwierzęcia, w zależności od tego, czy narządy są ułożone w taki czy inny sposób i są bardziej lub mniej rozwinięte.

Zauważę przy okazji, że wielu ludzi wierzy, iż podstawowa substancja (*sujet primitif*), z którą nasza dusza jest zjednoczona, opuszcza nasze ciało zaraz po śmierci. Poiret⁵² nie jest daleki od tego poglądu i sądzi nawet, że Mojżesz pojawił się w dzień Przemiany z rzeczywistym ciałem, które towarzyszyło jego duszy, gdy porzucił to życie, to znaczy, jak objaśnia, gdy błogosławiona dusza jedynie opuściła powłokę lub opakowanie, którą pokryte jest jej subtelne ciało, z którym była zjednoczona. (...) Opublikował on pewne obiekcje, które przysłano mu z Sedanu⁵³. Wątpliwości brały się między innymi stąd, że przykład z Mojżeszem nie dowodzi niczego, ponieważ, aby można było ujrzeć owego wielkiego proroka, należałoby dodać tyle materii, ile ubyło jej wraz z opuszczeniem ciała przez duszę. Jeśli zatem uznamy za konieczne, że z innego ciała należałoby dodać jej więcej niż połowę, to słusznie musielibyśmy powiedzieć, że tego dnia, kiedy ją widziano, cała ta materia była różna od pierwowzoru. Poiret odpowiedział, że ta subtelna materia, która opuściła ciało wraz z duszą, istnieje, jakkolwiek jest zbyt delikatna, by oddziaływać na ograniczone zmysły. My jednak jesteśmy w stanie ją dostrzec, gdy zachodzi nadzwyczajna interwencja Boga. Twierdzi on, że niektórzy scholastycy utrzymują, iż ludzka dusza stworzona jest z piątego elementu, który

⁵² [Pierre Poiret Naudé (1646–1719) – francuski filozof i mistyk, krytyk Bayle’a].

⁵³ [Ich współautorem był sam Bayle].

łączy się ze zmysłowymi organami ukształtowanymi przez cztery elementy; ów piąty element służy jej za nośnik, gdy w momencie śmierci dochodzi do rozdzielenia jej od ciała. Utrzymują oni również, że ów piąty element podlega mękom, które spotykają grzesznika przed zmartwychwstaniem. (...) Poiret twierdzi jednak, że nie ma nic wspólnego z poglądami tych scholastyków. (...)

W hipotezie Leibniza znajdują się pewne rzeczy, które, choć są świadectwem wielkości i potęgi jego geniuszu, sprawiają trudności. Uważa on na przykład, że dusza psa działa niezależnie od jego ciała:

wszystko pochodzi z niej samej za sprawą jej doskonałej *spontanizności*, a mimo to pozostaje ona w doskonałej zgodności z tym, co wobec niej zewnętrzne. (...) Wewnętrzne postrzeżenia pochodzą z jej własnej pierwotnej konstytucji, to znaczy z jej natury przedstawieniowej (zdolnej do wyrażania tych bytów, które są na zewnątrz niej w sposób odpowiadający budowie organów zmyslowych), będącej uwarunkowaniem nadanym jej w momencie jej stworzenia i stanowiącej o jej indywidualnym charakterze⁵⁴.

Wynika z tego, że o danej porze będzie on odczuwał głód i pragnienie, nawet gdyby nie było żadnych ciał we wszechświecie, nawet jeśli *nie istniałoby nic poza Bogiem i tą duszą*. Leibniz wyjaśnił swoje stanowisko⁵⁵ na przykładzie dwóch doskonale zestrojonych ze sobą zegarów; zakłada on mianowicie, że zgodnie z pewnymi prawami, którym podlegają zmiany duszy, winna ona w określonym czasie odczuwać głód, a zgodnie z prawami ruchu materii, ciało związane z tą duszą winno ulec modyfikacji, gdy jest ona głodna. Z uznaniem wyższości tej teorii nad teorią przyczyn okazjonalnych wstrzymam się do czasu, gdy jej utalentowany autor ją udoskonali. Nie mogę pojąć, jaki to łańcuch wewnętrznych i spontanicznych działań miałby sprawić, że dusza psa odczuwa ból zaraz po odczuciu radości, zwłaszcza gdyby dusza ta była jedynym bytem we wszechświecie. Rozumiem natomiast, dlaczego pies z odczuwania przyjemności przechodzi natychmiast do bólu, gdy nagle zostaje uderzony kijem, kiedy bardzo głodny je chleb. Nie mogę jednak zrozumieć, że dusza jego miałaby być tak skonstruowana, iż odczuwałby on ból nie tylko w chwili uderzenia, ale nawet wtedy, gdyby nie został uderzony i bez przeszkód jadłby nadal chleb. Uważam również, że *spontanizność* tej duszy w najmniejszym stopniu nie daje się pogodzić z odczuwaniem przez nią bólu i w ogóle z jakimikolwiek przykrymi postrzeżeniami. Ponadto wydaje mi się, że powodem, dla którego ten uczony nie przepada za systemem kartezjańskim, jest przyjęcie przezeń fałszywych założeń; nie można

⁵⁴ „Journal des Savans”, 4 lipca 1695.

⁵⁵ W „Histoire des Ouvrages des Savans”, luty 1696.

bowiem powiedzieć, że teoria przyczyn okazjonalnych wymaga, aby we wzajemnym oddziaływaniu duszy i ciała miała przejawiać się, niczym *deus ex machina*, cudowna sprawczość Boga. Skoro bowiem jest ona zawsze zgodna z ogólnymi prawami, to w działaniu Boga nie ma nic nadprzyrodzonego. Czy zatem według Leibniza wewnętrzna i aktywna siła udzielona formom ciał zna sekwencję działań, które ma realizować? W żadnym wypadku. Doświadczenie uczy nas przecież, że nie wiemy, jakie spostrzeżenia będziemy mieli za godzinę. Tak więc formy w swych działaniach muszą być kierowane przez jakąś siłę zewnętrzną. Czyż nie jest to taki sam *deus ex machina*, jak w teorii przyczyn okazjonalnych?⁵⁶ Wreszcie, chociaż Leibniz słusznie zakłada, że wszystkie dusze są proste i niepodzielne, to nie jest zrozumiałe, w jaki sposób mogą być one porównywane do zegarów, to znaczy jak, ze względu na swą naturalną budowę, mogą charakteryzować się różnymi aktywnościami, wykorzystując do tego spontaniczną aktywność, którą otrzymują od własnego Stwórcy. Wyraźnie widzimy, że byt prosty będzie zawsze działał jednakowo, jeżeli nie przeszkodziłaby mu jakaś zewnętrzna przyczyna. Gdyby byt taki był złożony z kilku części jak maszyna, to działałby w różny sposób, ponieważ pojedyncza aktywność każdej z jego części mogłaby w każdym momencie zmienić kierunek pozostałych. Gdzie jednak można znaleźć w samej pojedynczej substancji przyczynę zmiany jej działań?



K. Dlatego też pozwoliłem sobie przedstawić tutaj kilka uzupełnień. Autorzy, którzy uważali, że dusza zwierząt jest racjonalna. Zaczniemy od wskazania, którzy autorzy przypisywali zwierzętom dusze rozumne. Sądzę, że nikt nie był w tej kwestii

⁵⁶ Miejmy na uwadze zarzut skierowany do Leibniza przez S. F. [Simone Foucher] w „Journal des Savans” z 12 września 1695 roku. [Foucher, akademicki sceptyk, był bliskim przyjacielem Leibniza, który dyskutował z nim w korespondencji i w swych pismach. Aż do jego śmierci w 1696 roku wiele spośród najlepszych wypowiedzi Leibniza dotyczących własnych teorii znajdowało się w jego odpowiedziach do Fouchera w „Journal des Savans”; zob. art. *Pyrron*, przypis B, przypis 7 (P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, s. 71–72). Wraz z ukazaniem się *Słownika*, a zwłaszcza artykułu *Rorarius*, Leibniz odkrył, że znalazł się w centrum sporu intelektualnego oraz to, że w tej dyskusji ma nowego sceptycznego oponenta. Leibniz skierował do Bayle’a kilka odpowiedzi, jedna z nich jest dyskutowana w przypisie L (strona ##### niniejszego wydania). Najbardziej znaną odpowiedź stanowi jego *Teodycea*].

bardziej radykalny niż filozof Celsus⁵⁷; pragnąc rzucić wyzwanie poglądom chrześcijan, według których wszystkie rzeczy zostały stworzone dla człowieka, starał się on pokazać, że zwierzęta nie są mniej doskonale niż człowiek, a nawet, że przewyższają go. Przypisał im⁵⁸ pewną formę zarządzania oraz zdolność stosowania się do zasad sprawiedliwości i miłosierdzia. Twierdził, że mrówki mogą porozumiewać się między sobą. „Kiedy spotykają się” – głosił – „rozmawiają ze sobą, przez co nigdy się nie gubią. Dysponują one zatem wszelkimi stopniami rozumu. Z natury posiadają idee pewnych uniwersalnych prawd. Mają zdolność mówienia. Są w posiadaniu wiedzy o rzeczach przypadkowych, które ponadto potrafią wyrazić”⁵⁹. Twierdzi on, „że istnieją zwierzęta, które znają tajniki magii, tak więc ludzie nie mogą przechwalać się, że mają w tym względzie nad nimi przewagę”⁶⁰. W taki sposób o tym mówi. Jeśli próżność wiedzy człowieka do poznania sekretów magii, to węże i orły wiedzą o niej więcej, niż człowiek. Przecież znają one wiele środków zapobiegających otruciu i zwalczających choroby, znają wartość pewnych kamieni pozwalających na wyleczenie ich młodych, tych, które ludzie darzą taką estymą, iż, gdy je znajdują, wyobrażają sobie, jakoby znaleźli skarb. Następnie, chcąc całościowo pokazać, że ludzie nie powinni pod pretekstem znajomości bóstwa utrzymywać, iż mają wyższość nad wszelkimi istotami śmiertelnymi, ponieważ istnieją zwierzęta bez rozumu, które posiadają czystą i wyraźną ideę bóstwa, podczas gdy najwnikliwsi spośród zarówno Greków, jak i barbarzyńców, w każdym miejscu toczą na ten temat spór, dodaje on:

Jeśli domagamy się wzniesienia człowieka ponad inne zwierzęta, ponieważ jest zdolny poznać Boga oraz przyjmować jego ideę i impresję, uświadommy mu, że istnieje kilka gatunków, które mogą poszczycić się tym samym, i to nie bezpodstawnie. Cóż bowiem może być bardziej boskiego od przewidywania i przepowiadania przyszłości? Pod tym zatem względem inne zwierzęta, zwłaszcza ptaki, są dla człowieka nauczycielami; talent naszych wróżbitów polega natomiast jedynie na rozumieniu, czego owe zwierzęta ich uczą. Zatem ptaki i inne zwierzęta, którym Bóg ujawnia przyszłość, zdolne są do wróżenia, pokazując nam przez znaki i symbole boskość. Stanowi to dowód na to, że z natury swojej mają one bardziej bezpośredni kontakt z Bogiem aniżeli my, że przewyższają nas w posiadanej wiedzy o Nim i że są bliższe Boga niż my. Najbardziej uczeni ludzie również twierdzą, że zwierzęta te komunikują się ze sobą w dużo bardziej pobożny i szlachetny sposób, niż my; ludzie ci rozumieją ich język, demonstrując w ten sposób, że najpierw mówią, iż ptaki oznajmniają, że udadzą się w takie i takie miejsce, i będą czynić takie i takie rzeczy, po czym pokazują nam, że ptaki rzeczywiście tam się

⁵⁷ [Por. przypis nr ##### do artykułu *Nicole*].

⁵⁸ Mrówkom i pszczołom.

⁵⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV [wyd. polskie w przekł. S. Kalinkowskiego, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1977].

⁶⁰ Tamże.

udają i wykonują te czynności. Co się tyczy słoni, to żadne stworzenia nie wykazują bardziej religijnego szacunku wobec przysiąg i większej wierności wobec Boga niż one, co musi wynikać z tego, że zwierzęta te go znają⁶¹.

Nie napiszę tutaj, co na to wszystko odpowiedział Orygenes. Wystarczy, że poinformuję moich czytelników, że odrzucił on to w pracy napisanej przeciwko Celsusowi.

Saumaise'a⁶² powinno zaliczać się do tych współczesnych, którzy uważali, że zwierzęta obdarzone są rozumem. Pisał on, że przykłady, które by mogły tego dowodzić, zapełniłyby całą książkę. Osiander⁶³ odrzucił jego poglądy (zob. jego uwagi na temat *De jure belli et pacis* Grocjusza w rozdziale, w którym odrzuca on definicję prawa naturalnego Justyniana). (...) Wedle owej definicji prawa naturalnemu podlegają zarówno ludzie, jak i zwierzęta. Większość osób, które to przyjmują, opiera swe poglądy na założeniu, że zwierzęta nie są pozbawione rozumu, lecz większość z tych, którzy odrzucają takie pojmowanie prawa naturalnego, opiera się na założeniu przeciwnym. (...) W roku 1641 Giovanni Antonio Capella, doktor z Neapolu, opublikował *Opusculum paradoxicum quod ratio participetur à brutis*. Nie czytałem tej książki, trudno mi zatem powiedzieć, w którą stronę zmierzają wywody jej autora. Lepiej znam poglądy Willisa⁶⁴. Twierdzi on, że dusza zwierząt składa się z organów i że jest tego samego kształtu i wielkości, co ludzkie ciało, które wprawia w ruch, nie jest jednak zbudowana z tak grubej jak ono substancji, lecz części jej są na tyle subtelne, że nie można ich dostrzec i że bez zwierzęcia nie mogłyby utrzymać się razem, lecz uległyby rozproszeniu. (...) Duszy owej przypisuje on pewien rodzaj rozumu. (...) Twierdzi, że człowiek posiada dokładnie taką samą duszę, dodatkowo zaś także duszę o naturze duchowej i że tkwiące w naszym wnętrzu konflikty można wyjaśnić istnieniem tych właśnie dwóch dusz, podczas gdy inni filozofowie wyjaśniają go, wskazując na istnienie dwóch władz, wyższej i niższej, przynależnych jednej prostej substancji duchowej, którą nazywają duszą rozumną. Nie chciałbym go rozczarować, ale podane przezeń wyjaśnienie konfliktu pomiędzy rozumem i duszą zmysłową nie można uznać za zadowalające. Każdy bowiem doświadcza wewnątrz samego siebie tego, że zasada, która pożąda zmysłowej przyjemności, jest równoważna zasadzie, która tej żądzy się przeciwstawia i choć najczęściej jest

⁶¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*.

⁶² [Claude Saumaise (1588–1653) – francuski badacz starożytności, profesor uniwersytetu w Lejdzie].

⁶³ [Johann Adam Osiander (1622–1697) – niemiecki teolog luterański, autor m. in. *Observationes Maximam partem Theologicae In Libros Tres De Jure Belli Et Pacis, Hugonis Grotii* (Tubingae 1671)].

⁶⁴ [Thomas Willis (1621–1675) – angielski lekarz i anatom, współzałożyciel Towarzystwa Królewskiego].

przez nią pokonana, to jednak czasem ją przewycięza. Nie zauważylibyśmy owej jedności zasad, gdybyśmy naprawdę posiadali dwie różne co do rodzaju dusze. Jeśli ktoś odpowie na to, że jedna z nich wytwarza swe doznania i uczucia w drugiej, odparłbym, że istniałyby wówczas w człowieku dwie substancje, które pożądataj jednej i tej samej rzeczy. Żaden człowiek nigdy nie dostrzegł w sobie tych dwóch odrębnych zasad. Poza tym, jeśli jakaś dusza cielesna mogłaby komunikować ludzkiej duszy rozumnej swe zmysłowe pożądata, równie dobrze mogłoby to uczynić ciało; w takim wypadku niepotrzebne byłoby istnienie tak wielu rzeczy: ciała, duszy zmysłowej i duszy rozumnej. Porzućmy jednak w tym miejscu ów spór i przejdźmy do innej kwestii. Willis zauważa, że sir Digby⁶⁵ żywi ten sam pogląd na dusze zwierząt, co Pereira i Descartes. „Pereira (...) utrzymywał, że zwierzęta są całkowicie pozbawione jakiegokolwiek wiedzy i postrzeżeń i dokładnie to samo powtórzyli najznakomitsi mężowie naszych czasów: Descartes, sir Kenelm Digby i inni, którzy czyniąc największe wysiłki, aby odróżnić duszę zwierzęcą od ludzkiej ogłosili, że jest ona nie tylko natury cielesnej, ale także, że jest jedynie pasywna”⁶⁶. Nieco dalej wyjaśniona jest różnica pomiędzy Descartes’em a Digbyem, a także zostaje wykazane, że ten drugi nie pozbawia zwierząt doznań i pamięci. Tak więc nie jest prawdą, że wyznaje on poglądy Pereiry i Descartes’a. Dlaczego zatem Leibniz tak twierdzi? (...) Wyciągnijmy wniosek, że sir Kenelma Digby nie powinno zaliczać się do tych, którzy uznają zwierzęta za automaty. Locke opowiedział się przeciwko tym, którzy nie przypisują zwierzętom rozumu. Zobaczmy, w czym wedle niego tkwi różnica pomiędzy nimi:

Posiadanie idei ogólnych jest właśnie tym, co wyznacza wyraźną granicę pomiędzy człowiekiem a zwierzętami i jest doskonałością, jakiej władze umysłowe zwierząt w żadnym razie nie osiągają. Oczywiście jest bowiem, że u zwierząt nie obserwujemy najmniejszych śladów tego, iżby używały znaków ogólnych dla idei powszechnych; a na tej podstawie mamy prawo przypuścić, że nie posiadają zdolności abstrahowania czy tworzenia idei ogólnych, skoro nie znają użytku wyrazów ani innych znaków ogólnych”⁶⁷. (...) „Dlatego też możemy chyba przyjąć, że gatunki zwierzęce tym właśnie różnią się od człowieka i że to jest ta charakterystyczna różnica, która je całkowicie od niego oddziela i która ostatecznie urasta do tak wielkiego przedziału. Bo jeśli zwierzęta mają jakiegokolwiek idee, a nie są tylko maszynami (za jakie niektórzy chcieliby je uważać), to nie możemy im odmówić posiadania pewnej inteligencji. Że niektóre z nich w pewnych wypadkach rozumują, to wydaje mi się równie niewątpliwe, jak to, że mają doznania zmysłowe; ale

⁶⁵ [Kenelm Digby (1603–1665) – angielski przyrodnik i dyplomata, autor m. in. *The Nature of Bodies and On the Immortality of Reasonable Souls* (1644)].

⁶⁶ Thomas Willis, *De anima brutorum* (Londyn 1672), rozdz. I.

⁶⁷ J. Locke. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 11, par. 10 [wyd. polskie w przekł. B. J. Gaweckiego, Warszawa 1955, t. 1, s. 203].

ich rozumowanie ogranicza się do idei poszczególnych, ściśle takich, jakie otrzymują przez swe zmysły. Najlepsze z nich nawet są zamknięte w tych ciasnych granicach i nie mają (jak myślę) zdolności rozszerzania ich przez abstrahowanie w jakikolwiek sposób⁶⁸.

Autorzy, którzy przypisali działania zwierząt zasadzie zewnętrznej. W „Nouvelles de la République des Lettres”⁶⁹ ukazała się recenzja książki zatytułowanej *Essais nouveaux de morale*, którą opublikowano w 1686 r. w Paryżu. Autor z jednej strony zaprzecza, że zwierzęta mają duszę zdolną do rozumowania, z drugiej strony przyznaje jednak, że ich działaniami kieruje „rozum zewnętrzny” oraz że „ów rozum i owa mądrość, która ich prowadzi, są doskonalsze i pewniejsze od rozumu i mądrości człowieka”⁷⁰. Kontynuuje on następnie: „Rozum, który kieruje zwierzętami, nie znajduje się w nich (...); jest to, jak mówi za dawnymi Ojcami Kościoła św. Tomasz, suwerenny i wieczny rozum Najwyższego Architekta, który sprawuje pieczę nad swoimi dziełami i kieruje nimi tak, aby cele, dla których ich stworzył, realizowały dzięki temu, że umieścił w nich rozmaite ukryte mechanizmy, mające w zależności od potrzeb powodować tysiące różnych rodzajów ruchu”⁷¹. Dodajmy do tego następujące słowa Bernarda: „Ci filozofowie, którzy są najbardziej skłonni, aby uważać, że zwierzęta są jedynie prostymi maszynami, powinni otwarcie przyznać, że wykonują one różne czynności, których mechanizmu nie można wyjaśnić. O wiele łatwiej byłoby ogólnie powiedzieć, że Bóg, który pragnął, aby mechanizm zwierząt działał przez jakiś czas, użył swej nieskończonej mądrości w celu dostosowania poszczególnych części ich ciała do swojego zamiaru. Wydaje mi się, że czytałem gdzieś stwierdzenie, że «Bóg jest duszą zwierząt». Może ono wydać się nieco nieprzyjemne, lecz da się je wiarygodnie wytłumaczyć”⁷². Grocjusz twierdził, że gdy zwierzęta poświęcają swą własną korzyść, na rzecz innych, ich czyny mają swe źródło w jakiejś zewnętrznej inteligencji. (...) Gaspar Ziegler⁷³ w swoim komentarzu do tego rozdziału narzeka, że Grocjusz nie wyjaśnia dokładnie swojego stanowiska dotyczącego natury owej zewnętrznej zasady. Jeśli miałaby być ona Bożą Opatrznością, kontynuuje, to Grocjusz wystawia się na ataki doktora Huarte⁷⁴, który twierdzi, że filozof nie powinien wyjaśniać zjawisk bezpośrednim działaniem Boga. Cytuje on dwóch autorów, którzy wszystkie

⁶⁸ Ibidem, ks. II, rozdz. 11, par. 11 [s. 204].

⁶⁹ Październik 1696 [redaktorem był wówczas Bayle].

⁷⁰ „Nouvelles de la République de Lettres”, październik 1700.

⁷¹ Tamże, dwie strony dalej.

⁷² *Nouvelles de la République des Lettres*, October 1700.

⁷³ [Caspar Ziegler (1621–1690) – niemiecki prawnik, poeta i kompozytor; rektor uniwersytetu w Wittenberdze].

⁷⁴ Huarte

umiejętności zwierząt przypisują naturalnym instynktom i zgadza się z ich stanowiskiem. Osiander⁷⁵ prowadzi długi wywód w celu odrzucenia tezy Grocjusza, twierdząc między innymi, że ta zewnętrzna zasada musiałaby pochodzić albo od Boga, albo od anioła, albo od postulowanej przez Awerroesa uniwersalnej formy. Jego zdaniem nie powinniśmy przyjmować żadnej z tych trzech możliwości. À propos Awerroesa, powinienem dodać, że uznaje on zasadę zewnętrzną wobec ludzkiej inteligencji, która jest powszechna wszystkim poszczególnym umysłom i oddziałuje tak na wszystkie zwierzęta, jak i na kamienie. Skoro jednak uznał on, że ten wpływ pozostawał bez rezultatów w przypadku zwierząt i istot pozbawionych zmysłów, gdyż był skierowany na słabo zorganizowaną materię, nie można wywnioskować, że przypisywał zwierzętom więcej doskonałości niż scholastycy. (...) De Vigneul Marville⁷⁶ donosi, że istniał filozof, który aby podczas spotkania u Rohaulta⁷⁷ wytłumaczyć, jak będąc jedynie automatami, zwierzęta „działają jakby posiadały dusze” odwoływał się do hipotezy hrabiego de Gabilis i poprzez uogólnienie jej sprawił, że pasowała do jego tezy. Przypuszczał on mianowicie, że istnieją proste tchnienia, które działają „aby sprawić, że wszystkie zwierzęce maszyny działają zgodnie z prawami mechaniki”⁷⁸. Jego koncepcja była bardzo pomysłowo rozwinięta i zasługiwała na to, co Pequet powiedział jej twórcy, a mianowicie, że „jeśli ten wspaniały system jest nieprawdziwy, to przynajmniej jest całkiem niezłe obmyślony”⁷⁹. Nie mam wątpliwości, że może on spodobać się niektórym osobom; jeśli miałbym go tu omówić, łatwo mógłbym pokazać, że nie można go zastosować do zjawisk i że pod pewnymi względami jest on bardziej skomplikowany od poglądów Descartes’a. Tym, co zdaje się stwarzać najwięcej problemów zwolennikom tego ostatniego, nie jest fakt, że zwierzęta mogą łatwo poruszać się na wiele różnych sposobów, ale to, że możemy u nich dostrzec wiele oznak przyjaźni, nienawiści, radości, zazdrości, strachu, cierpienia itd. Teoria owych tchnień elementarnych (*esprits élémentaires*) nie jest w stanie tego wyjaśnić, ponieważ twierdzi się w niej, że uruchamiają one zwierzęcy mechanizm niejako za sprawą swych własnych zachcianek. Nie są one zatem na tyle szalone, by sprowadzać na same siebie uczucie głodu, zimna czy bólu spowodowanego uderzeniami kijem itd. Należałoby zatem przyjąć, że u zwierząt nie można odnaleźć żadnego z tych uczuć, a wówczas wszystkie poprzednie trudności powróciłyby. W przeciwnym wypadku trzeba by powiedzieć, że owe tchnienia skazane są na kierowanie zwierzęcymi maszynami w taki sposób, aby odkupić swoje grzechy, poprzez

⁷⁵ [Zob wyżej, przypis #####, s. #####].

⁷⁶ [De Vigneul Marville, autor *Mélanges d'histoire et de littérature*].

⁷⁷ [Jacques Rohault (1618–1672) – francuski filozof, fizyk i matematyk, zwolennik kartezjanizmu].

⁷⁸ [Bayle nie podaje źródła tego cytatu].

⁷⁹ [Bayle nie podaje źródła tego cytatu].

doznawanie wszystkich tych uczuć, które perypatetycy przypisują zwierzętom, co z kolei zaprzecza filozofii kabalistycznej. Pominę tu inne równie wielkie zarzuty, które można by wysunąć przeciwko tej teorii, o której powiada się, że ma być „całkiem niezłe obmyślona”.

Autorzy, którzy twierdzili, że zwierzęta są jedynie maszynami, i ci, którzy w swych pismach temu zaprzeczali. W „Nouvelles de la république des lettres”⁸⁰ można przeczytać, że Vallade⁸¹, pisarz biorący udział w filozoficznej dyskusji na temat stworzenia i budowy świata, przedstawił mechanistyczną wykładnię najbardziej nawet zaskakujących działań zwierząt. W tym samym czasopiśmie znajdujemy krytykę poglądów De la Bruyère'a⁸², który twierdził, że „zwierzęta nie są niczym innym, jak materią”.

W świetnej pracy François Lamiego⁸³ na temat samowiedzy odnajdujemy przykład „ukazujący, że nie ma pewnej przesłanki, aby duszy zwierząt przypisywać zdolność pojmowania czy nieśmiertelność, podczas gdy rozum nakazuje, aby tych własności nie odmawiać duszy ludzkiej”⁸⁴. Warto zapoznać się z tym przykładem, zwłaszcza dlatego, że można go uznać za rozwiązanie problemu sprawiającego w koncepcji zwierzęcych automatów najwięcej kłopotów; autor przedstawia tam bowiem bardzo mocne dowody na to, iż każdy człowiek może dojść do przekonania, że inni ludzie nie są zwykłymi maszynami; przeciwnicy jednak wydają się wysnuwać właśnie takie wnioski z teorii głoszącej, że zwierzęta zbudowane są z tak dobrze zestrojonych organów, iż mogą się obejść bez możliwości pojmowania podczas wykonywania wszystkich działań, które możemy obserwować. Twierdzą oni, że jeśli Bóg był w stanie stworzyć takie maszyny, mógł także uczynić inne, które zdolne byłyby do odgrywania czynów ludzkich, a zatem możemy być pewni jedynie własnego myślenia i winniśmy wątpić, czy inni ludzie myślą.



⁸⁰ Z października 1700.

⁸¹ [Jean François Vallade, autor pracy *Discours philosophique sur la création et l'arrangement du monde* (Amsterdam 1700)].

⁸² [Jean de La Bruyere (1645–1696) – francuski eseista, autor *Charakterów*].

⁸³ Benedyktyna z kongregacji St. Maur [(1636–1711)].

⁸⁴ [Bayle nie podaje źródła cytatu].

L. *Uwagi, jakie zamierzam poczynić odnośnie do rozważań Leibniza*. Zacznę od zapewnienia, że bardzo się cieszę, że udało mi się wskazać na drobne trudności, jakie napotyka teoria owego wielkiego filozofa, bowiem skłoniły go one do odpowiedzi, które sprawiły, że jego teoria jest dla mnie jaśniejsza i tym lepiej mogę dostrzec, co w niej jest godnego podziwu. Uważam obecnie, że ta nowa teoria stanowi osiągnięcie, które rozszerza granice filozofii. Mielśmy jedynie dwie hipotezy: scholastyczną i kartezjańską; pierwsza z nich to „koncepcja wpływu” ciała na duszę oraz duszy na ciało, druga zaś to „koncepcja wsparcia” czyli koncepcja przyczynowości okazjonalnej. Mamy oto nowe filozoficzne osiągnięcie, którą za ojcem Lami możemy nazwać „koncepcją przedustawnej harmonii” i którą zawdzięczamy Leibnizowi. Trudno wyobrazić sobie coś, co daje równie wzniosłą ideę rozumności i mocy Stwórcy wszechrzeczy. Gdybym tylko mógł dostrzec, że „koncepcja przedustawnej harmonii” daje jakieś możliwości, to ta właśnie okoliczność, a także i to, że rezygnuje one ze wszelkich pojęć cudowności zachowania zwierząt, kazałaby mi przedkładać ową teorię nad teorię kartezjan. Wszyscy dostrzegą, mam nadzieję, że gdy stwierdzam, iż koncepcja ta rezygnuje z rozważań na temat cudownego charakteru zachowania zwierząt, nie cofam tego, co powiedziałem wcześniej, a mianowicie, że teoria przyczyn okazjonalnych nie oznacza, że działanie Boga zachodzi na sposób cudu⁸⁵. Jestem tak samo jak

⁸⁵ Zob. wspomnienie, które Leibniz dodał do *Histoire des Ouvrages des Savans* w lipcu 1698 [Chodzi o słynny esej Leibniza zatytułowany *List do autora L’Histoire des Ouvrages des Savans, zawierający wyjaśnienie trudności, jakie Bayle wskazał w nowej koncepcji zjednoczenia duszy i ciała*. Po ukazaniu się niniejszej uwagi L, Leibniz napisał kolejną odpowiedź, *Odpowiedź Leibniza na rozważania zawarte w drugim wydaniu Słownika historycznego i krytycznego Bayle’a, w artykule Rorarius na temat koncepcji harmonii przedustawnej*. Leibniz był bardzo zadowolony z faktu, że jego oponentem jest Bayle. Żałował jedynie, że Bayle nie chciał napisać kolejnych ataków, na które on mógłby pisać kolejne odpowiedzi. Batalia z Baylem stanowiła dla Leibniza jeden z najbardziej owocnych sposobów myślenia na temat swej teorii i rozwijania jej. W odpowiedzi do uwagi L. Leibniz napisał, że z przyjemnością czytał zawarte w *Słowniku* Bayle’a artykuły filozoficzne i że zawsze zaskakiwała go płodność, moc i błyskotliwość jego poglądów. „Nigdy żaden filozof akademicki czyli sceptyk, nawet Carneades, nie ukazuje trudności w sposób równie jasny. Foucher, choć bardzo w tej materii uzdolniony, nawet nie zbliżył się do poziomu Bayle’a. Jak widzę, nic na świecie nie jest równie pożyteczne, aby te właśnie trudności przezwyciężyć. To dlatego tak bardzo cieszę się, gdy zarzuty formułują ludzie zdolni i o umiarkowanych poglądach, czuję bowiem, że daje mi to siłę (...).

W holdzie złożonym Bayle’owi po jego śmierci w 1706 roku Leibniz stwierdził, że wielce skorzystał na sporze, jaki wiódł z nim na temat przedustawnej harmonii i że miał nadzieję, iż przedstawi on krytykę innych aspektów jego systemu. Nawet kiedy zarzuty Bayle’a były tylko pozornie zasadne, Leibniz napisał szkic listu do Jacquelota, jednego z oponentów Bayle’a o umiarkowanie kalwinistycznych poglądach: „Znajduję przyjemność w ich lekturze i badaniu, gdyż tego rodzaju zarzuty zawsze pomagają rozjaśnić daną sprawę i ukazać ją w nowym świetle”. Wielość komentarzy Leibniza do ataków Bayle’a zarówno na jego system, jak i wiele innych kwestii

zawsze przekonany, że aby działanie Boga miało charakter cudowny, musiałoby ono stanowić wyjątek w stosunku do reguł ogólnych; wszystko zaś, czego On jest autorem, i co zgadza się z tymi prawami, różni się od tego, co można byłoby nazwać cudem. Chcąc jednak możliwie jak najbardziej ograniczyć tę debatę, zgodzę się, że najpewniejszym sposobem pozbycia się wszystkich odwołań do cudowności, jest założenie, że substancje stworzone są aktywną, bezpośrednią przyczyną obecnych w naturze skutków. Pominę zatem to wszystko, co mógłbym odrzec na tę część odpowiedzi Leibniza. Powstrzymam się także przed zgłaszaniem wszystkich tych zarzutów, które dotyczą tego poglądu na równi z poglądami innych filozofów. Nie będę zatem przedstawiał trudności, jakie występują, gdy ktoś sprzeciwi się założeniu, że stworzenie może otrzymać od Boga zdolność do poruszania się. Owe trudności są ważkie i niemal nie do przewyżczenia⁸⁶, lecz teoria Leibniza jest nie mniej otwarta w tym względzie na atak niż teoria perypatetyków; i nie wiem, czy kartezjanie ośmieliliby się twierdzić, że Bóg nie może udzielić naszej duszy zdolności do działania. Jeśli to twierdzą, to jak mogą deklorować, że Adam zgrzeszył? Zaś jeżeli nie ośmielają się tego twierdzić, to osłabiają siłę argumentów, za pomocą których chcą dowodzić, że materia nie jest podatna na żaden rodzaj działania. Ponadto uważam, że zarówno Leibnizowi, jak i kartezjanom oraz innym filozofom, byłoby dokładnie tak samo trudno obronić się przed zarzutem zgubnego mechanicyzmu i zniweczenia ludzkiej wolności. Zostawmy więc to i mówmy jedynie o tym, co dotyczy samej teorii „harmonii przedustawnej”.

I. Moje pierwsze spostrzeżenie jest następujące: teoria ta wynosi moc i inteligencję boskiej sprawczości ponad granice naszego pojmowania. Wyobraźmy sobie statek, który nie posiada żadnych doznań ani wiedzy i nie jest sterowany przez żadną stworzoną bądź niestworzoną istotę, a pomimo tego jest w stanie poruszać się tak dobrze, że zawsze natrafia na dobre wiatry, unika prądów i raf, spuszcza kotwicę, gdy jest to konieczne, a w razie potrzeby zawija do portu. Przypuśćmy, że statek ten porusza się w taki sposób przez kilka kolejnych lat, zawsze obierając kurs w zgodzie ze zmianami wiatru oraz dostosowując się do rozmieszczenia mórz i lądów. Zgodzicie się, że nieskończoność Boga nie jest wystarczająco wielka, aby udzielić statkowi takiej mocy, a nawet stwierdzicie, że natura statku nie byłaby w stanie tej mocy od Boga przyjąć. A jednak, poglądy Leibniza dotyczące mechanizmu ludzkiego ciała są jeszcze bardziej cudowne i

wskazuje, że argumenty autora *Słownika* działały jak katalizator na mędrca z Hanoweru. Dość wspomnieć wielość odwołań do Bayle'a w Leibnizjańskiej *Teodycei*.

⁸⁶ Zobacz odpowiedzi Sturmusa (...) zwłaszcza w „Acta eruditorum” z roku 1697 oraz roku 1699; ta druga jest wymierzona przeciw pismu Leibniza zawartej w „Acta” z roku 1698 [Johann Christoph Sturm (1635–1703) – niemiecki astronom i matematyk].

zdumiewające niż powyższy przykład. Zastosujmy teraz jego teorię zjednoczenia duszy i ciała do osoby Cezara.

II. Według tej teorii trzeba stwierdzić, że ciało Juliusza Cezara korzystało ze swych zdolności do poruszania się w taki sposób, że od jego narodzin aż do śmierci przeszło przez nieprzerwane serie zmian, które dokładnie odpowiadały nieustannym zmianom pewnej konkretnej duszy, której nie znalo i która nie wywierała na nim żadnego wrażenia. Należy powiedzieć, że zasada, według której owa zdolność ciała Cezara do wytwarzania swych aktów była takiej natury, że mógłby udać się do Senatu w taki to a taki dzień, o takiej to a takiej porze, że wygłosiłby tam takie a nie inne słowa, itd., nawet gdyby Bogu spodobałoby się unicestwić duszę Cezara dzień po tym, jak została stworzona. Trzeba zaznaczyć, że owa zdolność wprawiania w ruch zmieniała się i modyfikowała dokładnie zgodnie w czasie z potoczystością myśli tego ambitnego ducha i raz obierała sobie jeden stan, raz inny, ponieważ dusza Cezara przeskakiwała od jednej myśli do drugiej. Czyż ślepa siła może zmieniać siebie dokładnie w taki sam sposób, jak rezultat impresji przekazanej trzydzieści czy czterdzieści lat wcześniej i od tamtego czasu nieponawianej, której siła, pozostawiona sama sobie, nie wie, co ma począć? Czyż nie jest to dużo bardziej niepojęte niż podróż statkiem, o której opowiadałem w poprzednim akapicie?

III. Trudność jest tym większa, że maszyna ludzka zawiera niemal nieskończoną liczbę narządów, wiecznie jest wystawiona na uderzenia ciał, które ją otaczają⁸⁷ i które na niezliczone sposoby wzbudzają w niej tysiące rodzajów modyfikacji. Jak mielibyśmy zrozumieć, że nigdy nie będzie żadnych zaburzeń w tej „przedustawnej harmonii” i że zawsze maszyna ta będzie działać we właściwy dla siebie sposób, bez względu na to, jak długo może trwać życie człowieka, niezależnie od nieskończonej różnorodności wzajemnych oddziaływań tak wielu organów, otoczonych ze wszystkich stron przez niezliczone cząstki, czasem zimne, czasami gorące, czasem mokre, a czasem suche, zawsze aktywne i zawsze pobudzające nerwy w taki czy inny sposób? Zgodzę się, że wielość organów i czynników zewnętrznych może być niezbędną dla powstania niemal nieskończonej różnorodności zmian zachodzących w ludzkim ciele. Ale czy różnorodność tę cechuje wymagana tutaj precyzja? Czy możliwe jest, aby nigdy nie

⁸⁷ Zauważmy, że to, co według Leibniza jest w każdej substancji aktywne, powinno zostać zredukowane do prawdziwej jedności. Ponieważ zatem ciało każdego człowieka złożone jest z wielu substancji, każda z nich musi posiadać zasady działania realnie odmienne od pozostałych. Leibniz upiera się, że działanie każdej zasady musi być spontaniczne. To zaś sprawiałoby, że żaden określony skutek nie mógłby zaistnieć, ponieważ nieustannie zakłócałyby one swe działania, a uderzenia sąsiednich ciał ograniczałyby naturalną spontaniczność każdej z nich.

zakłóciła ona wzajemnej korespondencji pomiędzy zmianami w ciele i w duszy? Wydaje się to całkowicie niemożliwe.

IV. Po to, aby twierdzić, że zwierzęta są jedynie automatami, nie trzeba odwoływać się do Bożej mocy; nie ma sensu zatem utrzymywać, że Bóg może stworzyć maszynę tak kunsztownie zbudowaną, że ludzki głos, światło odbite od przedmiotów itp., będą trafiały dokładnie tam, gdzie jest to konieczne, aby spowodować poruszenie się jej w taki a nie inny sposób. Poza grupą kartezjan wszyscy odrzucają to założenie, a nawet żaden zwolennik Descartes'a nie zgodziłby się na nie, gdyby rozciągnąć je także na człowieka, to znaczy, gdyby przyjąć, że Bóg może stwarzać ciała, które automatycznie robią wszystko to, co jak widzimy, robią ludzie. Nikt, kto temu przeczy, nie twierdzi, że wyznacza granice mocy i wiedzy Boga. Zaznacza jedynie, że natura rzeczy nie dopuszcza, by zdolności udzielone stworzeniom istniały bez pewnych koniecznych ograniczeń. Działania stworzeń koniecznie muszą być proporcjonalne względem ich istoty a także dokonywać się zgodnie z określonym charakterem każdej maszyny. Wszak zgodnie z aksjomatem filozofów można otrzymać jedynie to, co nie wykracza poza możliwości podmiotu. Hipotezę Leibniza można zatem odrzucić jako niemożliwą, ponieważ rodzi poważniejsze trudności niż hipoteza automatów. Zakłada on w niej, że istnieje doskonała harmonia pomiędzy dwiema substancjami, które jednak nie oddziałują na siebie nawzajem. Lecz jeżeli służba składałaby się z maszyn, które punktualnie wykonują to, co im przykazano, to nie można byłoby powiedzieć, że czynią to nie przez wzgląd na bezpośrednie polecenia swojego pana. Ten bowiem, mówiąc pewne słowa i pokazując pewne znaki, ma rzeczywisty wpływ na powstanie ruchu organów w ciałach swej służby.

V. Rozważmy teraz zagadnienie duszy Cezara. Napotkamy tu jeszcze większe niedorzeczności. Dusza ta istniała w świecie, nie podlegając wpływowi żadnego innego ducha. Moc udzielona jej przez Boga była jedyną podstawą wszelkich podejmowanych przez nią w każdym momencie działań. Jeśli działania te różniły się między sobą, przyczyną nie były inne działania będące rezultatem różnych czynników, które nie prowadziły do innych działań, bowiem dusza ludzka jest prosta, niepodzielna i niematerialna. Leibniz zgadza się z tym; gdyby jednak temu zaprzeczył i wraz z większością filozofów i najznamienitszymi metafizykami naszych czasów⁸⁸ przystał na to, że istota złożona z kilku materialnych części zorganizowanych w określony sposób zdolna jest do myślenia, uznałbym jego hipotezę za całkowicie niedającą się w tym względzie utrzymać; można by ją obalić na wiele innych sposobów, wszelako nie trzeba ich tutaj przytaczać, ponieważ utrzymuje on, iż nasza dusza jest niematerialna i na tym opiera swą teorię. Wróćmy jednak do duszy Juliusza Cezara; nazwijmy ją

⁸⁸ Na przykład Lockiem.

bezcieleśnym automatem⁸⁹ i porównajmy ją z atomem Epikura (mam na myśli atom ze wszystkich stron otoczony pustką, który nigdy nie zetknął się z żadnym innym atomem). Porównanie to jest jak najbardziej uzasadnione; z jednej strony bowiem taki atom posiada naturalną cechę wprawiania siebie w ruch bez żadnej pomocy oraz bez opóźnień czy zakłóceń ze strony czegoś innego; z drugiej zaś strony dusza Cezara jest duchem wyposażonym w umiejętność wytwarzania myśli, z której korzysta bez wpływu ze strony jakiegś innej duszy czy ciała. Nic jej nie pomaga ani nic nie przeszkadza. Jeśli odwołamy się do powszechnych pojęć i idei porządku, to odkryjemy, że taki atom nie zatrzymałby się nigdy, i że raz wprawiony w ruch, poruszałby się nieustannie, zawsze w ten sam sposób. Tak wygląda konsekwencja aksjomatu przyjętego przez Leibniza, według którego „rzecz zawsze pozostaje w stanie, w jakim się znajduje, o ile nie zdarzy się coś, co to zmieni(...)”⁹⁰. „Wnioskuje zatem – pisze Leibniz⁹¹ – nie tylko, że ciało w spoczynku zawsze w nim pozostanie, ale również, że poruszające się ciało zawsze będzie utrzymywało swój ruch, tzn. tę samą prędkość i ten sam kierunek, chyba że coś nań wpłynie”. Każdy wie jasno, że atom, niezależnie od tego, czy jest poruszany wewnętrzną siłą, przy czym obstawali Epikur i Demokryt, czy też siłą otrzymaną od Stwórcy, zawsze będzie poruszał się przed siebie w ten sam sposób, po tej samej linii, nie skręcając ani w prawo, ani w lewo, ani w tył. Epikur został wyśmiany, kiedy wymyślił ruch po krzywej⁹². Niepotrzebnie przyjął jego istnienie, chcąc wymknąć się z labiryntu zgubnej konieczności wszystkich rzeczy i nie potrafił uzasadnić tej nowej części swojej teorii. Klóci się ona z najbardziej oczywistymi pojęciami naszego umysłu. Jasne jest bowiem, że atom, który przez dwa dni poruszał się po linii prostej, zaś na początku trzeciego dnia zboczył ze swojego kursu, musiał napotkać na swojej drodze albo jakąś przeszkodę, albo jakieś pragnienie, które skierowałoby go w inną stronę, bądź też zmiana ruchu powinna zostać wywołana przez jakieś czynniki wewnętrzne, które zaczęły działać w danym momencie. Pierwszy powód jest niezgodny z tezą o pustej przestrzeni. Drugi jest niemożliwy, ponieważ atom nie posiada zdolności myślenia. Trzeci jest również niemożliwy z powodu całkowitej prostoty cząstek. Zróbmy teraz z tego wszystkiego jakiś użytek.

⁸⁹ Leibniz używa tego wyrażenia w notce zamieszczonej w „Histoire des Ouvrages des Savans”, lipiec 1698. „Dusza”, powiada tam, „jest najdoskonalszym bezcieleśnym automatem”.

⁹⁰ Esej zamieszczony w „Histoire des Ouvrages der Savans”, lipiec 1698.

⁹¹ W tym samym miejscu Leibniz deklaruje, że przyjmuje ów aksjomat. „Twierdzę” – dodaje – że jak najbardziej go popieram, ponieważ w rzeczy samej stanowi on jedną z podstaw mojego systemu”.

⁹² Zob. część „U” artykułu *Epikur* [niedolażony do niniejszego wyboru].

VI. Dusza Cezara to byt, któremu przysługuje jedność w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zdolność do tworzenia myśli jest własnością natury duszy⁹³. Otrzymała ona tę własność od Boga zarówno po to, aby ją posiadać, jak i po to, aby jakoś ją wykorzystać. Jeśli pierwszą myślą, jaką obdarza ona samą siebie, jest uczucie przyjemności, czemu nie jest nią też druga? Skoro całkowita przyczyna danego skutku pozostaje ta sama, skutek ten nie może się zmienić. Tymczasem dusza w drugim momencie swego istnienia nie otrzymuje nowej zdolności myślenia. Zatrzymuje tylko zdolność, którą posiadała w pierwszym momencie i która w tym drugim momencie jest równie niezależna od wszystkich innych przyczyn, jak w pierwszym. Dlatego też powinna ona w drugim momencie powtarzać myśl, którą dopiero co wytworzyła. Jeśli odpowiecie mi, że powinna znajdować się w stanie zmiany, a nie w stanie, który właśnie przedstawiłem, odpowiem, że jej zmiana byłaby jak zmiana atomu; bowiem atom, który porusza się ciągle po tej samej linii prostej, w każdym kolejnym momencie znajduje się w nowym położeniu, jednak owo położenie jest zawsze podobne do poprzedniego. Dusza może przeto znajdować się wciąż w stanie zmiany, jeśli obdarza samą siebie myślą, która jest podobna do poprzedniej. Nie ograniczajmy jednak nazbyt owej duszy. Dopuśćmy możliwość przekształcenia myśli; minimalnym koniecznym warunkiem będzie jednak istnienie pewnej racji powiązania pomiędzy nimi. Jeśli założę, że w pewnym momencie dusza Cezara widzi drzewo obsypane kwiatami i liśćmi, mogę pojąć⁹⁴, że może zechcieć natychmiast zobaczyć takie, które ma jedynie liście, potem zaś takie, które posiada jedynie kwiaty. W ten sposób dusza ta stworzy dla samej siebie kilka obrazów, które będą wyrastać jeden z drugiego. Nie można jednak uznać za możliwe owych dziwacznych zmian od czerni do bieli, od twierdzenia do przeczenia albo owych nagłych przeskoków z ziemi do nieba, które zwykle przytrafiają się ludziom w myślach. Nie potrafię pojąć, jak Bóg mógł być zdolny do tego, aby dać duszy Juliusza Cezara zasadę, o której zaraz powiem. Bez wątpienia nie raz zdarzyło mu się, że gdy był karmiony piersią, uklął się broszą. Według rozważanej tu teorii jego dusza musiała zmienić się pod wpływem wrażenia bólu, które nastąpiło natychmiast po trwającym nieprzerwanie przez dwie lub trzy minuty przyjemnym wrażeniu słodczy mleka. Jakiż mechanizm to sprawił, że zostały przerwane przyjemne doznania, by dusza nagle doświadczyła wrażenia bólu, choć nic jej nie kazało przygotować się na tę zmianę i żadna przemiana nie nastąpiła w jej istocie (*substance*)? Jeśli prześledzicie życie owego pierwszego rzymskiego cesarza, w każdym jego okresie odnajdziecie materiał do wysuwania znacznie silniejszych zarzutów niż ten.

⁹³ Można to powiedzieć w zgodzie z teorią Leibniza.

⁹⁴ Wyrażając się w ten sposób, czynię pewne ustępstwo, tj. nie chcę uciekać się tutaj do powodów, dla których nie powinniśmy sądzić, że duchy stworzone mogą same siebie obdarzać ideami.

VII. Byłoby czymś bardziej zrozumiałym, gdybyśmy założyli, że dusza ludzka nie jest pojedynczym duchem (*esprit*), lecz całym legionem duchów (*légion d'esprits*), z których każdy zaczyna i kończy działać dokładnie wtedy, gdy wymagają tego zmiany dokonujące się w ludzkim ciele. W rezultacie trzeba by powiedzieć, że coś analogicznego do wielkiej liczby kół i sprężyn, albo różnorodnej podlegającej fermentacjom materii złożonej w sposób właściwy dla maszynierii naszego ciała wzbudza lub wygasza na taki czy inny czas działania każdego z owych duchów. Wówczas jednak dusza człowieka nie byłaby już substancją lecz *bytem powstałym poprzez złożenie*, nagromadzeniem czy zbiorem substancji, dokładnie tak, jak byty materialne. My jednak pragniemy odnaleźć byt prosty, który w jednym momencie może wytworzyć radość, w innym smutek itd. Nie chcemy znaleźć wielości bytów, z których jeden wytwarza nadzieję, inny rozpacz itd.

Powyższe uwagi stanowią jedynie rozwinięcie tych, które dzięki Leibnizowi miałem zaszczyt poddać badaniom. Przechodzę teraz do kilku uwag na temat udzielonych przezeń odpowiedzi.

VIII. Powiada on⁹⁵, że „prawo zmiany substancji zwierzęcej przenosi ją od radości do przykrości w tej samej chwili, gdy czyni ona „postanowienie ciągłości” w swym ciele, ponieważ wedle prawa, któremu podlega substancja tego zwierzęcia, wyraża ona to, co dzieje się w jego ciele w sposób, w jaki tego doświadczamy, a nawet w pewien sposób i w relacji do tego ciała wyraża wszystko, co dzieje się w świecie”. Powyższe słowa bardzo dobrze wyjaśniają podstawy tej teorii. Pozwalają one niejako przeniknąć ją i stanowią klucz do niej, zarazem jednak są podstawą dla zastrzeżeń wysuwanych przez tych, którzy uważają tę nową hipotezę za niemożliwą. Prawo, o którym się tu mówi, zakłada sprawczość Boga i pokazuje to, w jaki sposób teoria ta zgadza się z okazjonalizmem. Obydwie teorie są zbieżne pod tym względem, że uznają istnienie praw, zgodnie z którymi dusza ludzka „winna wyrażać to, co zachodzi w ciele człowieka, w taki sposób, w jaki tego doświadczamy”. Różnią się one jednak odnośnie do tego, kto sprawia, że owe prawa są urzeczywistniane. Kartezjanie twierdzą, że jest to dziełem Boga. Wedle Leibniza dusza może to czynić sama z siebie. To jednak wydaje mi się niemożliwe, gdyż dusza nie dysponuje środkami, za pomocą których mogłaby urzeczywistniać te prawa. Zatem bez względu na to, jak nieskończona byłaby mądrość i potęga Boga, nie mógłby on sprawić, aby maszyna, której brakowałoby jakiejś części, funkcjonowała tak, jakby ją posiadała. Bóg musiałby uzupełnić ten brak, a wówczas to on spowodowałby dany skutek, nie zaś maszyna. Pokażmy teraz, że dusza nie dysponuje środkami (*instruments*) koniecznymi do tego, aby wykonywać obwieszczony nam boskie prawo. Posłużmy się przy tym następującym porównaniem.

⁹⁵ Esej Leibniza dodany w „Histoire des Ouvrages des Savans”, lipiec 1698.

Puśćmy wodze fantazji i wyobraźmy sobie zwierzę stworzone przez Boga tak, aby nieprzerwanie śpiewało. Będzie ono zawsze śpiewać, nie ma co do tego wątpliwości. Jeśli jednakże Bóg wyznaczył mu pewną melodię, jest czymś absolutnie koniecznym, że musiał albo pokazać mu jej zapis, albo umieścić ją w jego pamięci, albo też tak pokierować jego mięśniami, by zgodnie z prawami mechaniki z ciała zwierzęcia wydobywały się po kolei tony dokładnie odpowiadające tej melodii. Bez tego nie możemy pojąć, jak to zwierzę mogłoby kiedykolwiek wydobywać z siebie kolejne dźwięki ustalonej przez Boga partytury. Zastosujmy analogiczny sposób myślenia do ludzkiej duszy. Leibniz twierdzi nie tylko, że otrzymała ona zdolność ciągłego wzbudzania w sobie myśli, ale także, iż zdolność tworzenia całego ciągu myśli, który odpowiada ciągłym zmianom w maszynie jego ciała. Ów porządek myśli byłby tym samym, co zapis melodii wyznaczonej przez Boga wspomnianemu powyżej muzykalnemu zwierzęciu. Czy po to, aby w każdym momencie zmienić jego percepcje czy modyfikacje w sposób odpowiadający zapisowi kolejnych myśli, dusza ta nie musiałaby znać kolejnych nut i aktualnie o nich myśleć? Tymczasem doświadczenie wskazuje, że nic o nich nie wie. Czy nie było konieczne choćby to, że skoro nie ma takiej wiedzy, musiałaby istnieć wielość poszczególnych instrumentów (*instruments*), z których każdy byłby przyczyną konieczną takiej a nie innej myśli? Czy nie musiałyby być rozmieszczone w ten sposób, że każdy z nich uruchamiałby się w odpowiednim porządku po innym, zgodnie z przedustawną korespondencją pomiędzy zmianami w maszynie ciała a myślami w duszy? Tymczasem jest czymś całkowicie pewnym, że niematerialna, prosta i niepodzielna substancja nie może składać się z nieprzeliczonej wielości instrumentów rozlokowanych jeden po drugim zgodnie ze wspomnianym układem myśli. Dlatego też nie jest możliwe, aby dusza ludzka mogła urzeczywistnić owo prawo.

Leibniz zakłada, że dusza nie zna dokładnie swych przyszłych percepcji, lecz że

postrzega je w sposób niewyraźny i że w każdej substancji są ślady wszystkiego, co jej się przytrafiło i wszystkiego, co jeszcze ją spotka⁹⁶, jednak ich nieskończona wielość uniemożliwia ich rozróżnienie. (...) Obecny stan *każdej substancji jest naturalną konsekwencją jej stanu wcześniejszego*. (...) Dusza, pomimo swej prostoty, zawsze posiada doznanie będące połączeniem w danym momencie kilku postrzeżeń, co odpowiada naszemu celowi tak samo, jak gdyby składało się ono, niczym maszyna, z kilku części. Każda poprzednia percepcja wpływa w pewien sposób na tę, która po niej następuje, zgodnie z prawem porządku postrzegania, tak samo jak to ma miejsce w przypadku ruchu (...). Ponieważ postrzeżenia, które znajdują się razem w tym samym czasie w jednej duszy, zawierają niezliczoną ilość drobnych, nieodróżnialnych doznań, które mogą ukazać się dopiero potem, nie możemy dziwić się z powodu nieskończonej różnorodności, która może z czasem z nich wynikać. Wszystko to jest jedynie konsekwencją tego, że dusza musi

⁹⁶ Tego właśnie w przypadku niepodzielnej, prostej i niematerialnej substancji nie można pojąć.

wyrażać wszystko to, co dzieje się i co dopiero będzie się z nią dziać, a także w pewien sposób to, co dzieje się we wszystkich innych ciałach ze względu na połączenie i związek wzajemny wszystkich części świata⁹⁷.

Nie mogę na to odpowiedzieć zbyt wiele. Powiem tylko, że założenie to, gdy zostanie dopracowane we wszystkich szczegółach, rzeczywiście usunie wszelkie trudności. Dzięki wnikliwości swego wielkiego geniuszu, Leibniz doskonale zrozumiał wielkość i moc tego zarzutu oraz to, gdzie powinno szukać się lekarstwa na tę zasadniczą przeszkodę. Jestem przekonany, że usunie on wszelkie niedoskonałości swojej teorii oraz że przekaże nam kilka celnych uwag na temat natury duchów. Nikt tak jak on nie potrafi poruszać się skuteczniej i pewniej po świecie inteligibilnym. Jestem przekonany, że jego piękne wyjaśnienia sprawią, że znikną wszystkie wątpliwości, które dotąd przychodziły mi do głowy i że rzetelnie rozwiąże moje trudności tak, jak trudności Dom Francois Lami. Te nadzieje pozwalają mi śmiało stwierdzić, że jego teorię winno się uznawać za ważną zdobycz i nie są to jedynie pochlebstwa.

Nie będzie wielkim problemem, jeśli zamiast kartezjańskiego założenia istnienia jednego tylko ogólnego prawa jedności wszystkich dusz (*les esprits*) z ciałami, przyjmiemy za Leibnizem, że dla każdej poszczególnej duszy (*l'esprit*) Bóg ustanawia osobne prawo. Wydaje się to wynikać z tego, że pod względem swej pierwotnej natury (*constitution*) wszystkie dusze są gatunkowo od siebie różne⁹⁸. Czyż tomiści nie powiadają, że zgodnie z naturą aniołów jest tak wiele ich gatunków, jak indywiduów?

Przeł. Adam Grzebiński, Kinga Kaśkiewicz, Anna Markwart i Translatorium IF UMK

⁹⁷ [Bayle nie podaje źródła tego cytatu].

⁹⁸ Nie znajdziemy dwojga ludzi, którzy mieliby takie same myśli nie tylko przez miesiąc, ale nawet dwie minuty. Myślenie musi zatem mieć swą odrębną zasadę i jednostkową naturę w każdym pojedyńczym człowieku.