

MARTA ŁAGOSZ

TORUŃ, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1466-1320

E-MAIL: LAGOSZMARTA@GMAIL.COM

Zwierzę-maszyna w koncepcji René Descartes'a

Przede wszystkim oczywiste jest, że w ciałach zwierząt, tak samo jak w naszych, znajdują się kości, nerwy, mięśnie, krew, tchnienia życiowe i pozostałe organa tak przysposobione, aby mogły same, bez żadnego myślenia, powodować wszelkie ruchy, które obserwujemy u zwierząt.

René Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*

W filozofii René Descartes'a różnica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem sprowadza się do faktu *bezmyślności* tych drugich, w związku z czym są one pozbawione uczuć lub namiętności takich jak nasze. Chociaż Descartes nie zaprzecza, że zwierzęta mają wrażenia, te bowiem zależą tylko i wyłącznie od budowy oraz rozmieszczenia organów, to jednak rutynowo twierdzi się, że brak uczuć takich jak nasze oznacza brak jakiegokolwiek zdolności do odczuwania, a stwierdzenie głoszące, że zwierzęta „mają wrażenia, o ile zależą one od ciała”, oznacza niemożność ich doznawania. Stąd w klasycznych odczytaniach koncepcji zwierzęcia-maszyny mamy do czynienia z takim opisem

dwóch porządków – myśli i ciała – w którym zwierzęta zostają sprowadzone nie tylko do bezdusznych, ale i nieodczuwających mechanizmów¹. Niniejszy tekst wskazuje na możliwość przewyciężenia owej powierzchownej interpretacji, a także na jej przyczyny. Są nimi, po pierwsze, instrumentalne odczytywanie koncepcji Descartes'a w sposób mający uwypuklić własne poglądy komentatorów, po drugie, niejednoznaczność i złożoność stanowiska Kartezjańskiego, starającego się pogodzić metafizyczny dualizm z analizą procesu postrzegania i odczuwania.

1. Kartezjańska koncepcja maszyny zwierzęcej i jej interpretacje

Zdaniem Katherine Morris błąd w pojmowaniu koncepcji zwierzęcia-maszyny polega na odmówieniu zwierzętom możliwości nie tylko myślenia, ale też odczuwania, z czego mogłoby wynikać, że to ostatnie jest rodzajem operacji intelektualnych². Wedle tej badaczki powody owego nieporozumienia są złożone i wiążą się m.in. ze zmianą w rozumieniu wielu centralnych pojęć (np. myślenia czy świadomości) w czasach współczesnych. Istotny w tym kontekście jest również silny wpływ myślenia empirystycznego, który przeciwstawia się uznaniu i właściwemu rozumieniu twierdzeń wysuniętych na podstawie prawd metafizycznych, a wreszcie powszechna skłonność do tego, żeby w uprawianiu filozofii oddzielić filozofię umysłu od teologii, etyki i metafizyki. Wszystko to sprawiło, że w XX-wiecznych pracach na temat koncepcji zwierzęcia-automatu znaleźć można wyraźne i daleko idące zmiany w jej pojmowaniu w stosunku do idei głoszonych przez Descartes'a³. Zdaniem Morris wielu anglosaskich krytyków usuwa z niej różnice między odczuciami (tradycyjnie przypisywanymi wrażliwej duszy) a racjonalnością (łączoną

¹ Katherine Morris, „Bêtes-machine”, w: Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton, *Descartes' Natural Philosophy* (London: Routledge, 2011), 406.

² Katherine Morris podaje przykłady prac, w których owe błędy interpretacyjne się pojawiają: Anthony Kenny, „Descartes for Beginners”, w: *The Heritage of Wisdom* (Oxford: John Wiley and Sons Ltd, 1987), 119. Cf. też Bernard Williams, *Descartes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), 282 i nast.; Margaret Dauber Wilson, „Animal Ideas”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 69 (1995): 7–25.

³ Morris, *Bêtes-machines*, 401.

z rozumną duszą), wprowadzając w ich miejsce jeden termin – świadomość. Przykładu takiej interpretacji dostarcza także znana praca *Błąd Kartezjusza* współczesnego neurologa Antonia Damasia. „Kartezjusz wyobrażał sobie myślenie jako aktywność całkowicie odseparowaną od ciała – czytany tam – wprowadzając podział na »rzecz myślącą« (*res cogitans*) oraz oddzielone od niej »niemyślące ciało«, które jest jej pewnym rozszerzeniem czy sterowanym przez nią mechanizmem (*res extensa*)”⁴. Wydaje się, że uproszczony obraz koncepcji Descartes'a służy Damasiowi do lepszego zaprezentowania własnego stanowiska sprzeciwiającego się takiemu dualizmowi.

Podobnie „pragmatyczny” stosunek do omawianej koncepcji odnajdujemy u obrońców praw zwierząt, dla których stanowi ona źródło przedmiotowego i okrutnego traktowania innych niż człowiek stworzeń. John Cottingham podsumowuje to następująco: zgodnie z taką interpretacją Descartes skonstruował „potworną” tezę, która głosi, że zwierzęta są pozbawione zdolności odczuwania. Ten pogląd jest powtarzany przez przedstawicieli obrońców praw zwierząt przedstawiających Descartes'a jako złoczyńcę, który twierdzi, że w momencie, kiedy zwierzę jest kopane lub bite, tak naprawdę zachowuje się tak, *jak gdyby* odczuwało ból, w rzeczywistości wcale go nie doświadcza. Podstawą tej szeroko akceptowanej interpretacji miałyby być słynna doktryna maszyny zwierzęcej, potępiona jako ponury przedsmak czasów, w których naturę pojmowano w sposób mechanicystyczny, i jako wynik zerwania życzliwej więzi od stuleci łączącej ludzi ze zwierzętami⁵. Rzeczywiście, taki sąd można znaleźć w pracach zwolenników obrony zwierząt. Przykładowo Peter Singer w *Wyzwoleniu zwierząt* oskarża Descartes'a o stwierdzenie, że zwierzęta „są tylko maszynami, automatami. Nie doświadczają ani przyjemności, ani bólu, ani w ogóle niczego. Mogą piszczeć kaleczone nożem, mogą wic się, by uniknąć kontaktu z rozpalonym żelazem, nie znaczy to jednak wcale, że odczuwają wtedy ból. Rządzą nimi te same prawa, co ruchem zegara, a jeśli ich działanie jest bardziej skomplikowane, to tylko dlatego, że zegar jest tworem człowieka, one zaś są nieskończenie bardziej złożonymi

⁴ Antonio R. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, przeł. Maciej Karpiński (Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1994), 276.

⁵ John Cottingham, „A Brute to the Brutes?: Descartes' Treatment of Animals”, w: *Cartesian Reflections Essays on Descartes's Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2008), 163.

mechanizmami – dziełem Boga⁶. Podobne uproszczenie można odnaleźć także w polskiej literaturze przedmiotu. Barbara Grabowska w artykule *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i jej konsekwencje* słusznie stwierdza, że zwierzęta mogą odbierać wrażenia zmysłowe tylko na poziomie cielesnym. Wnioski, jakie wyciąga badaczka, są jednak błędne: „Mogą na nie reagować na zasadzie automatu, ale nie są w stanie ich chociażby ocenić jako przyjemnych bądź nieprzyjemnych. Dlatego zwierzę nie cierpi. Jeśli wykonuje jakieś ruchy w celu np. ucieczki od źródła bólu, to nie są one efektem chęci uniknięcia cierpienia, lecz wynikają z jego »zaprogramowania« w taki sposób, aby nie ulegało szybkiemu zniszczeniu⁷. Na podstawie faktu, że Descartes stwierdza, iż u zwierząt występują te same ruchy tchnień życiowych, które u człowieka doprowadzają do powstania uczucia i są odpowiedzialne za funkcjonowanie wyobraźni, Grabowska stwierdza, że zwierzęta nie czują i nie cierpią, a także nie posiadają żadnych uczuć. Pierwsza część tego stwierdzenia jest nieuzasadniona, natomiast druga jest prawdą, ale wymaga doprecyzowania, że chodzi o pojęcie uczucia w ściśle określonym znaczeniu, które jest odmienne od potocznego rozumienia tego słowa. Według Descartes’a zwierzę doznaje, czyli odczuwa wrażenia (fr. *sensation*, łac. *sensus*), jednak słowo „uczucie” (fr. *passion*, łac. *passio*) rezerwuje on tylko na opisanie funkcjonowania człowieka; oznacza ono myśl (fr. *penseé*, łac. *cogitatio*) i jest dane od Boga po to, aby człowiek za jego pomocą mógł sterować swymi uczynkami i dokonywać właściwego wyboru między dobrem a złem. Zarówno kwestie terminologiczne związane z funkcjonowaniem XVII-wiecznej łaciny i języka francuskiego, jak i wielopłaszczyznowość Kartezjańskich dociekań, w których opisowi natury towarzyszą pewne przesłanki metafizyczne i teologiczne, sprawiają, że kwestia interpretacji stanowiska autora *Medytacji* przestaje być tak oczywista, jak oczywista jest dla tych współczesnych komentatorów, wykorzystujących powierzchowną jego znajomość do obrony głoszonych przez siebie tez. Dlatego też, jak wskazuje wspomniany Cottingham, powinno się najpierw ustalić, co Descartes rzeczywiście powiedział, do czego się domyśl-

⁶ Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004), 114.

⁷ Barbara Grabowska, „Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i jej konsekwencje”, *Filo-Sofija* 17 (2012): 43.

nie zobowiązał, o czym nie mówił, a w jakich kwestiach nawet nie sugerował danego stwierdzenia⁸.

Wedle Kartezjańskiej koncepcji zwierzęcia-maszyny (*bête-machine*) zwierzęta, podobnie jak inne stworzenia, są ożywionymi maszynami, których funkcjonowanie zależy tylko i wyłącznie od budowy i funkcji organów, a prawa, którymi rządzą się procesy zachodzące w ich obrębie, są prawami natury, dającymi się *de facto* sprowadzić do zasad ruchu w obrębie materii.

Według Andrzeja Bednarczyka owa maszyna jest „układem mechaniczno-ciepłno-pneumatyczno-hydraulicznym”⁹. Na całą konstrukcję składają się przemieszczające się względem siebie elementy stałe, pierwotnym źródłem energii dla całego organizmu jest zaś przyrodzone ciepło. W sercu jest ono zmieniane w energię mechaniczną, która jest zużywana m.in. na wprawienie w ruch krwi i za jej pomocą odżywianie całego organizmu. Bednarczyk posługuje się porównaniem do maszyny parowej, w której dzięki ogrzewaniu wody wytwarza się podnosząca tłoki para, potem następuje jej schłodzenie i powrót do stanu wyjściowego. U Descartes'a wodą byłaby krew, kotłem – serce, energią – tchnienia życiowe, a funkcje chłodnicy pełniłyby płuca¹⁰. Istotne jest to, że człowiek – a zasadniczo: ludzkie ciało – jest dla Descartes'a taką samą maszyną jak ciało zwierzęce.

W odróżnieniu od ludzi zwierzęta są jednak pozbawione duszy, a co za tym idzie świadomości. Cała ich egzystencja zawiera się więc w *res extensa* i wszystkie jej aspekty należą do tej świata fizycznego. Dowodzi tego następujący fragment *Rozprawy o metodzie*:

Nie wyda się zgoła dziwnym, skoro zechcemy pamiętać, ile rozmaitych automatów, czyli poruszających się maszyn, przemyślność ludzka umie wykonać, używając jeno niewielu składników, w porównaniu do wielkiej ilości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych części, jakie są w ciele każdego zwierzęcia. Trzeba nam uważać to ciało jako maszynę, która, jako uczyniona rękami Boga, jest bez porównania lepiej obmyślona i zawiera w sobie ruchy

⁸ Cottingham, *A brute to the brutes?: Descartes' Treatment of Animals*, 163.

⁹ Andrzej Bednarczyk, „Wstęp”, w: René Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989), XIX.

¹⁰ Tamże.

bardziej godne podziwienia, niż jakikolwiek przyrząd stworzony przez człowieka¹¹.

Określenie „zwierzę-maszyna” nie tyle odnosi się do bezpośrednio obserwowanego funkcjonowania żywego organizmu, ile stanowi pewien model opisu procesów fizjologicznych¹². Określenie to może także wprowadzać w błąd przez to, że sugeruje, iż chodzi tylko o zwierzęta, gdy tymczasem mechaniczna fizjologia Descartes’a znajduje zastosowanie w przypadku zarówno zwierząt, jak i ludzi. Oczywiście człowiek w odróżnieniu od zwierząt posiada także duszę, która decyduje o jego wyjątkowości spośród innych istot żywych¹³.

2. Dusza i jej namiętności

Od ciała zależą wszystkie te czynności, które jak pisze Descartes zachodzą „w zupełnie bezdusznych ciałach”¹⁴, są to zatem wszystkie ruchy, o ile nie wywołuje ich sama dusza mocą woli. Należy zaznaczyć, że kiedy Descartes pisze o ruchu, ma na myśli nie tylko poruszanie się, ale także wszystko to, co jest wywoływane za pomocą ruchu tchnień życiowych, a więc poza pracą układu mięśniowego również działanie układu nerwowego, postrzeganie za pomocą narządów zmysłów jakości (wielkość, kształt, odległość), odczuwanie wrażeń pochodzących od przedmiotów zewnętrznych (barwy, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło, zimno) i tych pochodzących z wewnątrz ciała (ból, głód, pragnienie), ale także instynkty i nastroje. Od duszy zależą wszystkie rodzaje myśli, Descartes wyróżnia wśród nich dwa rodzaje, jedne nazywa czynnościami, inaczej działaniami duszy, drugie jej doznaniem. Czynnościami duszy są wszelkie jej chęci, są to myśli pochodzące bezpośrednio od

¹¹ René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Tadeusz Żeleński (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004), 29.

¹² Stephen Gaukroger, „The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes”, w: Gaukroger, Schuster, Sutton, *Descartes' Natural Philosophy* 386–387.

¹³ Cottingham, *A brute to the brutes?: Descartes' Treatment of Animals*, 165.

¹⁴ René Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. Ludwik Chmaj (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986), 66.

duszy i zależą tylko od niej. W ten sposób Descartes pisze o tym w *Medytacji II*: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”¹⁵. Wyobrażenia i uczucia są zaliczane do doznań i są spostrzeżeniami duszy, jednak zawsze mają swoje źródło w przedmiotach zewnętrznych (doznania zewnętrzne) bądź w ciele (doznania wewnętrzne)¹⁶. Na czym zatem polega władza duszy nad ciałem? W *Namiętnościach duszy* (1649) Descartes wyjaśnia: „Wszelkie zaś działanie duszy polega na tym, że już samo to, że ona chce czegoś, sprawia, iż mały gruczoł, z którym jest ściśle złączona, porusza się w sposób odpowiedni, by wywołać skutek odpowiadający owej woli”¹⁷. Zatem na duszę działają sygnały płynące z ciała, ale także ona sama za pomocą woli może sterować ciałem-maszyną.

Dusza jest powiązana z ciałem poprzez to, że ma swoją „siedzibę” w szyszynce (*conarium*), małym gruczole znajdującym się w mózgu. Descartes nazywa go gruczolem H, lokalizuje wewnątrz kory mózgowej i stwierdza, że jest luźno zawieszony na naczyniach krwionośnych. W jaki sposób jednak dusza oddziałuje na ciało za pośrednictwem szyszynki? Odbywa się to za sprawą tchnień życiowych, nerwów, a nawet krwi, która bierze udział w transporcie cząstek tchnień po całym organizmie. Ponieważ gruczoł ten jest zawieszony na naczyniach krwionośnych, reaguje nawet na najmniejsze zmiany, niczym wahadełko. Błędem jest jednak stwierdzenie, że dusza połączona jest tylko z szyszynką, albowiem poprzez nią jest zjednoczona z całym ciałem. Nie oznacza to jednak, że istnieje związek z rozciągłością czy innymi właściwościami materii, z której składa się ciało. Powiązana jest z całością organizmu o tyle, o ile stanowi on integralną całość.

Istotę tego powiązania Descartes stara się przedstawić w *Namiętnościach duszy*, wskazując na „dwie zasady, które można nazwać zasadą przynależności substancjalnej oraz zasadą przyczynowości: namiętności należą do duszy i tylko do duszy, są modyfikacjami jej substancji, są myślami. Ale nie są spowodowane przez duszę, są one w duszy tym, co jest spowodowane przez

¹⁵ Tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii: Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi późniejsze. Rozmowa z Burmanem*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 51.

¹⁶ Tegoż, *Namiętności duszy*, 76–77.

¹⁷ Tamże, 90.

ciało”¹⁸. Dlatego też namiętności (fr. *passions*, łac. *passionis*) są przez Descartes’a zaliczane do doznań (*sentiments*) zależnych od ruchów tchnień życiowych, jednak są ich szczególnym rodzajem. Powstają wtedy, kiedy w efekcie zjednoczenia z ciałem dusza owe doznania spostrzega (*sentir*), są więc przez filozofa nazywane także spostrzeżeniami. Descartes szczegółowo określa, jaki rodzaj doznania ma na myśli. Dzieli je na zewnętrzne (zależne od pięciu zmysłów), odnoszące się do przedmiotów zewnętrznych, takie jak zapachy, dźwięki, barwy, oraz wewnętrzne, wśród których istnieją te związane z naszym ciałem (głód, pragnienie, ból), te pochodzące tylko od duszy (chęci, wyobrażenia) oraz uczucia (*passions*) będące efektem zjednoczenia ciała i duszy. W tym przypadku umysł jedynie odbiera wrażenia, a źródło i przyczyna uczuć zawsze tkwią w ciele, wywoływane przez ruch tchnień życiowych. Jest to możliwe dzięki zespoleniu sfery duchowej i materialnej¹⁹. W *Listach do księżniczki Elżbiety* czytamy, że aby zrozumieć relację duszy i ciała, trzeba odwołać się do oczywistości zmysłowej i do tego, co wprost przeżywane. Podobne zalecenia znaleźć możemy w *Rozmowie z Burmanem*. Na pytanie: „Lecz jak się to dzieć może i w jaki sposób ciało może oddziaływać na duszę i na odwrót, skoro mają całkowicie różną naturę?” Descartes odpowiada: „To najtrudniej wyjaśnić, ale wystarczy tu doświadczenie, tak tutaj jasne, że żadną miarą nie można zaprzeczyć; ujawnia się to np. wyraźnie, jeśli idzie o uczucia”²⁰.

3. Wrażenia zmysłowe u zwierząt w koncepcji Descartes’a

W czasach Descartes’a poznanie percepcyjne, za które odpowiedzialne są organy zmysłu zewnętrznego, zmysł wspólny, pamięć i wyobrażenia, tradycyjnie interpretowano w kategoriach cielesnych, przy czym szczegółowo

¹⁸ Ferdinand Alquié, *Kartezjusz*, przeł. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989), 144.

¹⁹ Descartes, *Namiętności duszy*, 82–83.

²⁰ Tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 470.

podawano ich lokalizację w obrębie mózgu²¹. Descartes pragnie wykazać, że wszystkie procesy zachodzące wewnątrz ciała, w tym niektóre operacje poznawcze, można interpretować w sposób całkowicie mechaniczny, pozostając w zgodzie z przyjętymi wcześniej zasadami filozofii przyrody. Jednakże opisując zachodzące u zwierząt procesy poznawcze, francuski myśliciel nie twierdzi, że w ich przypadku mamy do czynienia jedynie z procesem mechanicznym, nie uważa także, że w ich przypadku nie zachodzą żadne akty poznawcze.

Przykładem może być złożoność procesu widzenia. Składa się nań szereg elementów: reakcja na bodziec, reprezentacja wizualna oraz sąd percepcyjny. W pierwszym przypadku części ciała (maszyny zwierzęcej) reagują w sposób adekwatny do bodźca, w drugim mamy do czynienia z reprezentacją wizualną, przez Descartes'a nazywaną obrazem (*idée*) przedmiotu lub stanu rzeczy wywołującego reakcję na bodziec; powstaje ona na powierzchni mózgu, a konkretnie na szyszynce. Wreszcie sąd percepcyjny oznacza zdolność do refleksji i dokonania osądu np. o aktualności danej reprezentacji. Tylko tę ostatnią zdolność Descartes przypisuje wyłącznie istotom ludzkim, stwierdzając, że wymaga ona posiadania umysłu – rozumnej duszy. Pozostałe dwie władze są właściwe także zwierzętom. Można byłoby założyć, że zwierzęta-automaty są w stanie reagować bezpośrednio na działanie światła, nawet jeśli nie posiadałyby żadnej zdolności widzenia, tak jak maszyny, jednak sprzeciwiłoby się w ten sposób intencjom Descartes'a²². W rozprawie *Człowiek* czytamy na temat roli mózgu:

Otóż między owymi rysunkami nie należy umieszczać tych rysunków, które się odciskają w narządach służących zmysłom zewnętrznym, ani tych z we-

²¹ Zmysł wspólny (łac. *sensus communis*), zdolność łączenia i zawierania wszystkich odnoszących się do psychiki wrażeń, centralny zmysł nadrzędny, był tradycyjnie lokalizowany w obrębie określonego narządu w ciele i wraz z nim zwany *sensorium commune*. Sensorium przez Arystotelesa było lokalizowane w sercu, później nazywane siedzibą duszy i umiejscawiane w mózgu, a dokładniej w określonych jego strukturach (np. w szyszynce, komorach mózgowych, ciele modzelowatym, moście Varola, rdzeniu przedłużonym, środku półkuli mózgowych). Zob. Bednarczyk, „Przypisy” [do:] Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, 165.

²² Gaukroger, *The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes*, 394.

wewnętrznej powierzchni mózgu, lecz jedynie rysunki, które powstają z wylatujących tchnień gruczołu H, gdzie się znajduje siedlisko wyobraźni (*imagination*) i zmysłu wspólnego. Powinny być one traktowane jako obrazy, tj. jako kształty lub podobizny, która dusza rozumna będzie kontemplować, gdy tylko – połączona z ową maszyną – zacznie sobie wyobrażać (*imaginer*) lub zacznie postrzegać (*sentir*) jakiś przedmiot²³.

Wskazuje to na fakt, że w szyszynce obecne są reprezentacje (*ideé*), a więc nie można również odmówić zwierzętom możliwości odbioru bodźców zmysłowych (obrazów, dźwięków, kolorów, zapachów, bodźców dotykowych), odczuwania wrażeń (ból, głodu, pragnienia), a także zdolności pamiętania i przypominania sobie. Descartes dopuszcza istnienie reprezentacji przedmiotów w zwierzęcych automatach, jednak nie wyjaśnia precyzyjnie, jak zwierzęta miałyby uchwytywać treść tych reprezentacji, skoro nie mogą być ich świadome i w przeciwieństwie do ludzi nie mogą wydawać sądów o ich prawdziwości²⁴. Tak czy inaczej zachowanie zwierzęcych automatów świadczy o tym, że posiadają zdolność doznawania i reagują na różnego rodzaju bodźce. Innymi słowy, ich zachowanie wskazuje na to, że są istotami doznającymi, ale nie mają świadomości własnych stanów. Nie mogą wydawać sądów dotyczących ich treści, są dosłownie „bezmyślne”, ale właśnie tylko jako takie dają się ująć w kategoriach mechanistycznej fizjologii²⁵.

Jak wskazuje Stephen Gaukroger w artykule *The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes*, w ramach koncepcji Descartes'a należy odróżnić pytanie o to, *jak* działają narządy zmysłów, i o to, *dla czego* działają w taki, a nie inny sposób. Bóg będący jedyną ostateczną przyczyną, dał automatom narządy zmysłów, dzięki którym są one w stanie odczuwać wrażenia. Jeśli jednak nie rozważa się automatu jako ciała zwierzęcego czy ludzkiej maszyny, ale jako część tego, co Descartes nazywa zjednoczeniem duszy i ciała²⁶, zasadne staje się pytanie o celowość doświadczenia zmysłowego. Istoty ludzkie są w stanie poddać namysłowi treści swoich reprezentacji oraz wydawać na ich temat sądy, w rezultacie czego natura

²³ Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, 49.

²⁴ Gaukroger, *The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes*, 395.

²⁵ Tamże, 396.

²⁶ Zob. Descartes, *Namiętności duszy*, 83.

percepcji ulega przekształceniu. W przeciwieństwie do doznań automatów ludzką percepcję można rozpatrywać w kategoriach jej celowości. Celowość ta pojawia się w koncepcji Descartes'a dopiero w związku z obecnością świadomości i inteligencji.

4. Mowa, myślenie i świadomość

Co prawda zdaniem Descartes'a można stworzyć pojęcie na tyle przemyślnie skonstruowanego automatu, że wzięty byłby za zwierzę, jednak możliwości takiej imitacji kończą się w przypadku chęci naśladowania człowieka. Na przeszkodzie staje bowiem zdolność mowy, świadectwo myślenia. Automaty człowieka – ze względu na potencjalnie nieskończoną moc tworzenia wypowiedzi i otwartość ludzkiego języka²⁷. Zdaniem Descartes'a świadczy to, że zwierzęta nie myślą, nie mają rozumu i nie posiadają racjonalnej duszy²⁸.

Cottingham słusznie zauważa, że pojęcie myślenia w koncepcji Descartes'a wymaga doprecyzowania. Czy nie mamy bowiem u niego do czynienia z myśleniem (*cogito, penser*) w szerokim sensie zawierającym uczucia i emocje? Warto przy tym zauważyć, że Descartes pojęcie *cogitatio* rozumiał bardzo szeroko. W liście do Marina Mersenne'a z maja 1637 roku autor *Medytacji* sprostowuje jego błędny wniosek stwierdzający, że „jeżeli naturą człowieka jest samo myślenie, przeto nie posiada on woli”²⁹, wyjaśniając, iż wola jest sposobem myślenia. Dalej tłumaczy, że *cogitatio* oznacza nie tylko, że możemy rozmyślać i chcieć, ale pojęcie to obejmuje wszystkie czynności duszy. Tym samym uczucia oraz widzenie i słyszenie są wyraźnie zaliczone do operacji duszy.

Dalsza analiza jednak jasno pokazuje, że sprawa nie jest taka prosta. Niektórzy z oponentów Descartes'a próbowali tłumaczyć *cogitatio* po prostu jako doświadczenie. Kiedy dyskutowano na temat tego, czy „widzę, więc jestem” mogłoby z powodzeniem zastąpić „myślę, więc jestem”, Descartes odpowia-

²⁷ Descartes, *Rozprawa o metodzie*, 29–30.

²⁸ Cottingham, *A brute to the brutes?: Descartes' Treatment of Animals*, 166–167.

²⁹ Descartes, „List do Marsenne'a z maja 1637 roku”, [w:] Alquie, *Kartezjusz*, 230.

dał twierdząco, wyjaśniając, że chodzi o widzenie w sensie zmysłu wewnętrznego, świadomości widzenia odnoszącej się do umysłu, który sam odczuwa lub myśli, że widzi. Nie jest zatem prawdą, że myślenie obejmuje same wyłącznie doznania i uczucia, ponieważ w rzeczywistości chodzi przede wszystkim o ich ujrzanie, które zależy od angażowania się refleksyjności. Filozof nazywa ją *conscientia*, czyli samoświadome dostrzeżenie przez umysł³⁰. Potwierdzają to jego wypowiedzi o języku. Kiedy stwierdza, że zwierzęta nie mają prawdziwego języka, uznaje za oczywiste, że zwierzęta również nie myślą, jednak używa słowa „myślenie” w ściśle określonym znaczeniu.

Descartes, podobnie jak większość mu współczesnych autorów, uważał, że zwierzęta nie są w stanie używać języka w sposób porównywalny do ludzkiej komunikacji. Aby zrozumieć, jakie były powody takiego stanowiska, trzeba uważnie przyrzeć się pojęciowym ramom jego koncepcji. Powszechne w późnorennesansowej Europie było rozumienie mowy w kategoriach stoickich; wedle nich składa się ona z dwóch komplementarnych i jednakowo niezbędnych składników: wewnętrznej mowy rozumu (*logos endiatheos*) oraz zewnętrznej mowy głosu (*logos prophorikos*)³¹. Descartes przyjmuje ów pogląd; w *Rozprawie o metodzie* pisze: „Widzimy, iż sroki i papugi mogą wymawiać słowa tak jak i my, a wszelako nie mogą mówić jak my, to znaczy objawiając, iż myślą to, co mówią”³². Przyznaje zatem, że zwierzęta potrafią używać głosu (mowy zewnętrznej), jednak nie potrafią formułować myśli (nie posiadają mowy wewnętrznej), nie wyrażają za jej pomocą idei zawartych w rozumie, tak jak człowiek. Posługiwanie się przez zwierzęta mową zewnętrzną Descartes wyjaśnia tak, jak inni współcześni mu filozofowie³³, wskazując na wyrażanie przez nie stanów emocjonalnych.

³⁰ Cottingham, *A brute to the brutes?: Descartes' Treatment of Animals*, 167–168.

³¹ Richard W. Serjeantson, “The Passions and Animal Language, 1540–1700”, *Journal of the History of Ideas* 62 (2001): 427.

³² Descartes, *Rozprawa o metodzie*, 30.

³³ Doktryna mówiąca o tym, że głosy zwierząt oznaczały ich namiętności, była popularna na początku XVII wieku i całkowicie zgodna z powszechnym poglądem odmawiającym zwierzętom jakiegokolwiek zdolności używania języka. Większość ówczesnych filozofów zgadzała się ze sobą w trzech podstawowych kwestiach, twierdzili, że zwierzęta są z natury niezdolne do używania mowy w sposób porównywalny z ludzkim, że swoich głosów używają w sposób naturalny, nie zaś na podstawie konwencji, że robią to po to, aby wyrazić swoje namiętności. Przykładowo Thomas Hobbes wyjaśnia, że powodem, dla którego głosy zwierząt oznaczają

Myślenie jest u Descartes'a nierozdzielne od zdolności do wydawania sądów, która podobnie jak powstrzymanie się od sądenia jest operacją wolicjonalną. Descartes podkreśla odrębność opisującego działanie ciała mechanizmu i przynależnej *res cogitans* wolnej woli, która jest także związana z moralną wolnością i moralną odpowiedzialnością. Wszak dusza rozumna jest nieśmiertelna, a jej moralne czyny będą ocenione w Dniu Sądu. U Descartes'a pojęcie myśli jest ściśle związane z pojęciem świadomości. W *Zasadach filozofii* wyjaśnia: „Bo gdy mówię: ja widzę, albo: ja chodzę, więc jestem, a mówiąc tak, mam na myśli widzenie lub chodzenie, wykonywane przez ciało, wniosek mój nie jest bezwzględnie pewny [...]. Lecz jeśli mam na myśli samo czucie, czy świadomość widzenia lub chodzenia, wtedy [wniosek] jest całkowicie pewny, ponieważ to dotyczy umysłu, który sam tylko czuje, czyli myśli, że widzi lub chodzi”³⁴. W odpowiedzi na zarzuty do *Medytacji V* powiada: „gdy na przykład podczas snu zdajemy sobie sprawę z tego, że śnimy, to to, że śnimy, jest wprawdzie dziełem wyobraźni, lecz to, iż zdajemy sobie sprawę z tego, że śnimy, jest dziełem samego intelektu”³⁵. Takie rozumowanie wywodzi się ze scholastycznej koncepcji świadomości (*conscientia*), według której myśl obejmuje sumienie, zdolność duszy rozumnej do refleksji nad działaniami moralnymi i moralnym charakterem. W tym znaczeniu zwierzęta nie mogą myśleć, bo nie mają wolnej woli, nie mogą zatem ponosić odpowiedzialności za swoje działania. Nie ma zatem sensu chwalenie automatów ani obwinianie ich za to, co robią, ponieważ wszystkie wykonywane przez nie ruchy zdeterminowane są przez funkcje, jakie pełnią ich ciała³⁶.

ich nadzieje, strach radość itp., a nie liczą się jako mowa, jest to, że wyrażane są nie przez wolę, ale przez naturalną konieczność. Zob. Serjeantson, *The Passions and Animal Language, 1540–1700*, 424–425.

³⁴ René Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. Izydora Dąmbska (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960), 31.

³⁵ Tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii: Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi późniejsze. Rozmowa z Burmanem*, 288.

³⁶ Morris, *Bêtes-machines*, 404.

5. Czy w ramach koncepcji zwierzęcia-maszyny Descartes'a zwierzęta czują?

W koncepcji Descartes'a pojęcia myśli, wolności, świadomości, posiadania rozumnej duszy i moralnej odpowiedzialności są ze sobą powiązane; ponadto filozof bardzo precyzyjnie posługuje się pojęciem uczucia. Jerzy Kopania w uwagach do tłumaczenia *Listów do księżniczki Elżbiety* podkreśla, że dla Descartes'a uczucia (*passions*) są czynnościami zależnymi tylko i wyłącznie od duszy i są jej modyfikacjami, czyli myślami. Nie mają one jednak charakteru czysto intelektualnego, lecz są doznaniem, które powstają w duszy na skutek oddziaływania na nią ciała³⁷. W *Namiętnościach duszy* Descartes podaje następującą definicję uczucia³⁸: „można je określić jako spostrzeżenia lub czucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”³⁹. W dalszej części filozof wyjaśnia, że spostrzeżenia są myślami, jednak niewyraźnymi i niejasnymi, bo powstałymi ze ścisłego związku duszy i ciała, pochodzą od przedmiotów zewnętrznych podobnie jak bodźce zmysłowe. Prawidłowe jest zatem stwierdzenie, że zwierzęta nie mają uczuć (*passions*), prawdą jest jednak także stwierdzenie, że zwierzętom można przypisać czucie (*affectio*) i odczuwanie wrażeń (*sentiment*).

Szczegółowe wyjaśnienia tej kwestii możemy znaleźć także w *Listach do księżniczki Elżbiety*. Autor *Medytacji* objaśnia, w jaki sposób rozumie powstawanie wrażeń w mózgu zwierząt. Píše, że jedne tworzą się „dzięki przedmiotom zewnętrznym poruszającym ich zmysły”, inne „dzięki wewnętrznemu rozłożeniu (narządów) ciała”, jeszcze inne wreszcie „dzięki przechowywanym w pamięci pozostałościom poprzednich wrażeń, albo dzięki aktywnościom tchnień”⁴⁰. Z owych wrażeń, które mają zarówno ludzie, jak i zwierzęta, tylko w duszy ludzkiej powstają uczucia:

³⁷ Jerzy Kopania, „Uwagi o tłumaczeniu”, w: René Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. Jerzy Kopania (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), XXV.

³⁸ W polskim przekładzie Ludwika Chmaja *passions* jest tłumaczone zamiennie jako uczucia lub namiętności.

³⁹ Descartes, *Namiętności duszy*, 82.

⁴⁰ Tegoż, *Listy do Księżniczki Elżbiety*, List XV z 6 października 1645, 61.

te wrażenia mają z kolei moc wzbudzić w duszy myśli, które nie zależą wcale od jej woli. Zgodnie z powyższym można określić ogólnie uczucia jako wszelkie myśli, które w ten właśnie sposób są wzbudzane w duszy bez współdziałania woli, a więc tym samym bez jakiegokolwiek działania samej duszy, jedynie dzięki samym wrażeniom w mózgu, albowiem wszystko, co nie jest działaniem (duszy), jest uczuciem⁴¹.

Różnicę pomiędzy odczuwaniem a uczuciem można ukazać na przykładzie bólu. Zdaniem Descartes'a w przypadku każdego mechanizmu odpowiedzialnego za odczuwanie fizycznego cierpienia (przez zwierzęta i ludzi) przyczyna jest taka sama: w mózgu powstają wrażenia zależne od przedmiotów zewnętrznych (gdy przyczyną bólu jest np. zranienie ostrym przedmiotem) bądź od wewnętrznego rozmieszczenia narządów (gdy mamy do czynienia z chorobą). U zwierzęcia na tym etapie tchnienia przekazują sygnały dalej do ciała i zwierzę reaguje na nie, piszcząc, skomląc lub kuląc się; jego ciało zostaje przeszyte bólem i nań reaguje, mamy do czynienia z rodzajem odruchu, jednak nie chodzi tylko o reakcję mięśni, ponieważ całym procesem steruje mózg poprzez tchnienia życiowe, a wrażenia przekazywane są poprzez układ nerwowy. U człowieka proces ten jest bardziej rozbudowany: tchnienia wprawiają w ruch szyszynkę i prowadzą do powstania w duszy uczuć. Zatem poza czysto fizyczną reakcją organizmu mamy do czynienia ze spostrzeżeniem owego wrażenia powstającego w mózgu, dusza jest świadoma bólu, dzięki temu człowiek potrafi określić jego źródło (np. zlokalizować odczucie bólu w ręce albo w nodze), a często także przyczynę (np. uderzenie, zranienie przez przedmiot). Człowiek nie kontroluje jednak za pomocą woli powstania tego uczucia w duszy, może jednak przynajmniej częściowo panować nad reakcją na owo uczucie, zwłaszcza wtedy, gdy nie jest ono bardzo silne.

Chociaż te dwa ostatnie aspekty odczuwania bólu dostępne są jedynie ludziom, odpowiadają bowiem trzeciemu ze wskazanych wcześniej składowych procesu postrzegania, nie oznacza to, że zwierzęta nie posiadają w ogóle zdolności uzmysławiania sobie wrażeń. Przywołajmy dwie wypowiedzi Descartes'a. W *Zarzutach i odpowiedziach późniejszych* odpowiada na argumenty Henry'ego More'a w sposób następujący:

⁴¹ Tamże.

Jednak ze wszystkich argumentów przemawiających za tym, że zwierzęta pozbawione są myślenia, najważniejszy jest, jak sądzę, następujący. W ramach tego samego gatunku jedne [zwierzęta] są bardziej sprawne od innych, nie inaczej jak to jest wśród ludzi, co możemy zaobserwować u koni czy u psów, z których jedne o wiele łatwiej niż inne przyswajają sobie to, czego ich uczymy. Ale choć wszystkie one z łatwością przekazują (*significant*) nam głosem lub ruchami ciała swoje naturalne popędy (*affectus*), takie jak gniew, strach, głód i podobne, to jednak nigdy dotąd nie zaobserwowano, aby jakieś zwierzę osiągnęło taką doskonałość, iżby posługiwało się rzeczywistą mową (*veraloquela*), to jest wskazywało słowem lub znakiem na coś, co może odnosić się do samego myślenia, nie zaś do naturalnego popędu⁴².

Natomiast w liście do Newcastle pisze:

Jeśli uczy się srokę odpowiadać „dzień dobry” swojej pani wówczas, gdy tylko ją ujrzy, to cała ta nauka polega najprawdopodobniej na tym, by wypowiedziane słowo stało się poruszeniem (*mouvement*) towarzyszącym niektórym namiętnościom (*passions*). Może to być, na przykład, poruszenie towarzyszące nadziei na otrzymanie pokarmu, jeśli tylko ptak ten był przyzwyczajany do tego, by otrzymać smakołyk w nagrodę za wypowiedziane słowo. Podobnie wszystkie działania i ruch psów, koni i małą są po prostu poruszeniami ich strachu, nadziei lub ich radości; wynika stąd, że mogą one czynić je, wcale nie myśląc [...]⁴³.

Używanie zwrotów takich jak „strach”, „nadzieja”, „radość” wydaje się dość niezwykle jak na filozofa, który twierdzi, że zwierzęta są pozbawione jakichkolwiek odczuć. Czy to możliwe, że Descartes wyraża się tak nieprecyzyjnie i metaforycznie? Wydaje się to mało prawdopodobne, zwłaszcza że zwroty te pochodzą z listów, które mają wyjaśnić i uściślić jego własnego poglądy.

⁴² Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 77.

⁴³ “Si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit; ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée”. Zob. Descartes, *List do Newcastle z 23 listopada 1646 roku*, cyt. za: J. Cottingham, *A brute to the brutes?: Descartes' Treatment of Animals*, 169.

Dalej w liście do More'a Descartes wyraźnie zaznacza, że rozdziela myśl od odczuwania wrażeń zmysłowych, i stwierdza, że odmawia zwierzętom tylko tego pierwszego: „Chciałbym jedynie zaznaczyć, że mówię o myśleniu, nie zaś o życiu czy doznawaniu zmysłowym; żadnemu zwierzęciu nie odmawiam bowiem [posiadania] życia, gdyż życie polega po prostu na ciepłe serca, jak też nie neguję [zdolności] doznawania zmysłowego, o ile zależy ona od organu cielesnego”⁴⁴.

6. Koncepcja zwierzęcia-maszyny jako doktryna metafizyczna

Morris stwierdza, że czasami sugeruje się, iż doktryna Descartes'a jest wynikiem pomyłki. Zgodnie z takim poglądem Descartes słusznie zauważył, że zwierzęta pozbawione są samoświadomości, jednak pochopnie nazbyt rozszerzył tę obserwację i zaprzeczył możliwości posiadania przez nie jakiegokolwiek świadomości. Takie stwierdzenie jest wynikiem uproszczonej interpretacji stanowiska francuskiego myśliciela. Często pojawiają się nieporozumienia związane z traktowaniem koncepcji Descartes'a jako doktryny empirycznej, gdy tymczasem mamy do czynienia z doktryną metafizyczną. Descartes nie mógł popierać tezy mówiącej o tym, że niektóre zachowania bądź procesy wymagają postulowania istnienia w ciele duszy czy też umysłu. Dla Descartes'a posiadanie bądź nieposiadanie duszy jest częścią natury lub istoty, a natura ta nie jest zdeterminowana empirycznie, lecz powiązana z pewnymi władzami czy zdolnościami; nie da się jednak w sposób prosty i jednoznaczny ustalić związku między tymi, które są przypisane do gatunku, a zachowaniem jednostki⁴⁵.

Zdaniem Cottinghama Descartes nie zdołał pozbyć się pewnej niejednoznaczności ze swojego sposobu myślenia o świadomości czy samoświadomości. Stwierdzenie, że jakieś stworzenie odczuwa ból (bądź np. złość czy radość) jest równoznaczne z przypisaniem mu pewnego stanu, jednak nie oznacza to refleksyjnej świadomości w pełnym tego słowa znaczeniu, tej, która jest od-

⁴⁴ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 61.

⁴⁵ Morris, *Bêtes-machines*, 406–407.

powiedziana za proces *cogitatio*. Descartes z pewnością jest zwolennikiem tezy, że zwierzęta nie mają samoświadomości, jednak kiedy uznaje zwierzęta za przynależne do *res extensa* i jednocześnie potwierdza, że mogą odczuwać głód, gniew czy ból, przyznaje im pewien rodzaj uzmysławiania stanów cielesnych, choć odmawia refleksyjności i samoświadomości. Wynikające z niej wspomniane na początku uproszczające odczytanie pojmowania przezeń zwierząt jest związane z podstawową trudnością metafizyki Descartes'a.

W księdze czwartej *Zasad filozofii*, dotyczącej ludzkich wrażeń i afektów, Descartes pisze, że kiedy słyszymy dobrą nowinę, odczuwamy intelektualną radość (jest to rodzaj uczucia pochodzącego od *cogitatio*, którego doświadczają prawdopodobnie tylko ludzie i anioły), o której stoicy mówili, że „przystoi ona nawet mędrcom”⁴⁶, a o której Descartes w *Namiętnościach duszy* pisze, że „powstaje w duszy z samej jej czynności, a którą można nazwać miłym wzruszeniem wywołanym w niej samej. Na tym to wzruszeniu polega uciecha z dobra, które jej rozum przedstawia jako jej własne”⁴⁷. Kiedy dobra wiadomość zostaje uchwycona przez wyobraźnię, tchnienia życiowe przepływają z mózgu do serca, które z kolei przekazuje więcej ruchu z powrotem do mózgu. W ten sposób powstaje uczucie radości zmysłowej (*laetitia animalis*), tym różniące się od intelektualnej, że wywołwana jest przez wrażenia mózgowie⁴⁸. Można by się spodziewać, że francuski filozof zaliczy radość do czysto mentalnych stanów, tymczasem wyróżnia on dwa rodzaje radości, z których drugi nieprzypadkowo nazywany jest przez niego przymiotnikiem *animalis*. Podkreśla w ten sposób, że odczuwanie tej emocji jest wspólne ludziom i zwierzętom i że w taki właśnie fizjologiczny sposób da się interpretować odczuwanie (*sentiment*) zwierząt. Wydaje się jednak, że Descartes jako konsekwentny dualista nie powinien użyć słowa „radość” (*laetitia*) w obydwu przypadkach. Jeśli uczucie radości należy do strefy *res cogitans* i jest stanem czysto mentalnym, nie może być jednocześnie *animalis*, i odwrotnie: jeśli coś jest zwierzęce, czyli jest przypisane do sfery *res extensa*, nie może jednocześnie być określone terminami, które sugerują odczuwanie jakichś stanów mentalnych. Być może prawdą jest, że Descartes dostrzegł trudności, które ro-

⁴⁶ Descartes, *Zasady filozofii*, 223.

⁴⁷ Tegoż, *Namiętności duszy*, 121.

⁴⁸ Tamże.

dził ścisły dualizm, jednak nie zmienił poglądów w tej kwestii do końca życia, tym samym zostawiając kwestię uczuć nie do końca rozwiązaną. Obrazują to rozważania zawarte w szóstej *Medytacji*:

Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, tobym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia, powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała⁴⁹.

Nie tylko zauważamy, że odczuwamy ból (żeglarz widzi, że jego statek jest uszkodzony), ale także prawdziwie czujemy ten ból – dochodzi zatem do przenikania dwóch sfer, które na płaszczyźnie metafizycznej miały być całkowicie odrębne. W *Rozmowie z Burmanem* znajdujemy następujące wyjaśnienie: „Skoro bowiem masz jasne pojęcie substancji cielesnej i równie jasne substancji myślącej, różnej od substancji cielesnej, której jest zaprzeczeniem, tak jak tamta jest zaprzeczeniem substancji myślącej, postąpiłbyś niewątpliwie wbrew własnemu rozumieniu i wprost zaiste absurdalnie, gdybyś mówił, że obie te rzeczy są jedną i tą samą substancją, skoro jasno je pojmujesz jako dwie substancje takie, że jedna nie tylko nie obejmuje drugiej, ale nadto jest jej zaprzeczeniem”⁵⁰. W *Listach do Regiusa* Descartes pisze też, że gdyby anioł (istota przynależna jedynie do *res cogitans*) znalazł się w naszym ciele, nie czułby tego, co my, a jedynie obserwowałby zmiany w układzie nerwowym. To pokazuje, że uczucia takie jak ból nie są wyłącznie stanami naszego umysłu, ale są raczej zmieszanymi percepcjami, które wynikają z prawdziwego zjednoczenia duszy z ciałem. Innymi słowy, uczucia związane są ze zwierzęcą stroną naszej natury i są efektem postulowanego połączenia *res cogitans* z *res extensa*. Jeśli w ten sposób Descartes pisze o ludzkich uczuciach, nic dziw-

⁴⁹ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 95–96.

⁵⁰ Tamże, 469–470.

nego, że trudno jest mu określić, w jaki sposób odczuwają zwierzęta. Ścisły dualizm wyklucza zdroworozsądkowe rozwiązania w tej kwestii⁵¹.

Trudność ta zdaniem Cottinghama sprawia, że w pismach Descartes'a obok dualizmu pojawia się także bardziej elastyczny model trialistyczny. W *Listach do księżniczki Elżbiety* Descartes opisuje człowieka w sposób następujący:

istnieją w nas pewne pojęcia pierwotne (*notions primitives*) [...] Pojęć tych jest niewiele; należą do nich najbardziej ogólne takie jak byt, liczba, trwanie [...]. Do ciała w szczególności stosuje się jedynie pojęcie rozciągłości, które pociąga za sobą pojęcia kształtu i ruchu, do duszy stosuje się jedynie pojęcie myślenia, w którym zawierają się ujęcia (*perceptions*) intelektu i skłonności woli; w końcu, do duszy i ciała razem stosuje się pojęcie ich jedności, od którego zależy pojęcie siły, którą posiada dusza, by poruszać ciało, i ciało, by oddziaływać na duszę, powodując jej doznania (*sentiments*) i uczucia (*passions*)⁵².

Korespondencja z królową Elżbietą nie jest tu wyjątkiem. W szóstych odpowiedziach na zarzuty Descartes naciskany przez Mersenne'a i innych zapewnia, że omówi w rozszerzony sposób zdolność postrzegania (*perception*) zmysłowego i utworzy analizę tego pojęcia nie w dwóch, ale w trzech stopniach odczuwania zmysłowego (*tres gradus in sensu*)⁵³. W *Medytacjach* pisze bowiem:

Abyśmy zdali sobie sprawę we właściwy sposób, jaka jest pewność spostrzeżenia zmysłowego, należy w nim wyróżnić trzy stopnie. Do pierwszego należy tylko to, co ze strony przedmiotów zewnętrznych bezpośrednio oddziałuje na narząd cielesny i co nie może być niczym innym jak ruchem cząsteczek tego narządu i wynikającą z tego ruchu zmianą kształtu i położenia. Drugi zawiera to wszystko, co bezpośrednio wynika w umyśle z tego, że jest [on] połączony z podległym takim działaniom narządem cielesnym; takimi są doznawania bólu, łaskotania, pragnienia, głodu, barw, dźwięku, smaku, zapachu, ciepła, zimna itp., o których powiedziano w szóstej *Medytacji*, że powstają wskutek połączenia i jakoby przemieszania umysłu z ciałem. Trzeci wreszcie obejmuje

⁵¹ Cottingham, *A brute to the brutes?: Descartes' Treatment of Animals*, 170–172.

⁵² Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, 4.

⁵³ Zob. John Cottingham, „Cartesian Trialism”, w: *Cartesian Reflections: Essays on Descartes' Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2008), 181.

wszystkie te sądy o rzeczach poza nami, które od dzieciństwa przywykliśmy tworzyć przy sposobności ruchów narządu cielesnego⁵⁴.

Analizując ów fragment, Cottingham przeprowadza następujący eksperyment myślowy; zadaje mianowicie pytanie, co Bóg musiałby zrobić, aby stworzyć istotę, która odczuwałaby głód w dokładnie takich okolicznościach, w których głód odczuwają normalne istoty ludzkie? Musiałby: a) stworzyć istotę obdarzoną ciałem, którego poziom składników odżywczych spadałby czasem poniżej pożądanego dla zdrowia i normalnej aktywności, b) obdarzyć ową istotę świadomością intelektualną, dzięki czemu wiedziałaby, że kiedy jej organizm osiąga taki właśnie stan, konieczne jest uzupełnienie niezbędnych składników odżywczych oraz c) w momencie, kiedy poziom składników odżywczych spada, istota taka musiałaby odczuwać charakterystyczne nieprzyjemne uczucie głodu. Jasne jest także, że Bóg mógłby wyposażyć ową istotę w jedną z tych trzech rzeczy z pominięciem innych. Obdarzona jedynie pierwszą z trzech możliwości, istota taka przypominałaby automat albo amebę; obdarzona jedynie dwiema pierwszymi zdolnościami, przypominałaby ona automat podłączony do intelektu (np. ciało mechanicznie kontrolowane przez anioła albo sztuczną inteligencję, która na podstawie danych jest w stanie formułować osądy). W końcu, gdyby Bóg istotę taką obdarzył jedynie pierwszą i trzecią zdolnością, otrzymałby stworzenie podobne do psa lub kota, to znaczy istotę, która ma pusty żołądek i odczuwa uczucie głodu, jednak nie ma języka ani pojęć, aby mogła osądzić, że jej ciało domaga się pokarmu⁵⁵. Jeśli owe możliwości zestawimy z założeniami metafizyki dualistycznej, otrzymamy zdaniem Cottinghama cztery możliwe logicznie kombinacje.

Tabela 1. Podstawowe kombinacje logiczne

| Rozciągłość | Myślenie | Przedmiot |
|-------------|----------|------------------------------|
| Tak | Tak | Istota ludzka |
| Tak | Nie | Zwierzęta, rośliny, kamienie |
| Nie | Tak | Duchy (anioły, Bóg) |
| Nie | Nie | Nicość |

⁵⁴ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 385.

⁵⁵ Cottingham, *Cartesian Trialism*, 184.

Przedstawiona tabela jest niezadowolająca z kilku powodów. Po pierwsze, brak w niej miejsca dla zwierząt, które zostają zrównane z przedmiotami należącymi do przyrody nieożywionej. Po drugie, nawet w przypadku człowieka pominięte i niewyjaśnione zostają odczucia (*sentiments*) oraz uczucia (*passions*), jeżeli odnieść je do duszy, albowiem jak zauważyliśmy, nie należą one wyłącznie do kategorii myślenia, ale też nie są zjawiskiem czysto fizjologicznym. Inaczej kwestia ta będzie przedstawiać się, jeśli wyodrębnimy odczuwanie jako kategorię różną od rozciągłości i myślenia.

Tabela 2. Poszerzone kombinacje logiczne

| Rozciągłość | Myślenie | Odczuwanie | Przedmiot |
|-------------|----------|------------|--|
| Tak | Tak | Tak | Istota ludzka |
| Tak | Tak | Nie | Obdarzony ciałem anioł bądź robot kontrolowany przez sztuczną inteligencję |
| Tak | Nie | Tak | Zwierzęta |
| Tak | Nie | Nie | Rośliny, kamienie |
| Nie | Tak | Tak | Brak przykładów |
| Nie | Tak | Nie | Duchy (anioły, Bóg) |
| Nie | Nie | Tak | Brak przykładów |
| Nie | Nie | Nie | Nicość |

Powstaje wówczas aż osiem wariantów, przy czym możliwe stają także istnienie istoty, która myśli, ale nie odczuwa wrażeń, a także, odwrotnie, istoty, która doznaje, ale nie myśli. Ten model pozwala na wskazanie specyfiki funkcjonowania zwierząt. Interesujące jest to, że sam Descartes w kilku miejscach wspomina o możliwości istnienia doznań bez myśli. Bezduszny, niemyślący manekin opisany w traktacie *Człowiek* posiada zdolność odczuwania wrażeń i wyobraźnię. Potwierdzenie tej tezy znaleźć możemy również w zakończeniu owego traktatu:

Wszystkie czynności przypisane przeze mnie owej maszynie, jak trawienie pokarmu, bicie serca i tętnienie tętnic, odżywianie się i wzrost członków, oddech, czuwanie i sen; postrzeganie światła, dźwięków, zapachów, smaku, ciepła i tylu innych jakości narządami zmysłów zewnętrznych; odciski (*impres-*

sions) ich obrazów (*idées*) w narządzie zmysłu wspólnego i wyobraźni, przechowywanie i odciskanie owych obrazów w pamięci; wewnętrzne poruszenia pożądań i namiętności [...] są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia (*disposition*) jej narządów [...]”⁵⁶.

W innym miejscu tego dzieła Descartes precyzuje, że owe rysunki (*idées*) na powierzchni gruczołu (szyszynki) odpowiedzialne są także za powstawanie doznań (*sentiments*): „Mianem owych rysunków nie określam tu jedynie czegoś, co w pewien sposób przedstawia położenie krawędzi i płaszczyzn jakiegoś przedmiotu, lecz także wszystko, [...] co mogłoby dać jej odczuć łaskotanie, głód, pragnienie, radość, smutek [...]”⁵⁷. Jeśli zestawimy te słowa z wyjaśnieniem z *Zarzutów do Medytacji*: „podobnie jak w nas występuje również i w bezrozumnych zwierzętach to, co zależy od samych tylko tchnień żywotnych i od narządów”⁵⁸, otrzymamy bogaty obraz odczuwania przez zwierzęta, z tą jednak różnicą, że wszystkie te zjawiska zachodzą wyłącznie na poziomie cielesnym. Chociaż zatem Descartes nigdzie nie przedstawia owego trojakiego rozróżnienia w tak schematyczny sposób, to jednak niejednokrotnie podkreśla, że uczucia, będące rodzajem doznań duszy, a powodowane przez wrażenia mają szczególny charakter. Należy jednak zaznaczyć, że chociaż doznawanie wymienione jest wcześniej jako odrębna kategoria obok rozciągłości i myślenia, żadne ze słów Descartes'a, nawet w miejscach, w których sygnalizuje wspomniany podział trialistyczny, nie sugeruje istnienia oprócz *res extensa* i *res cogitans* trzeciej substancji, jakiejś *res sentiens*: odczucia nie mogą istnieć samodzielnie, nie odnosząc się do własności fizycznych. Istota niecielesna, np. Bóg, jak stanowczo podkreśla Descartes w *Zasadach*, nie może mieć żadnej świadomości tego, co nazywamy wrażeniami lub percepcją zmysłową⁵⁹. Doświadczenie zmysłowe jest w sposób naturalny przypisane istotom obdarzonym ciałem. Dlatego też trzecia ze wskazanych w systemie trialistycznym kategorii może być pojmowana jedynie w sposób

⁵⁶ Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, 70–71.

⁵⁷ Tamże, 48.

⁵⁸ Tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 199.

⁵⁹ Tegoż, *Zasady filozofii*, 18–19.

atrybutywny, nigdy natomiast substancjalny. Odpowiada ona odrębnemu aspektowi natury rzeczy, nie zaś odrębnemu typowi rzeczy⁶⁰.

Opisane powyżej wyodrębnienie odczuwania obok rozciągłości i myślenia zwraca uwagę na istnienie bardziej złożonych aspektów w Kartezjańskiej koncepcji ciała-maszyny. Każde ono zwrócić uwagę na trzy różne sposoby myślenia o istotach ludzkich, wskazuje na trzy odrębne aspekty człowieczeństwa. Po pierwsze, wewnątrz naszego ciała zachodzą procesy, których istnienie nie zakłada żadnej formy świadomości. Po drugie, nasze myśli, przekonania, intencje są właściwe nam jako odmianom *res cogitans*, myślącym, używającym języka istotom. Po trzecie, można również mówić o sferze doznań wywołanych oddziaływaniem świata zewnętrznego i stanem naszych ciał, odczuć, które możemy oznaczyć, ale trudno jest o nich precyzyjnie mówić czy definiować je. Te ostatnie są wspólne ludziom i zwierzętom⁶¹.

7. Podsumowanie

Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny nie wyklucza możliwości uzmysławiania sobie przez zwierzęta doznań. Analiza pism Descartes'a, w szczególności traktatu *Człowiek. Opis ciała ludzkiego, Namiętności duszy* oraz *Listów do księżniczki Elżbiety*, prowadzi do zgoła odmiennych wniosków. Wprawdzie zwierzęta nie posiadają duszy, nie potrafią myśleć i mówić, jednak nie można powiedzieć, że nie doznają. Descartes pozbawia je jedynie samoświadomości (*conscientia*); termin ten jest u niego nierozłącznie związany ze zdolnościami autorefleksyjnymi ludzkiego umysłu, a także z posiadaną przez człowieka, a daną od Boga wolną wolą. Zwierzęce ciało ma zdolność odczuwania (uzmysławiania) bodźców pochodzących z zewnątrz, a także z samego ciała, dzięki czemu może w odpowiedni sposób na nie reagować. Faktem jest, że Descartes twierdzi, iż zwierzęta nie mają uczuć, konieczne jest jednak doprecyzowanie, że termin ten jest stosowany przez niego w ściśle określonym sensie, oznacza odbiór wrażeń cielesnych przez

⁶⁰ Cottingham, *Cartesian Trialism*, 186.

⁶¹ Tamże, 187.

duszę. Zrozumienie Kartezjańskiej koncepcji zwierzęcia wymaga także wiedzy o szczególnej roli wrażeń, których nie odmawia on zwierzętom, ponieważ są one „następstwem samego tylko rozmieszczenia narządów”⁶². Warto pamiętać również o tym, że myśl Descartes'a ewoluowała na przestrzeni lat. W *Rozprawie o metodzie i Medytacjach* filozof starał się wyjaśnić ogół zjawisk naturalnych w kategoriach mechanistycznych. Descartes z *Namiętności* wie już, że nie wszystko da się opisać za pomocą matematyki i jasnych idei, wszak „w dziedzinie afektywności wszystko z natury jest zmieszaniem”⁶³. Dlatego właśnie obok ścisłego dualizmu pojawia się sugestia troistego podziału, w ramach której obok dwóch atrybutów istotnych (rozciągłości i myślenia) należy wyodrębnić odczuwanie, a zwierzęta dają się sklasyfikować jako istoty różne od przedmiotów przyrody nieożywionej oraz obdarzonych duszą ludzi; nie są już poruszającymi się maszynami, ale odzyskują należne im miejsce pośród istot żyjących i odczuwających.

Bibliografia

- Alquié Ferdinand. 1989. *Kartezjusz*, przeł. Stanisław Cichowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Bednarczyk Andrzej. 1989. „Wstęp”. W: René Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cottingham John. 2008. *A Brute to the Brutes?: Descartes' Treatment of Animals*. W: *Cartesian Reflections Essays on Descartes's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Cottingham John. 2008. „Cartesian Trialism”. W: *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Damasio Antonio R. 1994. *Błąd Kartezjusza*, przeł. Maciej Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Descartes René. 1960. *Zasady filozofii*, przeł. Izydora Dąmbska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Descartes René. 1986. *Namiętności duszy*, przeł. Ludwik Chmaj. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

⁶² Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, 71.

⁶³ Alquié, *Kartezjusz*, 145.

- Descartes René. 1989. *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. Andrzej Bednarczyk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Descartes René. 1995. *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. Jerzy Kopania. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descartes René. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii: Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi późniejsze. Rozmowa z Burmanem*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Descartes René. 2004. *Rozprawa o metodzie*, przeł. Tadeusz Żeleński. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Descartes René. 2005. *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, przeł. Jerzy Kopania. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Gaukroger Stephen. 2011. „The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes”. W: Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton, *Descartes' Natural Philosophy*. London–New York: Routledge.
- Grabowska Barbara. 2012. „Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i jej konsekwencje”. *Filo-Sofija* 17: 39–49.
- Kopania Jerzy. 1995. „Uwagi o tłumaczeniu”. W: René Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Morris Katherine. 2000. „Bêtes-machine”. W: Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton, *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge.
- Serjeantson Richard W. 2001. „The Passions and Animal Language, 1540–1700”. *Journal of the History of Ideas* 62: 425–444.
- Singer Peter. 2004. *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Abstract

Descartes' Conception of Animal-Machine

The topic of the article is the Cartesian conception of animal-machine and errors appearing in its interpretations. The article aims at revealing the errors and defending the thesis that, in contrast to a generally accepted claim, animals in Descartes' conception are not only soulless machines but, even though they have no souls and can neither think nor speak, can experience sensations and feel. Thus, in relation to the whole Descartes' conception, animals form a distinct category of beings whose characteristic quality is the ability to feel sensations.

Keywords: Descartes; conception animal-machine; animal; human being; impression; sensation; consciousness; feeling.

Streszczenie

Zwierzę-maszyna w koncepcji René Descartes'a

Tematem niniejszego artykułu jest Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i błędy pojawiające się przy jej interpretacji. Celem jest ukazanie tych błędów i wskazanie, że wbrew powszechnie przyjętej tezie zwierzęta w koncepcji Descartes'a nie są jedynie bezdusznymi maszynami, ale choć nie posiadają duszy i nie potrafią myśleć ani mówić, mogą odbierać jakości zmysłowe i odczuwać. W odniesieniu do całokształtu przedstawionej przez Descartes'a koncepcji zwierzęta stanowią odrębną kategorię istot, których cechą charakterystyczną jest właśnie odczuwanie.

Słowa kluczowe: Descartes; koncepcja zwierzęcia-maszyny; zwierzę; człowiek; wrażenie; świadomość; uczucie.