



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Obrona Kartezjusza. O toposie dualizmu w badaniach nad umysłem

Author: Witold Marzęda

Citation style: Marzęda Witold. (2018). Obrona Kartezjusza. O toposie dualizmu w badaniach nad umysłem. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (T. 51, nr 2 (2018), s. 251-262)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

WITOLD MARZĘDA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Nauk Społecznych

OBRONA KARTEZJUSZA. O TOPOSIE DUALIZMU W BADANIACH NAD UMYŚLEM

APOLOGY OF DESCARTES.

ABOUT A CERTAIN TOPOS IN THE PHILOSOPHY OF MIND

ABSTRACT:

Artykuł opisuje topos kartezjańskiego dualizmu charakterystyczny dla różnych nurtów filozofii umysłu. Topos bazuje na dobrze znanym argumentie przeciwko istnieniu duszy: zakłada on, że jeśli mamy do czynienia z duszą i ciałem, to muszą zachodzić również relacje przyczynowe między nimi. A przecież to wydaje się niemożliwe, ponieważ w przyczynach możemy myśleć tylko w kategoriach fizycznych. Zatem tylko cielesne relacje są zrozumiałe i ciało nie może być przyczyną niczego, co niecielesne i *vice versa*.

Autor wskazuje, że, po pierwsze, prosty dualizm nie należy do filozofii Kartezjusza, a po drugie, argumentacja upada, ponieważ istnieje wiele relacji нефizycznych (np. społeczne czy logiczne). Dochodzi więc do wniosku, że kartezjański topos w filozofii umysłu oparty jest na tzw. błędzie słomianej kukły.

The article describes the topos of the Cartesian dualism, characteristic for different trends in philosophy of mind. The topos is based on the well-known argument against soul existence: it assumes that if soul and body exist, there must be also causal relations between them. But it seems impossible, because we can think about causes only in a physical sense. So only bodily relations are comprehensible and body cannot cause something that is non-corporeal and vice versa.

Author of the article points that on the one hand, this strict dualism does not belong to Cartesian philosophy, and on the other hand, this argumentation fails because there is a wide range of relations (for example logical or social) that are not physical. So he reaches conclusion that the Cartesian topos in the philosophy of mind is based on the so-called straw man fallacy.

Topos ducha w maszynie

Kartezjanizm stanowi nie tylko punkt orientacyjny dla epoki zwanej nowożytnością, lecz również kamień milowy w badaniach nad świadomością. Z tego zapewne względu autor słynnej *Rozprawy o metodzie* bywa wzmiankowany tak często, że urósł do miana symbolu nowożytnego racjonalizmu oraz filozofii mentalistycznej. Kartezjański topos ma wiele odmian: podręczniki szkolne wymieniają Kartezjusza jako twórcę nowożytnego racjonalizmu; postmoderniści chętnie

mówili o „twardym” podmiocie kartezjańskim; natywizm schematów gramatycznych utożsamiany był w gramatyce transformatywno-generatywnej z kartezjańskim racjonalizmem w ogóle, a nawet z dualizmem¹. Jednym z ważnych elementów tej listy jest topos kartezjańskiego ducha i maszyny w filozofii umysłu, który Lilly Alanen nazywa mitem kartezjańskiego mitu².

Na topos kartezjańskiego ducha w maszynie (dalej nazywam go po prostu toposem) składają się trzy zasadnicze elementy: refutacja prostego dualizmu duszy i ciała przy jednoczesnym podkreślaniu wagi filozofii Kartezjusza oraz przemilczenie teologicznego wymiaru kartezjańskiej metafizyki. Pierwszy element – refutacja – zawiera w sobie tzw. błąd słomianej kukły. Ze względu na niezwykłą wręcz łatwość, z jaką „obala się” ów dualizm, pojawia się konieczność uzasadnienia wagi kartezjanizmu, a tym samym wy tłumaczenia, dlaczego powoływano się na tak łatwą do obalenia filozofię. Przemilczenie roli Boga pozwala uznać prosty dualizm za pogląd kartezjański.

Użycie toposu jest o tyle wygodne, że wykorzystując postać znanego filozofa, umożliwia stworzenie kontrastowego tła własnych rozważań. Dlatego popularni autorzy, tacy jak John Searle, Antonio Damasio czy Daniel Dennett, sięgają do toposu. Dzięki refutacji prostego dualizmu autorzy ci mogą przedstawić własne poglądy jako oparte na rzetelnej empirycznej bazie, deprecjonując jednocześnie „metafizyczne zabobony”.

Słomiana kukła

Błąd słomianej kukły (*strow man fallacy*) zyskał swą nazwę w połowie XX wieku. I łączy kilka sofistycznych praktyk znanych Arystotelesowi³ jako argument z niewiedzy, a Schopenhauerowi jako nieuprawnione rozszerzenie poglądów przeciwnika „poza jej naturalną granicę”⁴, a także argumenty klasyfikowane jako *ad hominem* oraz *fictio persone*. Kluczowym elementem błędu słomianej kukły jest insynuacja, którą klasyczna retoryka uznaje obok *principium* za jeden z dwu rodzajów wstępów mowy⁵.

¹ „(...) zdanie ma wewnętrzny umysłowy aspekt (głęboką strukturę, która przenosi znaczenie) oraz zewnętrzny aspekt fizyczny, jakim jest następstwo dźwięków” – N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A chapter in the history of Rationalist Thought*, New York 1966, s. 40.

² L. Alanien, *Descartes Dualism and the Philosophy of Mind*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 3 (1989), s. 391.

³ Arystoteles w *Topikach* wskazuje, że „można przyjąć za zasadę i za tezę uznaną to, co we wszystkich przypadkach albo w większości przypadków wydaje się prawdziwe; rozmówcy bowiem zgadzają się na przesłankę, ponieważ nie wiedzą, w jakim przypadku nie sprawdza się” – Arystoteles, *Topiki, O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978, s. 21 (105b).

⁴ A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. T. Kotarbiński, Kraków 1973, s. 43.

⁵ Jerzy Ziomek zauważa, że *exordia* podzielić można na zwykle – stosujące standardowe środki pozyskiwania przychylności – i nadzwyczajne: „(...) *exordium* nadzwyczajne – pisze Ziomek – nosi nazwę *insinuatia*, czego wszak nie należy przekładać przez «insynuacja», choć istotnie taka jest zarata już etymologia słowa (*insinuare* = wcisnąć, włożyć, *se insinuare* = wdziierać się, wciskać się). Używa się tej odmiany w rodzaju sądowym wtedy, gdy poprzedni mówca pozyskał już sobie

Wedle Cycerona „Principium jest mową, która bezpośrednio i w sposób jawny ma na celu albo pozyskać życzliwość słuchacza, albo ułatwić mu zrozumienie sprawy, albo też przyciągnąć jego uwagę; *insinuatio* jest zaś mową, która dzięki zabiegowi swego rodzaju utajenia i obejścia [w przedstawionych faktach] przenika do umysłu słuchacza”⁶.

Ze względu na fakt, że klasyczna taksonomia tak różnicuje argument słomianej kukły, uzasadnione wydaje się przyjęcie go jako odrębnego środka erystycznego. Definiuje się go zwykle tak:

„Błąd słomianej kukły to argumentacja, która przekształca tak dane stanowi-
sko, że staje się ono łatwiejsze do zaatakowania, aniżeli we właściwym (*orgi-
nal*) sformułowaniu, uznając jednocześnie, że jest krytyką właściwego sformu-
łowania stanowiska”⁷.

Robert Talisse oraz Scott F. Aikin definiują ów błąd jeszcze zwięźlej:

„A popełnia błąd słomianej kukły, gdy zastępuje p przez p^* i wprowadza m ,
traktując m , jakby była refutacją p , a nie p^{**8} ”.

Talisse i Aikin zauważają również, że „błąd słomianej kukły nie opiera się wyłącznie na fałszywej interpretacji (*misinterpretation*) deklaracji i argumentów przeciwnika, lecz również na niedoświadczeniu i niewiedzy publiczności, do której skierowane są argumenty. Ze względu na publiczność wyróżnić można dwie postaci błędu słomianej kukły – reprezentacyjną i wybiórczą. Reprezentacyjna postać błędu polega: na przedstawieniu niewłaściwej interpretacji, przy czym; publiczność lub przeciwnik z rozmaitych względów nie może korygować błędnej interpretacji. Selektywna zaś polega na rzetelnym, lecz częściowym i wybiórczym przedstawieniu dyskutowanych poglądów, np. na przedstawieniu tylko najsłabszych argumentów przeciwnika.

Prosty dualizm – duch i maszyna

Prosty dualizm, tak jak będę go tutaj rozumiał, opiera się na przekonaniu, że istnieją dusza, duch lub umysł (zwykle nie wprowadza się tu rozróżnienia) oraz ciało czy materia jako niezależne od siebie, lecz korelujące elementy. Owa prostota

przychyłość, i w rodzaju deliberatywnym, gdy szala przechyla się na stronę przeciwników, czyli gdy trzeba nadzwyczajnymi środkami odzyskać utraconą przychyłość. Nadzwyczajność środków polega na tym, że mówca ucieka się do chwytów jakby pozamerytorycznych (...)” – J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 80.

⁶ Cicero, *De inventione*, cyt. za: H. Lausberg, *Retoryka literacka*, tłum. A. Gorzkowski. Bydgoszcz 2002, s. 158.

⁷ V.E. Barrrry, D.J. Soccio; *Practical logic. An Antidote for Uncritical Thinking*. San Diego 1976, s. 104.

⁸ R. Talisse, S.F. Aikin, *Two Forms of the Straw Man*, file:///C:/Users/Emil%20Proch.PC124/Downloads/Two_Forms_of_the_Straw_Man.pdf [dostęp: 27.04.2018].

dualizmu prowadzi jednak natychmiast do wątpliwości, które można przedstawić w postaci argumentu przypominającego logiczne antynomie:

Przesłanki

- P1. Odróżnia się ciało i duszę.
- P2. Ciało i dusza są dwiema substancjami, posiadającymi różne własności i opartymi na różnych zasadach działania.
- P3. Ciało albo oddziałuje z duszą, albo nie.

Wnioski

- W1. Jeśli nie zachodzi oddziaływanie, to niemożliwe jest ani zmysłowe poznanie, ani poruszanie ciałem – co przeczy każdemu doświadczeniu.
- W2. Jeśli oddziaływanie zachodzi, to poruszenia, temperatura i inne własności cielesne muszą udzielać się duszy, a zatem ona sama musi mieć cielesne własności – co przeczy co najmniej P2 oraz stawia P1 pod znakiem zapytania.

Ze względu na absurdalne konsekwencje prosty dualizm wydaje się nie do utrzymania. Argumentacja jest znana i powtarzana w bardzo różnych kontekstach przy różnego rodzaju rozważaniach. Wolter, wymieniając cztery schematy zależności umysł–ciało (choć nie przypisał Kartezjuszowi prostego dualizmu, który jest jego zdaniem „poglądem najpowszechniej przyjętym”), zauważa: „Jeśli przedmiot zewnętrzny wywołuje na przykład wstrząs naszych nerwów, to wówczas ruch ten albo dochodzi do naszych nerwów, albo nie dochodzi. Jeśli do niej dochodzi, to ruch ten się jej udziela, co wskazywałoby na to, że dusza jest cielesna; jeśli do niej nie dochodzi, to wówczas w ogóle nie zachodzi żadne oddziaływanie”⁹.

Jego rówieśnik, materialista La Mettrie, tylko podaje elementy zależności duszy od ciała, wyciąganie wniosku pozostawiając czytelnikowi: „Jeśli krążenie krwi odbywa się ze zbytnią szybkością, dusza nie może spać”; „Bez pokarmu dusza marnieje, wpada w szal i umiera z wyczerpania”¹⁰.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant rozważa problem prostego dualizmu jako jedno z „twierdzeń mędrkujących”, które „nie mogą ani oczekiwać sprawdzenia w doświadczeniu, ani też obawiać się obalenia przez nie”¹¹. Nie porusza się w pierwszej krytyce co prawda zagadnienia prostego dualizmu, lecz analogiczną kwestię przyczynowego determinizmu przyrody. Teza głosi, że „Przyczynowość zgodna z prawami przyrody nie jest jedyną przyczynowością, z której dadzą się wyprowadzić wszystkie zjawiska w świecie”¹². Antyteza natomiast, że „Nie istnieje wolność, lecz wszystko w świecie dzieje się jedynie wedle praw przyrody”¹³. Bez uszczerbku można zamiast słowa „wolność” wstawić słowo „dusza”, aby użyć problem prostego dualizmu.

⁹ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956, s. 40.

¹⁰ Por. La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1953, s. 20-24.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 160.

¹² Tamże, s. 185.

¹³ Tamże.

W kilku popularnych i wpływowych zarazem tekstach z zakresu filozofii umysłu stawia się tezę, że Kartezjusz był zwolennikiem takiego dychotomicznego podziału na duszę, rzecz myślącą, świadomość, zwaną *res cogitans*, oraz na ciało, materię, maszynę, zwaną *res extensa*. Uważam, że uznanie prostego dualizmu za pogląd Kartezjusza jest retoryczną insynuacją i przesądza o błędzie słomianej kukły. Argument ten jest dość rozpowszechniony. Przede wszystkim dlatego, że utrzymują go bardzo popularni autorzy:

John L. Searle:

„Istotą umysłu jest świadomość, czy też – jak ujmuje to Kartezjusz – «myśl», istotą ciała jest to, że zajmuje trzy wymiary przestrzeni fizycznej, co z kolei nazywa on «rozciągłością». Twierdzenie Kartezjusza, że istotą umysłu jest świadomość, należy rozumieć następująco: jesteśmy takimi bytami, jakimi jesteśmy, ponieważ jesteśmy świadomi, to z kolei znaczy, że zawsze znajdujemy się w jakimś stanie świadomości, a gdybyśmy przestali być świadomi, przestalibyśmy istnieć. (...) Mówiąc, że istotą ciała jest rozciągłość, Kartezjusz stwierdza, że ciała mają wymiary przestrzenne”¹⁴.

Antonio Damasio:

„Kartezjusz wyobrażał sobie myślenie jako aktywność całkowicie odseparowaną od ciała. Wprowadzając podział na rzecz myślącą *res cogitans* oraz oddzielone od niej «niemyślące ciało», które jest jej pewnym rozszerzeniem lub sterowanym przez nią mechanizmem «*res extensa*»”¹⁵.

Daniel Dennett:

„Jeśli umysł i ciało są dwiema różnymi rzeczami lub substancjami, to mimo to muszą ze sobą współpracować; organy zmysłowe ciała za pośrednictwem mózgu muszą informować umysł, muszą coś mu przesłać lub przedstawić mu pewnego rodzaju postrzeżenia, idee albo dane, po czym umysł po przemyśleniu sprawy musi odpowiednio pokierować działaniem ciała (w tym mową). Stąd pogląd ten często jest nazywany kartezjańskim interakcjonizmem lub dualizmem interakcjonistycznym. Według Kartezjusza centrum interakcyjnym w mózgu jest szyszynka, czyli epiphysis”¹⁶.

Na refutacji prostego dualizmu opiera się również argument Gilberta Ryle’a, wedle którego:

„Kartezjusz i następnii filozofowie w sposób naturalny, ale błędny, uciekli się do następującego środka ratunku. Ponieważ słowa dotyczące czynności umysłu nie powinny być rozumiane jako nazwy procesów mechanicznych, pozostaje rozumieć je jako nazwy procesów innej niż mechaniczna natury; ponieważ prawa mechaniki wyjaśniają ruchy w przestrzeni działaniem przyczynowym innych ruchów w przestrzeni, innego rodzaju prawa muszą wyjaśniać

¹⁴ J.R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2010, s. 23.

¹⁵ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2011, s. 273.

¹⁶ D. Dennet, *Świadomość*, tłum. E. Stokłosa, Kraków 2016, s. 51.

niektóre z tych, rozgrywających się poza przestrzenią czynności umysłu działaniem przyczynowym innych, nie przestrzennych czynności umysłu”¹⁷.

Stąd bardzo łatwo przejść do obalenia prostego dualizmu:

John L. Searle:

„Jak którakolwiek część ciała może być przyczyną zjawisk zachodzących w umyśle? Jak coś cielesnego może być przyczyną czegoś umysłowego? (...) Jak decyzja mojej duszy powoduje ruch fizycznego przedmiotu w świecie: mojego ciała? Tak wygląda treść najstydniejszego problemu pozostawionego nam przez Kartezjusza, który zazwyczaj jest określany mianem «umysł-ciało». Jak to możliwe, że zachodzą między nimi związki przyczynowo-skutkowe?”¹⁸.

Daniel Dennett:

„To właśnie zasadę zachowania energii, która tłumaczy fizyczną niemożliwość istnienia «perpetuum mobile», najwyraźniej narusza dualizm. Od czasu Kartezjusza szeroko omawia się tę konfrontację dość standardowej fizyki z dualizmem. Jest ona postrzegana jako nieuchronna zębna wada dualizmu”¹⁹.

Gilbert Ryle:

„Ci, co odrzucali mechanicyzm, przedstawiali umysł jako jeszcze jeden ośrodek procesów przyczynowych, coś w rodzaju maszyny, lecz jednocześnie mocno od niej różne (...) od początku odczuwano doniosłą trudność teoretyczną, w jaki sposób mogą umysły wpływać na ciało i same podlegać ich wpływom”²⁰.

Błąd kategorialny Kartezjusza polega zdaniem Ryle’a na przypisaniu umysłowi kategorii, które przypisać można wyłącznie ciału. „W tym ujęciu – pisze Ryle – umysł nie jest po prostu duchem sprzężonym z maszyną, on sam jest bezcielesną maszyną”²¹. I dlatego jego pojęcie jako czegoś oddziałującego z ciałem jest wewnętrznie sprzeczne.

Błędy w argumentacie

Uważam, że argument ten, o ile próbuje wykazać sprzeczność prostego dualizmu, jest błędny. Poza tym nie oddaje poglądów samego Kartezjusza. Status zasady przyczynowości jest tu równie niejednoznaczny co status duszy (lub umysłu). To zaś pozwala stworzyć cały szereg analogicznych pseudoantynomii.

Najprymitywniejsza z nich mogłaby wyglądać tak: zakładając, że nie istnieje umysł, można spytać, czy zasada przyczynowości musi być cielesna? Jeśli tak (a przecież nie mamy wyboru), to dochodzimy do absurdów: zasada jest cielesna, więc ciała mogą oddziaływać na tę zasadę i zmieniać jej pęd, temperaturę i położenie, jeśli zaś nie, to nie może ona opisywać tego, co dzieje się w materii,

¹⁷ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 53.

¹⁸ J.R. Searle, *Umysł...*, s. 25-26.

¹⁹ D. Dennet, *Świadomość*, s. 56.

²⁰ Tamże, s. 54.

²¹ Tamże.

bo podobnie jak dusza nie wchodzi z nią w żadne możliwe do przedstawienia związku.

Jałowość i pomieszanie poziomów w tego rodzaju argumentacji są tyleż oczywiste, co pouczające. Odsłania się w nich pewna skłonność myślowa do traktowania pojęcia substancji (ciała oraz umysłu) jako zmiennych pewnej relacji. Jeśli posiadamy dwie zmienne ciało i umysł, to trudno nam wskazać znaną relację (biologiczną?, fizyczną?), która mogłaby je łączyć. Nie oznacza to jednak, że taka relacja jest niemożliwa logicznie. Po drugie – argument przeciwko prostemu dualizmowi, co łatwo zauważyć, zawiera przemilczaną przesłankę. Można sformułować ją tak:

P4. Tylko zasady empiryczne dotyczące ciała (materii) są dostępne badaniu i zrozumiałe.

Bez P4 nie można by wyciągnąć wniosku, który opiera się na alternatywie braku jakiegokolwiek oddziaływania między substancjami lub związków empirycznych. Słowem czwarta przesłanka wprowadza zasadę empiria albo nic. Wiemy, że fizyczne oddziaływania są w dualizmie niemożliwe, więc pozostaje nam na mocy alternatywy niezrozumiałość dualizmu.

Problem tego argumentu polega nie tylko na tym, że prosty dualizm jest logicznie niesprzeczny, lecz przede wszystkim na tym, że przemilczana przesłanka czwarta (P4) jest fałszywa. Jest fałszywa przynajmniej, o ile chcemy dysponować matematyką w opisach empirycznych. Otóż prawa matematyczne i logiczne nie są (trudno byłoby tego dowieść bez popadania w błędne koło) prawami wynikającymi z materii, czyli mogłyby obowiązywać nawet wtedy, gdyby materia zorganizowana była inaczej, nawet wtedy, gdyby nie istniał związek przyczynowo-skutkowy i nie obowiązywało prawo zachowania energii.

Pomijając fakt, że zarzutu zawierającego czwartą przesłankę z historycznych względów nie można postawić Kartezjuszowi (ukształtowane nauki empiryczne nie istniały w siedemnastym wieku), nic nie stoi na przeszkodzie, by opisać relację dusza–ciało jako szereg funkcji ze zbioru aktów mentalnych na zbiór elementów fizycznych albo jako relację superweniencji.

Nie byłoby więc nic dziwnego w tym, gdyby matematyk Kartezjusz głosił w siedemnastym wieku (na dwa wieki przed sformułowaniem zasady zachowania energii i niemal wiek przed sformułowaniem nowoczesnego rozumienia przyczynowości przez Newtona) taki właśnie dualizm. Kartezjusz jednak nie był (przynajmniej w dojrzałej fazie swych poglądów, gdy formułował zasady swej filozofii) zwolennikiem prostego dualizmu.

Pogląd Kartezjusza i pewien przemilczany wątek

Na pierwszy rzut oka wyrażenia sugerujące prosty dualizm rozsiane są w wielu miejscach pism Kartezjusza: „(...) spostrzegam różnicę, czyli różnaitość zachodzącą pod każdym względem pomiędzy naturą rzeczy rozciągłej i rzeczy myślącej

jak pomiędzy kośćmi i mięsem”²². W innym miejscu Kartezjusz napisał, że „przy- najmniej na skutek działania mocy bożej umysł może istnieć bez ciała, a ciało bez umysłu”²³. Zarówno jedna, jak i druga substancja musi rządzić się odmiennymi prawami. Ciało działać będzie jak maszyna, a „wszystkie te czynności w owej maszynie są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzenne- go rozmieszczenia jej narządów, w równej mierze jak ruchy zegara bądź innego automatu”²⁴.

Liczne są również fragmenty jak ten ze słynnej *Rozprawy o metodzie*: „Tak, że oto ja, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono”²⁵.

Z drugiej strony istnieje szereg fragmentów, które nie pozostawiają złudzeń co do tego, że dusza po prostu nie może oddziaływać na ciało, a zatem argument du- cha w maszynie nie może odnosić się do Kartezjusza: „dusza nie może wyzwolić żadnego ruchu, jeśli tylko wszystkie narządy cielesne, niezbędne do wykonania owego ruchu, nie są do tego gotowe, lecz – przeciwnie – gdy ciało ma wszystkie swoje narządy gotowe do [wykonania] jakiegoś ruchu, zbyteczna jest dusza, by go wywołać”²⁶.

W przywołanym fragmencie *Rozprawy o metodzie* Kartezjusz pisze, że dusza jest „łatwiejsza do poznania” niż ciało. To właśnie introspekcja i jej „łatwość” w natychmiastowym uświadomieniu sobie własnych aktów mentalnych stanowi bardzo ważny i przemilczany w toposie element. Umysł czy dusza to cząstka po- znawczo pierwotna w kartezyjanizmie, a wskazanie ciała możliwe jest tylko na pod- stawie konkretnej operacji umysłowej, w której surowe dane zmysłowe „łączone” są w jedność przedmiotu w akcie sądenia. „Lecz oto spostrzegam przez okno ludzi – pisze Kartezjusz – przechodzących ulicą. O nich też tak samo jak o wosku zwykle mówię, że ich widzę. Cóż jednak naprawdę widzę prócz czapek i szat, pod którymi mogłyby się ukrywać automaty, lecz sądzę, że są to ludzie? W taki to spo- sób to, co zdawało mi się, widzę oczami, pojmuję tylko za pomocą zdolności wy- dawania sądów”²⁷. Umysł jest poznawczym warunkiem koniecznym cielesności.

Po drugie, istnienie umysłu dla siebie jest pewne w przeciwieństwie do rzeczy cielesnych: „poznaję w sposób niewątpliwy, że niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł”²⁸. Po trzecie, to właśnie operacja sądenia o istnieniu rzeczy cielesnych najbardziej narażona jest na błąd: „Zasadniczy i naj- częściej spotykany błąd, jaki mógłby się w nich [tj. w sądach – W.M.] znaleźć,

²² R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, w: tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 316.

²³ R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty drugie*, w: tegoż, *Medytacje...*, s. 157.

²⁴ Tenże, *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 80.

²⁵ Tenże, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w na- ukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 39.

²⁶ Tenże, *Człowiek – opis ciała...*, s. 80.

²⁷ Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii. Medytacja II. O naturze umysłu ludzkiego, że jest on bardziej znany niż ciało*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 54.

²⁸ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 55-56.

polega na tym, że sądzę, iż idee, które są we mnie, są podobne albo zgodne z jakimiś rzeczami znajdującymi się poza mną”²⁹.

Jak zauważa Steven J. Wagner: „Kartezjusz wyprowadza rozróżnienie ciała i umysłu z postulatu boskiego uprawomocnienia jasnych i wyraźnych percepcji umysłu”³⁰. Istnienie Boga jest więc gwarantem istnienia ciała. „Otóż jest rzeczą całkiem oczywistą – pisze Kartezjusz – że ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, nie przekazuje mi tych idei ani bezpośrednio, ani od siebie, ani za pośrednictwem jakiegoś stworzenia, w którym by zawierała się obiektywna rzeczywistość tych idei nie w sposób formalny, lecz tylko eminentny. Skoro bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności, by to poznać, lecz przeciwnie, wielką skłonność do tego, by uwierzyć, że pochodzą od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest On zwodzicielem, jeśliby one pochodziły skądinąd niż od rzeczy cielesnych”³¹.

W efekcie tym, co Kartezjusz jest w stanie uznać za pewne bez odwołania się do dowodu istnienia Boga, jest solipsystyczny umysł. Do momentu przeprowadzenia tzw. dowodu ontologicznego pewne dla Kartezjusza jest tylko istnienie tego „łatwo” dostępnego umysłu. Topos ducha w maszynie oparty jest więc na systematycznym przemilczeniu teologicznego wymiaru kartezjańskiej metafizyki.

Oslawiony kartezjański dualizm duszy i ciała przedstawia dwie skrajne granice spektrum, pośrodku którego znajduje się Bóg. Takie rozumienie kartezjanizmu nie stanowi rewolucyjnej interpretacji. Już Wolter zaznacza, że Kartezjusz wcale nie reprezentuje prostego dualizmu: „Rozpoczyna się on [tj. argument Kartezjusza – W.M.] od założenia, że dusza nie może mieć żadnego wpływu na ciało (...) z faktu, iż oddziaływanie duszy na ciało nie może być pojęte, nie wynika bynajmniej, ażeby było niemożliwe. Zakłada następnie [Kartezjusz – W.M.], że materia jako przyczyna okazjonalna działa na nasze ciało i że wówczas Bóg w duszy naszej tworzy idee; i odwrotnie, że człowiek wytwarza akt woli, a Bóg w następstwie tego aktu bezpośrednio działa na jego ciało”³².

Podobnie sprawę przedstawiają historycy filozofii – Fryderyk Copleston, Władysław Tatarkiewicz³³. Bertrand Russell skupia się na uczniu Kartezjusza, Guelnicie, autorze słynnej analogii z zegarami, która tłumaczyć ma możliwość oddziaływania duszy i ciała z pomocą boskiej interwencji³⁴. A także XIX-wieczni historycy i filozofowie niemieccy, by wspomnieć tu tylko Ludwika Feuerbacha:

²⁹ Tamże, s. 59.

³⁰ S.J. Wagner, *Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 43, No. 4 (Jun., 1983), pp. 499-517, s. 501.

³¹ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 95.

³² Tamże, s. 41.

³³ „Rozumowanie Kartezjusza – oryginalne, ale w duchu całkowicie augustyńskim – było następujące: posiadamy naturalną skłonność do uznawania realności ciał. Jest to co prawda tylko skłonność naszego umysłu, która mogłaby być złudzeniem. Ale twórcą natury, w szczególności naszego umysłu, jest Bóg, Bóg zaś jest doskonały, a jako doskonały nie mógłby nas wprowadzić w błąd (...)” – W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1990, s. 49.

³⁴ „Wyobraź sobie, że masz dwa zegary, które chodzą doskonale dokładnie: kiedy jeden wskazuje daną godzinę, drugi ją wybija (...) tak samo jest z umysłem i ciałem. Jedno jest zsynchronizowane

„Główny brak [kartezjańskiej filozofii – W.M.] jest ten, że ruch, który znosi nieodróżnicowanie elementarnej rozciągłości oraz podzielności materialnych części (...) nie daje się wywieść z samej materii, nie w niej samej może się zawierać, lecz ucieka się do mocy boskiej i tak spoza materii płącze się w naturę”³⁵.

Wynika stąd, że przypisywanie Kartezjuszowi prostego dualizmu nie jest jedynym, wyróżnionym ani nawet wyczerpującym przedstawieniem poglądu Kartezjusza i stanowi element insynuacji charakterystyczny dla błędu słomianej kukły.

Gdzie tkwi problem?

Problem oddziaływania duszy i ciała nie stanowi dla autora *Medytacji o pierwszej filozofii* przedmiotu nieustannych dociekań³⁶. Lilli Alanien zauważa, że „Descartes niezmiennie odpowiada, że jedność ciała i umysłu nie może być wyjaśniona za pomocą pojęć jaśniejszych i wyraźniejszych, lecz właściwie [pojęcia tej] nie muszą być wcale wyjaśniane, ponieważ jako pojęcia pierwotne powinny być zrozumiałe dla każdego”³⁷. Kartezjusz wychodzi więc od niezbitego dla niego faktu istnienia umysłu i dedukując z niego pojęcie ciała, dochodzi do oczywistości współistnienia i współdziałania obu substancji gwarantowanej przez istnienie Boga. Oczywistość współdziałania z kolei jest również dana niejako natychmiast w każdym zmysłowym doświadczeniu oraz w każdym świadomym poruszeniu własnego ciała. A Bóg – czy jak chce Wolter – boskie interwencje – gwarantują możliwość jej zachodzenia.

Sądzę, że właśnie element wiedzy przez znajomość czy też introspektywnej oczywistości jaźni dla niej samej jest kontrargumentem w sporze o istotę filozofii Kartezjusza. Nie można przypisać Kartezjuszowi nie tylko prostego dualizmu, lecz także prób ratowania tego dualizmu. Nie jest bynajmniej tak, jak twierdzi Dennett³⁸, że Kartezjusz najpierw (lekkomyślnie?) przyjmuje prosty dualizm, a potem rozpaczliwie i długo szuka rozwiązania problemu. Wreszcie, nie mogąc go znaleźć, to przesłania wielkie trudności maleńką jak groszek szyszynką, to znów ucieka się do boskich interwencji. Kartezjusz odkrywa pewną własność

przez Boga z drugim” – B. Russel, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szubiałka, Warszawa 2000, s. 647.

³⁵ L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza*, Leipzig 1976, s. 224.

³⁶ „Rzecz to znamienita, że opisując funkcjonowanie ciała ludzkiego i dotykając przy różnych okazjach spraw duszy, wciąż jeszcze nieobecnej w ciele (pisze o niej w czasie przyszłym bądź w trybie warunkowym), moment połączenia jej z ciałem wielokrotnie odsuwa on w nieokreśloną przyszłość, by w końcu zamiar ten – w rozprawach anatomiczno-fizjologicznych, porzucić, konsekwentnie zachowując ich charakter przyrodniczy i materialistyczny”. A. Bednarczyk, *Wstęp*, w: R. Descartes, *Człowiek – opis ciała...*, s. XXI.

³⁷ L. Alanien, *Descartes's Notion of the Mind-Body Union*, „Synthese”, Vol. 106, No. 1 (Jan., 1996), pp. 3-20, s. 4.

³⁸ Por. D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia...*, s. 381.

świadomości – jej (pozorną?) samoprzejrzystość. Treści świadomości nie muszą odnosić się do niczego poza sobą, a i tak same w sobie nie podlegają wątpieniu. Mogę mylić się co do tego, że śnieg faktycznie jest biały, lecz nie mogę mylić się co do tego, że wydaje mi się, jakoby był biały. Błędów Kartezjusza upatrywać można raczej w tym, że całe spektrum przeżyć od klucia w palcu po całkowanie, nazywa umysłowymi; w tym, że duch jest (nie tylko poznawczo) pierwotny względem maszyny, jaką stanowi ciało – a zatem, że mechaniczne prawa przyrody czerpią swą pewność z istnienia umysłu itp. W każdym razie nie ma tu miejsca na prosty dualizm, a już na pewno nie na dualizm bez Boga.

Wnioski

Analiza toposu refutacji dualizmu wskazuje, że zawiera on błąd słomianej kukły. Przypisuje się w nim Kartezjuszowi prosty dualizm – pogląd, którego autor *Rozprawy o metodzie* ani nie bronił, ani nie uznawał. Rzekome obrócenie w absurd argumentu ducha w maszynie (prostego dualizmu) oznaczać ma upadek kartezjańskiej filozofii. Upadek ten jest istotny ze względu na erystyczną zasadę: im mocniejszego przeciwnika pokonasz, tym jesteś silniejszy i tym jesteś silniejszy, im szybciej i efektywniej tego dokonasz.

Innymi słowy topos kartezjańskiego ducha w maszynie oparty jest na błędzie argumentacji zwanym słomianą kukłą oraz na wskazywaniu bezpośredniego oddziaływania kartezjanizmu. Tak jakby między dzisiejszymi krytykami a Kartezjuszem nie było nikogo. Jakby poglądy na umysł nie zmieniały się od trzystu z górą lat, a w ich kwestii panował wciąż stary, kartezjański „zabobon”.

Topos kartezjańskiego ducha w maszynie oparty jest na szeregu błędów: Kartezjusz nie postulował istnienia ducha w maszynie (czyli prostego dualizmu). Nawet gdyby głosił prosty dualizm, to i tak jego obalenie nie jest możliwe. Nawet gdyby było możliwe, to i tak oddziaływanie Kartezjusza na współczesność przegrodzone jest całą tradycją filozofii kantowskiej i późniejszej. Nawet gdyby oddziaływanie to było bezpośrednie, to i tak Kartezjusz nie był jedynym filozofem, a jego pogląd jedynym poglądem, które dziś oddziałują bezpośrednio (alternatywę stanowić np. może materializm współczesnego mu Hobbesa).

Ze względu na te błędy najważniejsze pytanie brzmi: po co atakować Kartezjusza – czyli po co stosować topos kartezjańskiego mitu? Myślę, że odpowiedź jest stosunkowo prosta. Topos stanowi nie tyle efektywny argument empirystów przeciw racjonalizmowi i aprioryzmowi, ile raczej oddała zarzut metafizyczności i spekulatywności od rozważań autorów. Generalny wydzwięk toposu jest więc taki: metafizyka i teologia już upadły. Pole „właściwych”, empirycznych badań zostało oczyszczone.

Bibliografia

- Alanen L., *Descartes's Notion of the Mind-Body Union*, „Synthese”, Vol. 106, No. 1 (Jan., 1996).
- Alanien L., *Descartes Dualism and the Philosophy of Mind*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 3 (1989).
- Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978.
- Barrerry V.E., Soccio D.J., *Practical logic. An Antidote for Uncritical Thinking*, San Diego 1976.
- Chomsky N., *Cartesian Linguistics. A chapter in the history of Rationalist Thought*, New York 1966.
- Damasio A., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2011.
- Dennet D., *Świadomość*, tłum. E. Stokłosa, Kraków 2016.
- Dennett D., *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, Kraków 2018.
- Descartes R., *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970.
- Feuerbach L., *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza*, Leipzig 1976.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- La Mettrie J. O., *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1953.
- Lausberg H., *Retoryka literacka*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Russel B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szubiałka, Warszawa 2000.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970.
- Schopenhauer A., *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. T. Kotarbiński, Kraków 1973.
- Searle J.R., *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2010.
- Talisse R., Aikin S.F., *Two Forms of the Straw Man*, file:///C:/Users/Emil%20Proch.PC124/Downloads/Two_Forms_of_the_Straw_Man.pdf [dostęp: 27.04.2018].
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1990.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956.
- Wagner S.J., *Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness*, „Philosophy and Phenomenological Research” Vol. 43, No. 4 (Jun., 1983).
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990.

Słowa kluczowe: filozofia umysłu, dualizm kartezjański, błąd słomianej kukły, teoria argumentacji

Keywords: philosophy of mind, Cartesian dualism, straw man fallacy, argumentation theory