

*Paweł Pasieka*  
Warszawa

## **Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny**

Standardowa interpretacja Kartezjańskiej nauki o zwierzętach głosi, iż Kartezjusz odmawiał zwierzętom jakiejkolwiek zdolności do myślenia i odczuwania. „Kartezjusz – jak przekonuje nas Anita Guerrini – stwierdzał, że zwierzęta są zwykłymi automatami i nie odczuwają bólu”<sup>1</sup>. Nie tylko u wielu współcześnie żyjących obrońców zwierząt, ale już u znanego XVII w. neoplatonczyka z Cambridge, Henry’ego More’a, pogląd ten wywoływał najgłębsze wzburzenie wynikające z braku zgody na tak elementarne (a zarazem groźne) niezrozumienie natury tych istot.

Wszelako – pisał w H. More w liście do Kartezjusza – ze wszystkich Twoich poglądów żaden tak bardzo nie wstrząsnął wrażliwością i czułością mego ducha, jak to mordercze i zabójcze twierdzenie wyrażone w *Rozprawie o metodzie*, w którym nie przyznajesz zwierzętom duszy ożywionej i zdolności do świadomego odczuwania<sup>2</sup>.

Owo „mordercze i zabójcze twierdzenie”, „potworna teza”, była przejawem doktryny, która, jak wyraził się Alexander Boyce Gibson „brutalnie naruszyła utrzymywaną od wieków życzliwą wspólnotę wszystkich żyjących istot”<sup>3</sup>. U podstaw zerwania tej wspólnoty leżała Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny (*bête-machine*). Owa teza z kolei zaś sama stanowiła uszczegółowienie wizji świata jako mechanizmu. Świata jako zbiorowiska ciał materialnych oddziałujących na siebie za sprawą sił mechanicznych. To, że Kartezjusz umieścił w tym świecie zwierzęta, wynikało z wypracowanych przez niego przesłanek metafizycznych.

---

<sup>1</sup> A. Gerrini, *The ethics of animal experimentation in seventeenth-century England*, „Journal of the History of Ideas”, vol. L, 1989/3, s. 391.

<sup>2</sup> *H. More do Descartes’a, 11 grudnia 1648*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*. Korespondencja z Hyperaspistemem, Arnauldem, More’em, przeł. z jeż. łac. J. Kopania, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 52.

<sup>3</sup> A. Boyce Gibson, *The Philosophy of Descartes*, Garland, New York 1987, s. 214.

Wedle metafizycznej wykładni bytu istnieją, wedle Kartezjusza, dwa oddzielne jego rodzaje, a mianowicie, substancja rozciąglą (*res extensa*) oraz substancja myśląca (*res cogitans*). Każda z nich charakteryzuje się odrębnymi własnościami. Pierwsza z nich jest rozciąglą, posiada rozmiar, kształt, ruch, położenie i podzielność. Atrybutami drugiej jest myślenie, ze wszystkimi jego *modi*, jakimi są tworzenie wyobrażeń, formułowanie chceń, głoszenie twierdzeń oraz odczuwanie. Różnica między tymi substancjami jest zasadnicza. Każda z nich może istnieć bez istnienia drugiej. Istnienie substancji myślącej bowiem „nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego”<sup>4</sup>. Dusza, która stanowi inne miano *res cogitans* „jest całkowicie odrębna od ciała [...], a nadto, gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest”<sup>5</sup>. Radykalne rozdzielanie obu tych substancji prowadzi Kartezjusza do poglądu o istnieniu świata materialnego złożonego z ciał oddziałujących na siebie wyłącznie za pomocą sił mechanicznych i całkowicie różnego odeń świata „rzeczy myślących”. Poza nimi istnieje specyficzny rodzaj bytu: człowiek, gdyż jako jedyny stanowi on złożenie obu tych substancji. Wedle wykładni znajdującej się w *Medytacjach o pierwszej filozofii* rzecz myśląca „to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”<sup>6</sup>. Zdolność do odczuwania, którą przypisał Kartezjusz wyłącznie rzeczy myślącej oraz twierdzenie o zwierzętach jako zbudowanych wyłącznie z *res extensa*, tworzą najmocniejszą przesłankę uzasadniającą słuszność owej standardowej interpretacji.

Atrybuty określające materię martwą należy, wedle Kartezjusza zasadnie odnosić do ciał organicznych, ponieważ jedne i drugie podlegają na równi tym samym prawom fizycznym; obie również nie są niczym innym niż substancjami rozciąglymi. Wedle H. More’a przyjęcie przez Kartezjusza tego poglądu było wyrazem „surowej okrutności”, za sprawą której istoty ożywione umieścił on „na równi z marmurami i maszynami”. Na czym polega zatem różnica pomiędzy materią ożywioną i nieożywioną? A w szczególności co głosi doktryna zwierzęcia-maszyny?

Wedle Johna Cottinghama termin „zwierzę-maszyna” jest niejasny i dwuznaczny, dlatego też należy, jego zdaniem, rozbić go na kilka odrębnych twierdzeń, poddając je szczegółowej analizie. Następujące tezy wchodzą w skład doktryny *bête-machine*:

- „(1) Zwierzęta to mechanizmy,
- (2) Zwierzęta to automaty,
- (3) Zwierzęta nie myślą,
- (4) Zwierzęta nie posiadają żadnego języka,

<sup>4</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 39.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>6</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 51.

- (5) Zwierzęta nie posiadają żadnej samoświadomości,
- (6) Zwierzęta nie mają żadnej świadomości,
- (7) Zwierzęta są całkowicie pozbawione możliwości odczuwania<sup>7</sup>.

Spośród wszystkich tych twierdzeń, tylko ostatnie z nich jest dla Cottinghama wyrazem owej „potwornej tezy”, której sformułowanie przypisuje się Kartezjuszowi. Tezy (1)-(5) wyrażają poglądy Kartezjusza, nie dają się one jednak sprowadzić do treści tezy (7), ani tym bardziej nie są z nią równoznaczne. Paradoksalnie najbardziej kontrowersyjne jest twierdzenie (6); jego analiza ukazuje bowiem pęknięcie w systemie filozoficznym Kartezjusza. Zagadnienie dotyczące istnienia świadomości u zwierząt doprowadziło Kartezjusza do odejścia od pierwotnych założeń metafizycznych, tkwiących u podstaw jego systemu. W miejsce programu ugruntowania wiedzy na pewnych i niepoddających się dalszemu wątpleniom założeniach przyszło Kartezjuszowi pogodzić się z koniecznością przyjęcia postulatów o wiele skromniejszych, a mianowicie, przyjęcia przesłanek danego systemu wiedzy, które mogły poszczycić się co najwyżej wysokim stopniem prawdopodobieństwa.

Pogląd głoszący, iż zwierzę jest rodzajem mechanizmu zawarty w tezie (1), chociaż literalnie w ten sposób nie został sformułowany przez Kartezjusza, znajduje potwierdzenie we fragmentach części V *Rozprawy o metodzie*. W odróżnieniu jednak od ujęcia Cottinghama należałoby to twierdzenie rozdzielić na dwa twierdzenia cząstkowe. Pierwsze z nich głosi, że pod względem budowy zwierzęta i mechanizmy budowane przez człowieka różnią się wyłącznie poziomem złożoności. Nie istnieje nic w świecie Kartezjańskiej materii poza jej ciągłością i ruchem. Spostzegamy jednak wiele poziomów organizacji materii. Poza materią pospolitą, tworzącą kamienie i drzewa, istnieją o wiele bardziej złożone jej układy. Prowadzone w wieku XVI i XVII badania anatomiczne ukazały wysoki poziom złożoności organów i ciał u wielu istot zwierzęcych, a także – rzecz jasna – u człowieka<sup>8</sup>. W poznawaniu podstawowej budowy organizmów nie ograniczał się Kartezjusz do uzyskania wiadomości na podstawie dostępnej literatury anatomicznej.

<sup>7</sup> J. Cottingham, 'A Brute to the Brutes?': *Descartes' Treatment of Animal*, "Philosophy", 53, 1978, s. 551.

<sup>8</sup> Dopiero udoskonalenie i upowszechnienie w II poł. XVII w. mikroskopów umożliwiło wgląd w budowę „małych organizmów”. Ogromne znaczenie miało także rozwinięcie techniki preparowania delikatnych narządów. We wczesnym okresie swych prac badawczych niderlandzki anatom Jan Swammerdam zajął się badaniem owadów. Owady uchodziły wówczas za organizmy o niezwykle prostej budowie. Dla Jana Swammerdama był to jeden z wielu żywionych błędnych poglądów dotyczących ich budowy i rozwoju. Na podstawie sekcji dużych zwierząt można było poznać dokładnie wiele organów (żył, mięśni, nerwów i tkanek) tworzących ich ciała. Okazało się tymczasem, że wszystkie te części dają się także zaobserwować u najmniejszych zwierzątek. Jednym ze szczytowych osiągnięć Jana Swammerdama było dokonanie kompletnego opisu anatomicznego wszy. Przed nim opisywali je Redi, Hook i Leeuwenhoek, ale to badania Swammerdama ukazały, że jak wielkiej liczby misternie uformowanych narządów wewnętrznych składa się ciało tych owadów. Wcześniej dla wielu wydawało się uzasadnione, że wszy (jak i inne małe stworzonka) są organizmami niezwykle prostymi, niemal pustymi w środku.

Wziąłem pod rozważę – pisał Kartezjusz w liście do M. Mersenne’a z 20 lutego 1639 r. – nie tylko to, co Wesaliusz i inni piszą o anatomii, lecz także liczne rzeczy, bardziej szczegółowe niż przez nich opisane, które spostrzegłem samodzielnie, przeprowadzając sekcje różnych zwierząt. Temu to zajęciu często się oddawałem w ciągu jedenastu lat i myślę, że nie ma chyba lekarza, który by wejrzał w to tak głęboko, jak ja”<sup>9</sup>.

Uzyskana stąd wiedza i praktyczna znajomość anatomii zwierząt pozwalały Kartezjuszowi zrozumieć, z jakim poziomem złożoności materii spotykamy się w ich przypadku. Nie zachwiało to jednak poglądu Kartezjusza o braku zasadniczej różnicy między zwierzęciem a budowanymi przez człowieka mechanizmami. Ludzka pomysłowość pozwala budować mechanizmy „posiłkując się bardzo niewielką liczbą części w porównaniu do wielkiej mnogości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych składników znajdujących się w ciele każdego zwierzęcia”<sup>10</sup>. Z tego względu osoby znające zasady budowy mechanizmów wytworzonych przez człowieka będą uważać

[...] ciało to [tj. zwierzęcia – P.P.] za maszynę, która jako wykonana ręką Boga jest nieporównanie lepiej urządzona i ma w sobie ruchy bardziej zadziwiające aniżeli jakakolwiek z maszyn wymyślonych przez człowieka<sup>11</sup>.

Nie zmienia to jednak w niczym twierdzenia, że ciała zwierząt są układami zbudowanymi z poszczególnych części podobnie jak inne mechanizmy. Kartezjusz powołując się na wyniki Williama Harveya przekonywał, iż układ krwionośny jest po prostu układem mechanicznym. Serce to pompa, żyły zaś to rury, przez które tłoczona jest krew za sprawą ruchu serca. Przyjmując zaś, że układ krwionośny jest głównym i najbardziej podstawowym układem mechanicznym, zakładał on, że inne funkcje organizmu mają ten sam mechaniczny charakter. Drugie twierdzenie cząstkowe uzupełnia treść tezy pierwszej o przesłankę stwierdzającą, że działanie tych ciał powinno być wyjaśniane na podstawie praw fizycznych bądź fizjologicznych. Wedle tej tezy winniśmy odrzucić mniemanie o tym, że dusza animalna jest źródłem życia zwierząt. Motor ich działań jest natury cielesnej.

I tak samo jak zegar sporządzony z kółek i ciężarków niemniej dokładnie zachowuje wszelkie prawa natury [...] – tak samo rzecz się ma, gdy rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby wcale nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałyby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cyt. za: A. Bednarczyk, *Studia z dziejów i idei naukowych. Biologia XVII–XIX w.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 21. Bednarek zwraca uwagę, że w swych pismach „biologicznych” był Kartezjusz wbrew własnej opinii przedłożonej w liście do Mersenne’a zgoła „nieoryginalny i niesamodzielny. [...] Jest wszakże rzeczą zastanawiającą, iż tam, gdzie Kartezjusz usiłował być samodzielny w podejmowanych przez siebie i rozwiązywanych [...] zagadnieniach biologicznych popełnił liczne i najdziwniejsze błędy oraz uciekał się do paradoksalnych pomysłów, które już w XVII w. budziły sprzeciw przyrodników” (*ibidem*, s. 22).

<sup>10</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 65.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>12</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 98.

Kiedy Kartezjusz powiada, że wszystkie ruchy zwierząt i ciał ludzkich mają swoje źródło w zasadzie cielesnej i mechanicznej, głosi on tym samym, że mająca naukowe podstawy fizjologia procesów życiowych musi poszukiwać wyjaśnień tych zjawisk w terminach przyczyn sprawczych, nie zaś celowych<sup>13</sup>. W liście do Plempiusa z 3 października 1637 r. Kartezjusz zapewniał, że życie zwierząt wynika po prostu z obiegu krwi. Zasadą ruchu jest ciepło serca. Owo ciepło zwierzęce („animalne”) nie jest niczym innym niż ciepłem fizycznym, które znajdujemy w „sianie, gdy się je zamknie zanim wyschnie”<sup>14</sup> bądź też w młodym, fermentującym winie. Mechanizm działania serca wyjaśniał Kartezjusz za pomocą zaczerpniętej od Galena koncepcji ciepła przyrodzonego. Nie odrzucał jej także Harvey, chociaż był przekonany, że krew wypychana jest za sprawą skurczu serca. Dla Kartezjusza jednak działanie krwioobiegu następowało nie tyle w efekcie skurczu serca, ile za sprawą jego rozkurczu, który powodowało panujące w nim ciepło przyrodzone<sup>15</sup>.

Jakkolwiek błędna okazała się Kartezjańska koncepcja ciepła przyrodzonego, nie podważa ona jednocześnie zasadności przyjęcia programu badania organizmów wedle praw mechaniki bądź fizjologii. Dla wyjaśnienia funkcji cielesnych (zarówno ciał zwierząt i ludzi) nie jest konieczne powoływanie się na istnienie przyczyny natury intelektualnej (bądź duchowej). Stąd też postulat głoszący wyjaśnialność działania ciał w terminach fizjologii nie musi być, zdaniem Cottinghama, równoznaczny z odmową posiadania przez ciała „duszy”. Możemy mówić w uprawniony sposób o działaniu „machiny” naszych ciał. Samo w sobie nie podważa to poglądu o istnieniu innego typu władzy, która może brać udział w naszym zachowaniu<sup>16</sup>. Problem polega jednak na tym, że w przypadku zwierząt

<sup>13</sup> Rezygnacja z wyjaśniania zjawisk poprzez odwołanie się wyłącznie do przyczyn celowych spotkała się z ostrą reakcją przedstawicieli teologii naturalnej. W XVIII w. John Ray, podważając ideę, wedle której procesy życiowe miałyby być analogiczne do procesów zachodzących w maszynie, zdecydowanie odrzucał kartezjańską koncepcję fizjologii zwierząt. Ray dowodził, że zwierzęta różnią się od mechanizmów tym, że potrafią uczyć się i nabywać inne umiejętności, do czego niezdolne są jakiegokolwiek urządzenia mechaniczne.

<sup>14</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 55.

<sup>15</sup> Wkrótce koncepcja ciepła przyrodzonego została obalona m.in. przez Giovanniego Alfonsa Borellego. Za sprawą pomiarów temperatury serca oraz temperatury innych organów wykazał on, że nie istnieją istotne różnice w ich odczycie. Prawdziwy jednak cios tej koncepcji został zadany przez Nielsa Stensena. W sierpniu 1662 r. przeprowadził on sekcję młodego kruką i zauważył, że serce jego nie przestaje bić nawet po otwarciu klatki piersiowej. Ustalił on także, że serce może bić nawet wówczas, gdy zostanie wyjęte z ciała. Obserwacja ta nasunęła mu myśl, że zachowuje się ono całkiem podobnie do innych mięśni, które mogą także kurczyć się pośmiertnie. Tak więc serce nie jest niczym więcej niż zwykłym mięśniem. W liście do Thomasa Bartholina napisanym pod koniec kwietnia 1663 r. Stensen przekonywał, że serce niczym nie różni się od innych mięśni. Nie ma w jego budowie niczego, co różniłoby go od innych mięśni. Wniosek, jaki Stensen wyprowadził, był więc następujący: serce jest mięśniem, nie zaś siedliskiem ciepła przyrodzonego, jak twierdzili Galen i Kartezjusz (zob. L. Kooijmans, *Niebezpieczna wiedza. Wzize i lęki w czasach Jana Swammerdama*, przeł. R. Pucek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 64).

<sup>16</sup> Wedle Kartezjusza ciało człowieka działa na podstawie tych samych zasad, co ciała zwierząt. Substancja myśląca nie tworzy jakiegos nowego typu kauzalnego, lecz jest ona władzą, która może sterować przebiegiem niektórych sił i energii. Z tego właśnie względu Kartezjusz wyobrażał sobie szyszynkę jako ruchomy aparat (wbrew oczywistym obserwacjom anatomicznym) kierunkujący przebieg sił i substancji obecnych w ludzkim ciele.

nie mamy, zdaniem Kartezjusza, z innego typu oddziaływaniami czy też władzą do czynienia. Sugestia, jakkolwiek nie teza, jest tu wyraźna: zwierzęta są niezwykle złożonymi maszynami, działającym wedle praw fizjologii i nie mają żadnego niecielesnego ośrodka pozwalającego im na przeprowadzanie rozumowych zmian w ich zachowaniach<sup>17</sup>.

Teza (2) pozwala dookreślić powyższą supozycję o twierdzenie na temat własnej aktywności tych mechanizmów. Skoro, jak przekonuje Kartezjusz w liście do Henry'ego More'a, ludzie budują automaty, które potrafią wykonywać pewne złożone operacje, to „wydaje się być rozsądna argumentacja, że również natura tworzy swoje automaty, o wiele wspanialsze niż tamte sztuczne, mianowicie wszystkie zwierzęta”<sup>18</sup>. Jeśli źródłem działań i funkcji konstruowanych przez nas automatów są zawarte w nich mechanizmy, to analogicznie nie ma powodu utrzymywać, by we wnętrzu zwierzęcych automatów nie widzieć układów sterujących ich funkcjami życiowymi. Wprawdzie automaty tworzone przez naturę przewyższają wciąż doskonałością konstruowane przez nas mechanizmy, ale uzyskane przez inżynierów wieku XVI i XVII rezultaty, widoczne m.in. w sztuce ogrodowej, nie pozostawiają złudzeń co do technicznych możliwości ożywiania materii. Wrażenie, jakie wywarł na Kartezjuszu wyłaniający się z grotu skalnej posąg Neptuna, grożący swym trójzębem każdemu, kto nieopatrznie nastąpił na ukryty w posadzce przycisk, było jednym z tych doświadczeń, które podbudowywało i podsycalo mechanistyczną filozofię przyrody. Skoro działanie wszelkich automatów wynika ze znajdujących się w ich wnętrzach mechanizmów, to rozszerzenie ich funkcji jest tylko sprawą uzupełnienia machin o kolejne struktury.

Skoro zakładamy, że natura działa na wzór naszych maszyn, czemu nie zamaryć sobie maszyny tak doskonałej, że zdolnej niemal do wszystkiego, co natura potrafi?

Czy rozum kalkulacyjny nie mógłby pobudzić materii do życia?<sup>19</sup>

Pobudzany tym pragnieniem Jacques de Vacanson przedstawił publiczności w roku 1738 mechaniczną kaczkę, o której powiada się, że jest „sztuczną kaczką z połączonej miedzi, która pije, je, kwacze, tapla się w wodzie i trawi zupełnie jak żywa”<sup>20</sup>. W 1773 r. zaś Pierre Jaquet-Droz prezentuje muzykującą figurkę, która „gra pięć melodii, kłania się i oddycha”<sup>21</sup>. Mersenne zaś, sto lat przed inżynierem Vacansonem, podjął się zadania skonstruowania maszyny mówiącej. We wnętrzu

<sup>17</sup> Wielu myślicieli (np. Bousset) obawiało się raczej tego, że Kartezjańska koncepcja zada kłam istnieniu „duszy nieśmiertelnej”, niżli pozwoli obronić tradycyjny pogląd o duchowej naturze człowieka. Czy Kartezjańska koncepcja wcześniej lub później nie doprowadzi do tego, że dusza zostanie sprowadzona do roli procesu fizycznego, jak stało się to w przypadku zwierząt? Uczniowie Kartezjusza próbowali uspokoić obawy przedstawicieli Kościoła. Ci jednak nigdy nie ignorowali, nawet potencjalnego, zagrożenia swej doktryny. Przejornie zatem 20 listopada 1663 r. pisma Kartezjusza zostały wpisane do *Indeksu Ksiąg Zakazanych*.

<sup>18</sup> R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 61.

<sup>19</sup> J. Starobinski, *Wynalezienie wolności 1700–1798*, przeł. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 231.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 232.

lalki umieścił on miniaturowe organy. „Zajmuję się teraz – pisał w liście z 16 lipca 1635 r. – szukaniem sposobu, by piszczałki organów wymawiały sylaby. Odnalazłem już samogłoski *a*, *e*, *o* oraz *u*, jednak *i* sprawia mi trudności; oprócz tego znalazłem sylabę *we* oraz *fe* ... . Chcę kazać zrobić organy, które można by przenieść w kieszeni, gdzie się tylko zapragnie...”<sup>22</sup>. Wszystkie owe mechaniczne lalki tworzą kolekcję fantazmatów projektowanych przez wyobraźnię zafascynowaną techniką<sup>23</sup>.

Jak zauważa Cottingham, wyrażenie ‘automat’ odsyła w języku greckim do znaczenia bycia rzeczą zdolną do poruszania się wedle immanentnie tkwiącego w niej źródła. Teza zatem głosząca, iż zwierzęta są automatami wskazuje jedynie na, że są one istotami posiadającymi wewnętrzną motorykę swych działań; a więc, że nie są po prostu wprawiane w działanie, lecz działają na podstawie swych wewnętrznych dyspozycji. „Dotychczas zatem, mogę stwierdzić – pisał Cottingham – że Kartezjańska charakterystyka zwierząt jako ‘maszyn’ i ‘automatów’ jest zupełnie niewystarczająca do sformułowania wniosku, zgodnie z którym Kartezjusz utrzymywał, iż zwierzętom brakuje zdolności do odczuwania wrażeń”<sup>24</sup>. Pozostaje bowiem wciąż kwestią otwartą, czy poprzez narastającą złożoność układów mechanicznych daje się dojść do maszyn odczuwających? Zanim udzielimy odpowiedzi na to pytanie, zajmijmy się analizą tezy (4).

Istnieją wedle Kartezjusza dwa kryteria, wedle których możliwe jest odróżnienie człowieka od maszyny, przy jednoczesnym braku możliwości odróżnienia maszyny od zwierzęcia. Człowiek odróżnia się od maszyny i zwierzęcia tym, że mówi rozumnie i działa na podstawie rozumu. Zwierzęta nie mają żadnego języka. Tylko człowiek włada zdolnością do „rozumnej mowy”. Nawet jeśli zwierzę i maszyna umieją naśladować ludzką mowę, to nie potrafią rozumnie odpowiadać, tj. układać wyrazy „na różne sposoby tak, by odpowiedzieć zgodnie ze znaczeniem tego wszystkiego co będzie mówione w jej obecności, jak mogą to uczynić ludzie nawet najbardziej tępi”<sup>25</sup>. Brak u zwierząt mowy nie jest spowodowany brakiem odpowiedniego aparatu mowy (niektóre ptaki mają wystarczający aparat artykulacyjny, by wymawiać wyrazy, a nawet całe zdania), ale pochodzi z braku możliwości okazania tego, że myślą o tym, o czym mówią.

<sup>22</sup> Cyt. za: L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, przeł. H. Miś i A. Miś, Wydawca Centrum Uniwersalizmu przy UW i Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu, Warszawa 1995, s. 40.

<sup>23</sup> Starobinski zwraca uwagę, że fascynacja automatami wkrótce przeradza się w nudę. Gdy mija pierwszy moment wynikający z zaskoczenia, jakie budzą w nas ich działania, ukazują nam one jedynie swe stereotypowe ruchy, nieustannie powielany ich zestaw, nierodzący już żadnej ciekawości, niespodzianek i odmiany. Uświadamiono sobie także problemy wynikające z tego, że w rzeczywistości automaty nie są zdolne do realizowania tak złożonych funkcji, jak oddychanie i trawienie, nie wspominając już o zdolności do reprodukcji. Melabranche poszukując, mieszcząc się w granicach mechanistycznej wizji świata, odpowiedzi na ten ostatni problemat rozwijał koncepcję preformacji, wedle której w plemniku znajduje się w pełni ukształtowany organizm. Embriogeneza jawiła mu się jako proces powiększania każdej części tworzącej owego małego *homunculusa*.

<sup>24</sup> J. Cottingham, *op. cit.*, s. 554.

<sup>25</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 66.

Nieobecność mowy u zwierząt nie wynika z braku właściwych organów, lecz z braku ich rozumności. Gdyby miały one bowiem rozum, musiałyby wytworzyć pewien język, za pomocą którego zdolne byłyby do porozumiewania się między sobą. Nic jednak nie wskazuje, by miały one jakiegokolwiek systemy znakowe, gdyż nie obserwujemy ich obecności w życiu tych istot. Nawet jeśli posługiwałyby się one jakimś rodzajem mowy, bardzo egzotycznej i odmiennej od mowy ludzi, to nie jest możliwe, byśmy nie mogli nauczyć się i opanować tego języka. Niestety, nikomu z ludzi sztuka ta się nie udała, co świadczy jednak o braku rozumności zwierząt niż naszej ułomności<sup>26</sup>.

Różnica między człowiekiem a zwierzęciem (i maszyną) polega także na tym, że człowiek posiada zdolność do wykonywania zadań „uogólnionych”, tzn. ich aplikacji do zmiennych warunków działania. Zwierzę natomiast wymaga osobnego nastawienia dla każdego typu czynności. Ich czynności są zdeterminowane przez dane warunki i warunkami tymi ograniczone.

I tu w szczególności zatrzymałem się, by wykazać, że o ile by istniały takie maszyny, które miałyby narządy i zewnętrzną postać małpy lub jakiegoś innego bezrozumnego zwierzęcia, nie posiadalibyśmy żadnego środka do rozpoznania, że nie są one we wszystkim tej samej natury, co owe zwierzęta<sup>27</sup>.

Nie jest przy tym możliwe, by „w jednej maszynie znalazło się dość tych rozmaitych układów dla spowodowania jej działania we wszelkich nieprzewidzianych okolicznościach życia w taki sam sposób, jak to czyni własny nasz rozum, by wywołać nasze działania”<sup>28</sup>. W jaki jednak sposób zwierzęta, nie mając do dyspozycji rozmaitych mechanizmów, radzą sobie w zmieniającym się środowisku?

Odpowiedź Kartezjusza pochodziła z klasycznego repertuaru: zwierzęta działają instynktownie, wcale przy tym nie myśląc. Zdarza się nawet czasem, że ich działania, wypływające z przyrodzonego instynktu, są doskonalsze od wykonywanych przez nas czynności. Kiedy jaskółki z niezwykłą regularnością powracają na wiosnę, to ich działanie jest równie precyzyjne jak działanie zegarka. Nie świadczy to bynajmniej o rozumności tych istot. Mechaniczny zegar o wiele dokładniej odmierza od nas godziny, trudno jednak byłoby na tej podstawie przypisać mu myślenie i rozumność<sup>29</sup>.

Kartezjusz konsekwentnie odmawiał zwierzętom posiadania rozumu. „Do żadnego przesądu – pisał w liście z dnia 5 maja 1649 r. do Henry’ego More’a – nie jesteśmy jednak bardziej przyzwyczajeni od najmłodszych lat, jak do tego, że zwierzęta myślą”<sup>30</sup>. Poznanie prawdy wymaga od nas przede wszystkim zakwestio-

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 67.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 65. Karol Linneusz w lapidarny sposób podsumował tę Kartezjańską supozycję: *Cartesius certe non vidit simios* (Z pewnością Descartes nigdy nie widział małpy człekokształtnej).

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>29</sup> Dla Buffona ruchy i czynności zwierząt, w których objawia się pewność i zdecydowanie, świadczą zarazem o mechaniczności i głupocie, aniżeli o posiadaniu przez nie zdolności rozumowych.

<sup>30</sup> *Descartes do More’a, 5 lutego 1649 r.*, [w:] R. Descartes, Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, s. 60.



nowania tego rozpowszechnionego wśród nas poglądu. Winniśmy konsekwentnie odrzucić mniemanie jakoby dusza była źródłem życia istot organicznych. Istoty te umierają bowiem nie w następstwie opuszczenia ciała przez duszę, lecz wskutek rozpadu swych części. W tym samym liście do More'a Kartezjusz przekonywał, iż istnieją dwie odmienne zasady „odpowiedzialne” za wykonywane czynności i działania ciał. Należy wyróżnić zasadę „całkowicie mechaniczną i cielesną, która zależy wyłącznie od siły technów i ukształtowania członków”, a więc „duszę cielesną”. Istnieje druga zasada, która jest zupełnie różna od tej pierwszej. Jest to zasada bezcielesna; tożsama z umysłem, czyli duszą, którą określić można także jako „substancję myślącą”. Zwierzęta pozbawione owej „substancji myślącej” posiadają wyłącznie cielesną zasadę swego istnienia i działania. Wszystkie czynności zwierząt dają się bowiem wyjaśnić za pomocą reguł mechaniki. „Objaśniam wszystko, co u nich (zwierząt) nazywam naturalnymi dążnościami lub skłonnościami, za pomocą reguł mechaniki”<sup>31</sup>.

Skoro jednak myślenie obejmuje, wedle Kartezjusza, wszystkie czynności duszy, czy oznacza to, że nie istnieją żadne wrażenia i odczucia, które zachodziłyby bez jego pośrednictwa? Czy z tego powodu, będąc konsekwentny, nie musiał Kartezjusz odmówić zwierzętom w ogóle posiadania zdolności do odczuwania i doznawania wrażeń? Czy zatem nie jest tak, że słusznie oskarża się jego o to, że skazał zwierzęta na okrutny los z powodu treści zawartej w (7) tezie?

W przytaczanym już liście do H. More'a Kartezjusz bronił odróżnienia pomiędzy myśleniem (*cogitatio*) a doznawaniem (*sensatio*). To, że zwierzęta nie myślą, nie oznacza jeszcze, że nie mają one zdolności do „doznania zmysłowego, o ile zależy ona od organu cielesnego”. Są one zdolne odbierać dane wrażeniowe, lecz zdolność ta jest funkcją ich cielesnych organów, nie zaś ich dusz (procesów mentalnych). Wedle Petera Harrisona, żeby uniknąć nieporozumień dotyczących stanowiska Kartezjusza w kwestii odbierania wrażeń u zwierząt należy odróżnić kategorię „doznania”, która w tradycyjnym rozumieniu oznacza „doznanie świadome” od kategorii określającej zdolność do „uchwytywania wrażeń” (*sentire*). Nawet ludzie nie mają świadomości wszelkich doznań. We wnętrzu naszych ciał zachodzą procesy i działania, których sobie nie uświadamiamy i w których świadomość nie jest niezbędnym warunkiem ich zachodzenia. Lunatycy także dają pewne wyobrażenie, co to znaczy działać i doznawać wrażeń, nie uświadamiając sobie ich zupełnie, a przecież odbierają oni bodźce od otoczenia i reagują na ich zmiany. Nie ma w tym nic niemożliwego, by zwierzęta odbierały wrażenia i bodźce w analogiczny sposób, całkowicie nie będąc świadomych ich obecności.

Uczucia, a w istocie impulsy i popędy (*passions*)<sup>32</sup> mogą rozgrywać się poza sferą świadomości. W liście do Newcastle z 23 listopada 1646 r. Kartezjusz

<sup>31</sup> Cyt. za: A. Tenenbaumówna, *Descartes i jego „bête-machine”*, „Przegląd filozoficzny”, z. 1-2, 1929, s. 177.

<sup>32</sup> Zdaniem P. Harrisona, dokonany przez Cottinghama przekład łacińskiego wyrazu *passions*, którym posługiwał się Kartezjusz, jako uczucie, jest raczej mylący. Kartezjusz bowiem w sposób wyraźny odróżniał od

przekonywał, że afekty (*passions*) mają swoje pozaświadome podłoże i że „nawet jeśli u nas towarzyszy im myślenie [...] to nie zależą one od niego”<sup>33</sup>.

Koronnym argumentem Cottinghama podważającym prawdziwość tezy (7) jest słynne zdanie wyrażone przez Kartezjusza w cytowanym już liście do More’a. Powiada w nim Kartezjusz, że chociaż konie i psy nie posiadają rzeczywistej mowy (*vera loquela*), to jednak „wszystkie one z łatwością przekazują (*significant*) nam głosem lub ruchami ciała swoje naturalne popędy, takie jak gniew, strach, głód i podobne...”<sup>34</sup>. W liście do Newcastle’a zaś przekonywał:

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 wyrazem dla jednego z jej uczuć. Może to być, na przykład, wyraz 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 wyrazem ich strachu, nadziei lub ich radości; wynika stąd, że mogą one przekazywać wyrazy tych uczuć wcale nie myśląc [...].<sup>35</sup>

Przykłady te niedwuznacznie pozwalają stwierdzić, że Kartezjusz daleki był od odmawiania zwierzętom odczuć i afektów. Nie sposób odnaleźć w tych zwrotach mówiących o występujących u zwierząt popędach takich, jak „gniew, strach, głód”; działaniach będących „wyrazem ich strachu, nadziei i radości” wyłącznie sensu przenośnego lub metaforycznego. Trudno jednak zaprzeczyć, że zwierzęta muszą, z tej kartezjańskiej perspektywy, odczuwać głód, żywić obawy lub cieszyć się nawet, jeśli czynią to w sposób zupełnie od nas odmienny.

Kartezjusz w *Zasadach filozofii* dokonał rozróżnienia pomiędzy uczuciem radości, które jest czystym aktem *cogitatio* a doświadczeniem uczucia radości odczuwanego w naszych ciałach (*laetitia animalis*). Cieleśnie odczuwana radość, która widoczna jest także u takich zwierząt, jak psy i koty, ma wyłącznie podłoże fizjologiczne. W liście do Regiusa Kartezjusz przekonywał, że gdyby anioł (czysta *res cogitans*) znalazł się w ciele ludzkim, nie odczuwałby tak samo jak my. Obserwowałby on po prostu zmiany zachodzące w naszym systemie nerwowym.

Na podstawie obu przykładów – pierwszy dotyczący zwierząt i drugi odnoszący się do aniołów – Kartezjusz starał się dowieść, że możliwe są odmiany w odbieraniu bodźców i odczuwaniu wrażeń. W jednym, jak i drugim przypadku stajemy przed poważnym dylematem, a mianowicie, na czym polegałoby odczuwanie u tych istot i w jaki sposób mogłyby one je żywić? Powyższa analogia jest jednak myląca i bałamutna. Nawet jeśli sposoby odczuwania anioła wcielonego

---

siebie *sentire* (uczucie) od *passions* (namiętności i afektów). W *Medytacjach* Kartezjusz przekonywał, że owe uczucia nie są niczym innym niż myśleniem.

<sup>33</sup> *List do Newcastle, 23 listopada 1646 r.*, [w:] Oeuvres de Descartes, eds. C. Adam, P. Tannery, Paris 1897–1913, Vol. IV, s. 243. Cyt. za: P. Harrison, *Descartes on Animals*, “The Philosophical Quarterly”, 1992, vol. 42, no. 167, s. 224–225.

<sup>34</sup> *Descartes do More’a, 5 lutego 1649 r.*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi* późniejsze, s. 61.

<sup>35</sup> Cyt. za: J. Cottingham, *op. cit.*, s. 556–557.

w ludzkie ciało i człowieka są ze sobą nieporównywalne, to łączy je to, że obie obdarzone są świadomością (i są samoświadome swych wrażeń). Co jednak ze zwierzętami? Jak ostatecznie zrozumieć na czym polega odczuwanie bezrozumnych i pozbawionych świadomości zwierząt a posiadającego świadomość swych stanów człowieka (oraz anioła)? W jaki sposób bowiem mogłyby zwierzęta odczuwać stany, w których się znajdują nie uświadamiając ich sobie w ogóle? W jaki jednak sposób mogłyby one widzieć, słyszeć i mieć inne odczucia (takie, jak radość, strach, gniew itp.) nie mając przy tym pewnej świadomości tych wrażeń? Wiemy bowiem, co to znaczy widzieć, słyszeć, bać się i cierpieć, czy jednak „wiedzielibyśmy” co one znaczą, gdybyśmy nie byli ich świadomi?

W *Odpowiedziach na zarzuty* Kartezjusz stwierdzał bez wahania, że dowiódł za pomocą najsilniejszych argumentów, że zwierzęta nie posiadają świadomości. Warunkiem, przy którym wrażenia zmysłowe takie, jak np. widzenie może być prawdziwym aktem *cogitatio* była dla Kartezjusza refleksyjna świadomość, tj. obecność umysłu samoświadomego, potrafiącego uświadamiać sobie akt owego widzenia. Skoro zwierzęta, dla Kartezjusza, nie tylko nie mają samoświadomości swych wrażeń, lecz nawet ich sobie nie uświadamiają, to jak w ich przypadku można zasadnie mówić o widzeniu. Co najwyżej moglibyśmy o nich powiedzieć, że jak gdyby widzą, jak gdyby słyszą, jak gdyby boją się i cieszą.

W liście do Newcastle (z 23 listopada 1646 r.) widać wyraźną zmianę stanowiska Kartezjusza.

Można powiedzieć, że chociaż zwierzęta nie spełniają takiej czynności, która by nas upewniała, że myślą, to jednak wobec tego, że organa ich ciał nie bardzo się różnią od naszych można przypuścić, że jakieś myślenie jest z tymi organami związane<sup>36</sup>.

Jest bowiem w wysokim stopniu nieprawdopodobne, że znajdujące się w ciałach zwierząt organy nie pełnią podobnych funkcji do organów składających się na nasze ciała<sup>37</sup>. W czasach Kartezjusza funkcje tych organów nie były znane, lecz argumentu „z podobieństwa” nie można było po prostu zignorować. Mimo to

<sup>36</sup> Cyt. za: A. Tenenbaumówna, *op. cit.*, s. 178.

<sup>37</sup> W wersji deistycznej argument ten pojawił się u Woltera. Bóg, powiada on w *Listach o Anglikach*, nie mógłby pozwolić sobie na tak wielką rozrzutność i ekstrawagancję, by wyposażić zwierzęta w organy tak bardzo podobne do naszych, które nie spełniałyby jakiegokolwiek analogicznej do nich roli ani funkcji. „Czyż Stwórca nie mógł natchnąć materii myślą i uczuciem? Popatrzcie tylko, jeśli łaska, jakiego ambarasu narobiliście sobie wy wszyscy, którzy ograniczacie moc Stwórcy. Zwierzęta mają takie same narządy jak my, takie same odczucia i takie same postrzeżenia; mają pamięć, kojarzą pewne pojęcia. Jeśli Bóg nie mógł ożywić materii i natchnąć jej uczuciem, to jedno z dwojga: albo zwierzęta są maszynami i niczym więcej, albo też mają duszę. Wydaje mi się rzeczą prawie niewątpliwą, iż zwierzęta nie mogą być zwykłymi maszynami, a oto mój dowód: Bóg obdarzył je dokładnie takimi samymi organami czucia jak nas; a zatem, jeśli nic nie czują, Bóg stworzył dzieło nieużyteczne. A przecież sami przyznajecie, że Bóg niczego na próżno nie stwarza; nie sfabrykował więc tych organów czucia po to, żeby owe organy nic nie odczuwały; a więc zwierzęta nie są tylko maszynami w całym tego słowa znaczeniu. Według was zwierzęta nie mogą mieć duszy; a więc przyparci do muru musicie przyznać, że Bóg dał organom zwierząt, będących materią, zdolność odczuwania i postrzegania, którą nazywacie instynktem. A zatem cóż mogło przeszkodzić Bogu w obdarowaniu naszych narządów, bardziej niżli zwierzęce subtelnych, ową zdolnością odczuwania, postrzegania i myślenia, którą nazywamy ludzkim rozumem?” (Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1952, s. 102).

Kartezjusz wzbraniał się przed przyjęciem tego argumentu, wskazując przede wszystkim na racje natury teologicznej.

Gdyby [zwierzęta] – pisał w tym samym liście – myślały tak, jak my, to miałyby również nieśmiertelną duszę, to jednak nie jest prawdopodobne, gdyż nie ma powodu przyjmować ją u jednych nie przyjmując u wszystkich, atoli istnieje zbyt wiele [zwierząt] niedoskonałych, jak rozgwiazdy, gąbki itd., by można było takie założenie uważać za słuszne.<sup>38</sup>

Do argumentu z podobieństwa organów powrócił Kartezjusz w liście do More'a (z 5 lutego 1649 r.). Rozumowanie Kartezjusza przebiega tutaj, opierając się na następujących założeniach podstawowych:

O ile jednak uważam za dowiedzione, że nie można wykazać, jakoby zwierzęta myślały, o tyle nie sądzę, aby można było dowieść, że go nie posiadają, albowiem umysł ludzki nie przenika do ich serc.<sup>39</sup>

Skoro zatem nie sposób apodyktycznie wykazać braku myślenia u zwierząt, a jednocześnie nie można dowieść ich myślenia, to pozostaje rozważyć, które ze stanowisk najbardziej prawdopodobnych w tej kwestii może okazać się słuszniejsze. Przy wykorzystaniu rzetelnych argumentów możliwa jest wyłącznie następująca alternatywa: albo opierając się na argumencie z podobieństwa organów, przypiszemy zwierzętom podobne myślenie i odczuwanie, albo odmówimy im zdolności do myślenia, nie odmawiając zarazem żadnemu zwierzęciu „życia czy doznawania zmysłowego”, a więc zgodzimy się ze stanowiskiem samego Kartezjusza. Argument z podobieństwa organów stanowi istotny element określonego programu badawczego. Zgodnie z nim zakłada się, iż jeśli zwierzęta posiadają organy zmysłowe podobne do naszych, to jest prawdopodobne, że podobnie jak my odczuwają. Na gruncie tego stanowiska rozumowanie musiałoby przebiegać w następujący sposób: skoro „w naszym sposobie odczuwania zawiera się także myślenie, zatem im również należy przypisać podobne myślenie”<sup>40</sup>.

Stanowisku temu przeciwstawiał Kartezjusz własną koncepcję, wedle której jest bardziej prawdopodobne, że zwierzęta nie myślą, chociaż mają zdolność do doznawania zmysłowego. Widzą, słyszą, boją się i radują, lecz wszystkie te odczucia i wrażenia przebiegają bez żadnego myślenia. Wszystkie te uczucia i doznania, stanowiąc fizjologiczne reakcje organizmu, winny być wyjaśniane wyłącznie w tych kategoriach, bez konieczności uciekania się do terminów „wolicjonalno-mentalnych”. Chociaż, jak przyznawał Kartezjusz, nie jest możliwy dowód braku rozumności zwierząt, to był on w równy sposób przekonany, że nie istnieje myślenie połowiczne lub cząstkowe; albo ktoś myśli albo radzi sobie bez niego w zupełności, *tertium non datur*.

Wszystkie te uczucia i doznania przypisywane przez Kartezjusza zwierzętom są nam bliskie, a jednak nie możemy zrozumieć co to znaczy żywić je

<sup>38</sup> Cyt. za: A. Tenenbaumówna, *op. cit.*, s. 178.

<sup>39</sup> *Descartes do More'a, 5 lutego 1649 r.*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 60.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 60.

bez jakiegokolwiek ich świadomości. Nie ma w tym zatem niczego dziwnego, że stanowisko to domagało się dookreślenia: albo zwierzęta są maszynami pozbawionymi uczucia, albo mają zdolność do odczuwania i myślenia. Bez rozstrzygnięcia tej kwestii wydaje się być ono zawieszona w próżni. Kartezjanie wybrali drogę, która polegała na odmowie posiadania przez zwierzęta zdolności do odczuwania bólu, gniewu i przyjemności. Melabranche'owi wydawało się, że w imię spójności koncepcji Kartezjańskiej należy raczej zaprzeczyć, by zwierzęta odczuwały jakiegokolwiek wrażenia i zamienić je w „stalowe automaty”, które niczego już nie odczuwają. „Jedzą one bez przyjemności, łkają bez bólu, wzrastają nie wiedząc nic o tym; nie pragną niczego, nie boją się niczego, niczego nie znają”<sup>41</sup>. W odróżnieniu od swych licznych zwolenników (zwłaszcza Malebranche'a) Kartezjusz nie przedstawił także żadnej argumentacji dotyczącej „teodycei zwierząt”, która przebiegałaby wedle następującego rozumowania: Bóg nie może być odpowiedzialny za niezasłużone cierpienie zwierząt, z tej oto prostej przyczyny, że nie są one z natury zdolne do odczuwania bólu. Na podstawie stanowiska Kartezjusza, nie zaś kartezjan, trudno byłoby uzasadnić praktykę przeprowadzania wiwisekcji na zwierzętach, która odwoływałaby się do tego samego argumentu<sup>42</sup>. Nie bez znaczenia jest także osobisty stosunek Kartezjusza do zwierząt. Wiadomo, że było właścicielem małego pieska, który nosił dumne imię – *Monsieur Grat*. Darzył go sympatią i zabierał na wspólne spacerki.

W świetle tych argumentów wydaje się, że upaść musi rzekoma Kartezjańska teza głosząca, że zwierzęta nie mają jakiegokolwiek zdolności do odczuwania bólu, lęku, gniewu lub radości. Wraz z tą tezą za równie nieprawomocny należy uznać zarzut przypisujący Kartezjuszowi odpowiedzialność za rozpowszechnienie w II poł. XVII w. praktyki wiwisekcyjnej, zwłaszcza przeprowadzania drastycznych eksperymentów, w których nie liczone się z bólem i cierpieniem zwierząt. Jeśli nie brano ich pod uwagę lub ignorowano je, to nie wynikało to z rzekomej tezy Kartezjusza, iż zwierzęta nie cierpią. Wymagałoby to bowiem od przyrodników i eksperymentatorów zaprzeczenia aż nazbyt jawnych i oczywistych danych i obserwacji.

<sup>41</sup> N. Malebranche, *Oeuvres complètes*, ed. G. Rodis-Lewis, Presses Universitaires de France, Paris 1958–1970, vol. II, s. 394. Cyt. za: P. Harrison, *op. cit.*, s. 219.

<sup>42</sup> Wedle Anity Guerrini Kartezjańska wersja filozofii mechanistycznej, która dobrze była znana następcom Harveya w Anglii takim, jak Robert Boyle, Robert Hook, Richard Lower, John Mayow i wielu pomniejszych badaczom, dostarczyła teoretycznych ram dla prowadzonych przez nich badań. Zdaniem tej autorki, wydaje się także, że pozwoliła ona uzasadnić wiwisekcję zwierząt. W dalszej części swego artykułu Guerrini stwierdza jednak, że Boyle, pomimo, że dobrze był zaznajomiony z pismami Kartezjusza, nie przytaczał nigdzie w swych pracach „kartezjańskiego argumentu” jako przesłanki pozwalającej mu uzasadnić wiwisekcję. Teza o tym, że zwierzęta nie odczuwają bólu, wydawała mu się jaskrawo niezgodna z obserwacjami ich cierpienia spowodowanymi przeprowadzanymi na nich eksperymentami. Boyle odwoływał się za to do argumentu natury teologicznej, wedle którego ludzie mają prawo do poznania istot stworzonych przez Boga. Po drugie uważał, że eksperymenty na zwierzętach mogą przynieść ludziom wiele korzyści. Wydaje się więc, że rozpowszechniona teza o „winie Kartezjusza” nie znajduje uzasadnienia w kręgu prac i badań angielskich anatomów XVII w.

Paweł Pasieka

**Descartes's Conception of Beast-Machine**

*Abstract*

According to standard interpretations, Descartes asserted that animals were mere automata and did not feel pain. This interpretation is based on his notion of the beast-machine. In this article, I revise John Cottingham's sevenfold analysis of that thesis. In Cottingham's view, Descartes did insist that animals were automata and denied them consciousness and self-consciousness but it did not involve that animals do not feel. I support this view with some new arguments. I also point to the difference between Descartes's original conception of animal and animality and the standpoint of his followers.

**Key words:** Descartes, conception of beast-machine, John Cottingham, animal, consciousness, self-consciousness.