



Julien Offray de La Mettrie Dziela filozoficzne

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

U.92066



39092066000000

KLASYKA
filozofii

<http://rcin.org.pl/ifis>

Wydawnictwo
IFiS PAN



KLASYKA filozofii

Seria ukazuje się
pod patronatem
Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
i Polskiej Akademii Umiejętności



Komitet Redakcyjny

Seweryn Blandzi
Stanisław Borzym
Stanisław Czerniak
Juliusz Domański
Paweł Dybel
Tadeusz Gadacz
Włodzimierz Galewicz
Agnieszka Kijewska
Małgorzata Łukasiewicz
Krzysztof Michalski
Jacek Migasiński
Robert Pitat
Marek J. Siemek
Władysław Stróżewski
Lech Szczucki
Tadeusz Szubka

Redaktor serii

Tadeusz Gadacz

KLASYKA filozofii

Julien Offray de La Mettrie
Dziela filozoficzne



<http://rcin.org.pl/ifis>



Julien Offray de La Mettrie
Dzieła filozoficzne

Przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył
Marian Skrzypek



Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication BOY-ŻELEŃSKI, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires étrangères et européennes français et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Pologne.

Książka ta, wydana w ramach Programu Wsparcia Wydawniczego BOY-ŻELEŃSKI, korzysta z pomocy francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Europejskich i Wydziału Kultury Ambasady Francji w Polsce.

Podstawa przekładu: *Oeuvres philosophiques de Mr. de La Mettrie*, Londres 1751, Berlin 1796
Anti-Sénèque ou le souverain bien, Amsterdam 1751
Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine. Par Aletheius Demetrius, Berlin 1748
Supplément à l'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine. Par Aletheius Demetrius, Berlin 1751

Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Redaktor
Barbara Gruszka

Copyright © for Polish edition
by Wydawnictwo IFiS PAN, 2010

ISBN 978-83-7388-027-8

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (0 22) 657 28 97
e-mail: publish@ifispan.waw.pl
www.ifispan.waw.pl

Spis treści

Wprowadzenie do filozofii La Mettriego (<i>Marian Skrzypek</i>)	VII
--	-----

Julien Offray de La Mettrie *Dzieła filozoficzne*

Naturalna historia duszy	3
Systemy filozoficzne w skrócie dla ułatwienia zrozumienia <i>Traktatu o duszy</i>	105
System Epikura	139
Człowiek roślina	175
Zwierzęta czymś więcej niż maszyny	193
Człowiek maszyna	235
List do mojego umysłu albo Anonim wyszydzony	305
Rozprawa wstępna	315
Anty-Seneka albo o najwyższym dobru	359
Rozkosz przez Kawalera de M*** kapitana regimentu Delfina	461
Robótka Penelopy albo Machiavelli w medycynie. Wybrane fragmenty filozoficzne	523
Polityka w stosunku do religii	524
O tym, że lekarze są bardziej lub mniej religijni, niż sądzimy	541
Niebezpieczeństwo systemów	557
Konieczność galanterii	567
Semiotyka miłości	579
Błyskotliwy przykład stylu lekarzy	588
Spermatologia	600

Wprowadzenie do filozofii La Mettriego

Filozofię La Mettriego znamy w Polsce głównie przez pryzmat *Człowieka maszyny*, jedyne go utworu, który doczekał się przekładu w 1925 roku, a następnie dwóch przedruków (1953, 1984). Dosłowne potraktowanie tego prowokacyjnego tytułu wpłynęło w znacznej mierze na interpretację jego filozofii, która niekiedy sprowadzana jest niemilośnie do materializmu mechanicznego i to do mechanicyzmu rozważanego w kategoriach „sprężyn, kółek, trybów i dźwigni”. Ponieważ La Mettrie był pierwszym wybitnym przedstawicielem oświeceniowego materializmu francuskiego, uznano *Człowieka maszynę* za manifest epoki, który był jakoby realizowany przez pokolenie Encyklopedystów. Ci z kolei odzegnawali się od jego filozofii ze względu na immoralistyczne wątki w jego hedonistycznej etyce, jako że zamierzali budować nowe społeczeństwo na fundamencie Cnoty. La Mettrie pozostał więc myślicielem odosobnionym i krytykowanym zarówno przez oświeceniowych materialistów, jak ich przeciwników. Niemal przez cały XVIII i XIX wiek poglądy La Mettriego poznawano głównie przez pryzmat konserwatywnej krytyki jego osoby prowadzonej w skali europejskiej przez teologów, filozofów idealistów i wulgarnych marksistów, którzy redukując oświeceniowy materializm do mechanicyzmu i metafizyki rozumianej nie w sensie arystotelesowskim, ale w metodologicznym sensie heglowskim, usiłowali materializm fran-

cuskiego oświecenia deprecjonować. Zarówno teologowie, jak i niektórzy historycy filozofii potępiali lub wstydliwie przemilczali immoralizm i hedonistyczną etykę La Mettriego. Niechętni mu biografowie próbowali łączyć jego rozważania o rozkoszy z niemoralnym trybem życia. Przedmiotem kpin stała się nawet jego nagła, zagadkowa śmierć w wieku 42 lat, którą tłumaczono niestrawnością. Nawet Voltaire kpił z kruchej maszyny, która została unieruchomiona przez jeden pasztet z truflami. Takowa aura immoralisty, który również w codziennym życiu miał należeć do „trzody Epikura”, przesłaniała doniosłość teoretyczną jego rozważań w kategoriach etyki epikurejsko-cyrenaickiej i stoickiej, nad moralnością w świetle prawa natury i moralnością społeczną, nad przyjemnością i rozkoszami ciała i ducha, w sumie nad szczęściem.

Te właśnie problemy, zapoznawane przez wielu badaczy koncentrujących się na *Człowieku maszynie*, podejmuje La Mettrie w dziełach, które publikujemy w niniejszym tomie: *Anty-Seneka albo o najwyższym dobru* (inny tytuł tego dzieła, z którym się spotkamy w pracach o La Metriem to *Rozprawa o szczęściu*), *Rozprawa wstępna* (do wydania jego *Oeuvres philosophiques* z 1751 roku) i *Rozkosz*. Sądzę, że lektura *Dzieł filozoficznych* La Mettriego, które wydajemy, pozwoli dostrzec, jak szerokie było pole zainteresowań tego filozofa we wczesnym francuskim oświeceniu i jak różnorodne były kierunki jego refleksji nad materią, ruchem, powstaniem życia i pojawieniem się kolejnych jego form, nad wrażliwością materii, kształtowaniem się w niej czucia i załączków myślenia, które filozof ten rozpatruje w kategoriach duszy roślinnej, zwierzęcej i ludzkiej, a następnie pod kątem wznoszącego stopnia „organizacji” istot żywych, między którymi występują zarówno cechy wspólne, jak i różnice sprowadzające się do wyższego lub niższego stopnia tej „organizacji” materii ożywionej, do *plus ou moins*, czyli do czegoś więcej lub mniej na poszczególnych szczeblach drabiny bytów. Nieprzypadkowo po *Człowieku maszynie* La Mettrie opublikował *Człowieka roślinę* i *Zwierzęta czymś więcej niż maszyny*, a jako motto do tego

ostatniego utworu wybrał fragment *Amfitriona* Molière'a: *Les bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense* (Zwierzęta nie są tak głupie, jak myślimy). Nie chodziło mu więc o pokazanie, że człowiek jest maszyną, ale że między nim a rośliną i zwierzęciem istnieją pewne analogie fizjologiczne, które wskazują na jedność praw rządzących ogółem istot zorganizowanych albo organicznych.

Dzieła La Mettriego powstawały w wąskich ramach czasowych (lata 1735–1751). Ich autor pisał traktaty medyczne poświęcone m.in. chorobom wenerycznym, satyryczne pamflety skierowane przeciw lekarzom tradycjonalistom jako zarozumiałym nieukom, pozostającym pod wpływem starych przesądów i zwykłym karierowiczom. Ośmieszał ich w dramatach przypominających molierowskie komedie. Jednocześnie tłumaczył dzieła medyczne Boerhaave'a, gdzie dorzucał myśli własne w postaci komentarzy. Nie zawsze jest możliwe oddzielenie myśli La Mettriego jako uczonego i pisarza pamflecisty. Dlatego w tym zbiorze jego dzieł filozoficznych znajdują się utwory, których sam nie włączył, czy też nie pozwolono mu włączyć, do wydanych za jego życia *Oeuvres philosophiques*, a pominięte zostaną takie, które – jak *Traité du vertige* – uznaliśmy za mniej istotne dla pokazania jego poglądów filozoficznych.

Niekiedy odnosi się wrażenie, że La Mettrie pisał bez ambicji tworzenia koherentnego systemu, bo systemy filozoficzne zwalczał, ale chodziło mu przecież o klasyczne systemy XVII wieku, głównie o kartezjanizm, okazjonalizm, leibnizjanizm i wolffianizm, choć nie był dogmatykiem i przyswajał sobie to, co w idealistycznych systemach uznał za cenne dla formowania własnego światopoglądu. Był materialistą i ateistą, ale nie uprawiał ateizmu agresywnego czy też antyklerykalizmu w stylu deisty Voltaire'a. Wyznawał „religię lekarza” polegającą na tym, aby nie mieć żadnej religii poza ludzką i lekarską uczciwością (problem ten omówiłem obszerniej w *La Mettrie et la „religion du médecin”* [Corpus. Revue de Philosophie” 1987, nr 5/6, s. 63–81]. Niekiedy wytyka się La Mettrie'emu „odstępstwa” od ateizmu, jak na przykład sporadyczne powoływanie się

na Boga lub Istotę Najwyższą, ale nie nam rozstrzygać, czy budował sobie w ten sposób kontekst ochronny, czy też czynił to wydawca niektórych anonimowych jego utworów, czy wreszcie powodowały nim inne nieznane nam okoliczności. Faktem jest, że nie ma to wpływu na jego materializm, w którym nie potrzebuje pierwszego poruszcyciela czy też – jak Voltaire – pierwszego zegarmistrza i stróża porządku publicznego. W rozprawce *Le petit homme à longue queue* pisze: „my, dobrzy i szczerzy materialści”, więc nie mamy w tej kwestii wątpliwości. Jesteśmy też w stanie wyjaśnić budzące niepokój niektórych autorów powoływanie się przezeń na tradycję perypatetyczną i scholastyczną. Sięgnął do niej w pierwszym swym dziele *Naturalna historia duszy*, bo skorzystał z wiedzy wyniesionej z kolegów, gdzie wykładano teologię i gdzie perypatetyzmem zwalczano kartezjański racjonalizm i metodyczny sceptycyzm. Wykazywano, że kartezjanizm może prowadzić do ateizmu, racjonalistycznego antropocentryzmu i agnostycyzmu w sprawach wiary. To, co było dla teologów potencjalne, La Mettrie uczynił realnym. Nie tak łatwo jest wyjaśnić inne wątpliwości dotyczące określenia nader skomplikowanego stanowiska La Mettriego wobec kwestii tradycyjnie zaliczanych do mieszczańskiej ideologii z jej krytyką despotyzmu politycznego i religijnego. Otóż dalecy jesteśmy od podzielania niemal potocznego w niedalekiej przeszłości przekonania, że poglądy La Mettriego można wytłumaczyć całkowicie oddziaływaniem społecznego środowiska, bo stracilibyśmy z pola widzenia wszelkie możliwe mediacje, jakie zachodziły między jego świadomością jednostkową a świadomością społeczną i materialnymi warunkami jej kształtowania się. Poza tym bierzemy pod uwagę fakt, że filozof ten nie jest typowym wytworem epoki i nie reprezentuje ideologii mieszczańskiej jako jej świadomy rzecznik, chociaż w *Człowieku maszynie* doszukiwano się kiedyś idealizacji maszynowego sposobu produkcji. Trudno w ogóle dopatrywać się w jego dziełach elementów społecznej utopii. Nie chwali despotyzmu, czasem go potępia, a jednocześnie musi korzystać z opieki i protekcji Fryderyka II.

Jedyną republiką, o jakiej marzy, jest republika uczonych (*république des lettres*) albo państwo cnotliwych ateistów gardzących nieoświeconym tłumem. Nie stawia sobie za cel budowania idealnego i wiecznego królestwa Rozumu, Cnoty i Wolności przypominającego raj na ziemi, a więc nie uprawia tego wszystkiego, co Hegel nazywał metafizycznym sposobem myślenia. Jest indywidualistą pragnącym tylko wolności słowa i rozkoszowania się życiem. W krytyce feudalnych instytucji jest przeciwnikiem Kościoła, ale koncentruje się na krytyce instrumentalnego wykorzystywania religii przez lekarzy, którzy z racji znajomości anatomii i fizjologii nie wierzą w istnienie duszy i są ateistami zgodnie z porzekadłem: *Tres medici, duo athei*, ale stwarzają pozory religijności, by przyciągać sobie pacjentów i możnych protektorów. Będąc lekarzem La Mettrie naraził się przez swe kpiny lekarzom, tak jak przez teoretyczny immoralizm i ateizm zraził sobie – jak sam przyznaje – wszystkie stany: szlachtę, duchowieństwo i stan trzeci.

Życie i twórczość La Mettriego to życie i dzieło indywidualisty, którego postawę próbowano kojarzyć z romantyzmem. Julien Offray de La Mettrie urodził się w bretońskim mieście portowym Saint-Malo w 1709 roku jako syn bogatego mieszczanina, zajmującego się handlem tekstyliami. Zaczął naukę w prowincjonalnych kolegiach jezuitckich w Coutance i Caën (Normandia), gdzie przejawiał zainteresowania humanistyczne i zdradzał talenty poetyckie. Ojciec doszedł do wniosku, że z poezji chleba jeść nie będzie i posłał go do Paryża, by uczył się na księdza. Trafił do paryskiego Collège du Plessis, gdzie zetknął się z jansenizmem, który wpoił mu przekonanie o fatalizmie rządzącym postępowaniem człowieka albowiem janseniści uznawali konieczność łaski, aby być zbawionym. Wykładowca filozofii i teologii wzbudził jego zainteresowanie *Sztuką myślenia albo logiką* Antoine'a Arnaulda, która stanowiła przełom między logiką perypatetyczną a logiką nowego typu – odwołującą się do *Rozprawy o metodzie* Descartes'a i stawiającą sobie za cel zbudowanie sztuki myślenia opartej na ideach jasnych i oczywistych, a nie na scholastycznej *ergoistyce*.

Zresztą zraził się do jednej i drugiej, opowiadając się później za myśleniem w kategoriach pospolitego zdrowego rozsądku. Z kartezjanizmem zapoznał się La Mettrie bliżej podejmując studia w Collège d'Harcourt, w którym cztery lata później kształcił się Diderot. W tym jansenistycznym kolegium wykładano nowożytną fizykę i fizjologię. Stąd wzięły się zainteresowania La Mettriego medycyną. Idąc za radą lekarza z Saint-Malo, Jean François Hunaulda, uznał, że ciekawiej i lepiej będzie mu się żyło, jeśli stanie się dobrym lekarzem niż marnym księdzem i w 1728 roku rozpoczął studia na Wydziale Medycyny. Dyplom doktorski uzyskał w 1733 roku w Reims i wkrótce udał się na dalsze studia do Lejdy, gdzie słuchał wykładów Hermana Boerhaave'a. Przeżył tam swoistą rewolucję intelektualną, słuchając wykładów tego uczonego medyka obeznanego z filozofią Epikura, Descartes'a i Spinozy. Boerhaave prowadził również badania w dziedzinie fizyki i chemii, a jednocześnie założył katedrę medycyny klinicznej, dysponującej dwiema salami szpitalnymi po sześć łóżek każda. Przez tę miniklinikę przewinęło się ponad 120 lekarzy z całej Europy, a wśród nich La Mettrie. Mógł on uczestniczyć w wykładach anatomii prowadzonych w połączeniu z diagnostyką chorób wypracowaną na podstawie wiedzy zdobytej podczas sekcji zwłok. La Mettrie powie później, że jeden szczegół dostrzeżony i wyjaśniony dzięki tym „niemyim nauczycielom” dał mu więcej niż obszerne dzieła, zawierające aprioryczne założenia medycyny racjonalnej. Jednocześnie podkreśla, że aczkolwiek Boerhaave uchodził za jatromechanicystę, to był to mechanicyzm nowego typu, który przechodził od teorii do jej praktycznej weryfikacji i od praktyki do poprawnych uogólnień teoretycznych. Jako kontynuator medycznego dzieła Boerhaave'a, La Mettrie zaczął od publikacji *Dysertacji o chorobach wenerycznych*, którą poprzedził przekład dzieła mistrza na ten sam temat: *Système de Monsieur Herman Boerhaave sur les maladies vénériennes* (1735) oraz *Observations sur quelques endroits du Traité de M. Astruc de morbis venereis* (1741). Krytykę Astruca kontynuował w sztuce *Saint-Cosme vengé* (1747). W 1741

roku La Mettrie pracował w szpitalach w Saint-Malo i Saint Servain. Przeżył panującą w tym czasie epidemię cholery. Zastanawiając się nad przyczynami zarazy doszedł do wniosku, że powodują ją, tak jak kiłę i rzeżączkę, niewidzialne „wirusy”. W wyjaśnieniu tych chorób sięgnął więc do atomistycznej budowy materii, z którą zetknął się studiując dzieła gassendysty – Guillaume’a Lamy’ego, a nieco później Lukrecjusza i jego opis zarazy w Atenach.

Nowy rozdział w życiu i twórczości La Mettriego wiąże się z przyjazdem w 1742 roku do Paryża i zatrudnieniem u diuka Louis Antoine de Grammonta na stanowisku nadwornego lekarza. Dzięki temu La Mettrie dysponował wolnym czasem, który wykorzystał na kontakty ze światem filozofów pisarzy i artystów. Odwiedzał systematycznie teatry, operę, ale też słynną kawiarnię Procope’a, gdzie spotykali się poeci epikurejczycy i libertyńscy filozofowie, ale też i arystokraci, którzy szukali tam intelektualnej rozrywki. W epoce despotyzmu można było bowiem być po trosze dekadentem, a po trosze anarchistą i cieszyć się życiem z dala od rygorów dworskiej etykiety. Mógł więc La Mettrie spotykać u Procope’a marszałka Richelieu, diuka Birona, wicehrabię Du Cheyla, któremu zadedykował *La Politique du médecin de Machiavel* (1746), marszałka Maurycego Saskiego, nieślubnego syna króla Augusta II, a wreszcie jego lekarza (jak też lekarza króla Ludwika XIV) Jean Baptiste’a Senaca. Poeci, którzy pod szyldem Epikura głosili idee nacechowane skrajnym hedonizmem, mogli więc liczyć na protekcję ludzi możnych i arystokratów. Café Procope nie stanowiła jedyne środowiska, które wpłynęło na zainteresowania się La Mettriego etyką epikurejską, a tą drogą – epikureizmem zabarwionym skrajnym hedonizmem Arystypa. Szkołą epikurejskiego hedonizmu, a zarazem miejscem praktyki lekarskiej było też wojsko. Diuk de Grammont uczynił go lekarzem „francuskiej gwardii” i wraz z nim wyruszył na wojnę sukcesyjną po śmierci cesarza Karola VI w 1740 roku. Austria pozyskawszy wsparcie Anglii i Holandii prowadziła w latach 1743–1745 wojnę przeciwko Francji na terenie Alzacji. Tam właśnie

znalazł się La Mettrie obok diuka de Grammonta i nieprzypadkowo Strasburg był miejscem wydania jego pamfletu na lekarzy toczących spory z chirurgami, którzy dyplomu lekarskiego wówczas nie mieli. Pamflet *Saint-Cosme vengé* (1744), czyli *Pomszczenie świętego Kosmy* (patrona chirurgów) zawierał też uwagi przeciw Astrucowi, z którym prowadził spór na temat chorób wenerycznych. Uczestniczył w bitwie pod Dettingen i w obleżeniu Fryburga, podczas którego przeszedł ciężką chorobę z wysoką gorączką. Według *Pochwały La Mettriego*, opublikowanej przez Fryderyka II po śmierci filozofa, poczynił on na własnej osobie obserwację nad wpływem stanów ciała na stan duszy przy wysokiej gorączce. Oczywiście byłoby naiwnością sądzić, jak to się często zdarza, że to było bezpośrednią przyczyną napisania *Naturalnej historii duszy* (1745).

Zwycięstwo Francuzów pod Fontenoy (1745) było dla La Mettriego osobistą klęską, bo w bitwie tej zginął jego protektor, diuk de Grammont. Podczas krótkiego pobytu w Paryżu na przełomie 1745 i 1746 roku La Mettrie poznał Fontenelle'a i Maupertuisa, któremu zadedykował *Naturalną historię duszy*. (Naukowe wydanie tego dzieła ukazało się dopiero niedawno – Utrecht 1988 – pod tytułem *Le Traité de l'âme*. Opracował je Theodorus Verbeek, który tom II tej edycji poświęcił filozoficznym źródłom tego utworu). Poprzez Maupertuisa nawiązał La Mettrie kontakt ze słynną sawantką i filozofką XVIII wieku – markizą Emilią du Châtelet, na dworze której przez wiele lat przebywał Voltaire. Markizie zadedykował La Mettrie epikurejski i libertyński utwór *Rozkosz* (1745), a do drugiego wydania *Naturalnej historii duszy* (1747) dołączył skierowany do niej *List krytyczny* na temat tego dzieła, którym zajmujemy się dalej. Tu tylko nadmienimy, że w liście tym porzuca rozwiązywanie problemu materii i duszy uciekając do perypatetycznego pojęcia form substancjalnych i szuka nowego rozwiązania w organizacji cielesnej. Po skazaniu na spalenie *Naturalnej historii duszy* przez parlament Paryża 9 lipca 1746 roku, La Mettrie skorzystał z oferty dawnych przyjaciół i wyjechał w charakterze lekarza inspektora szpitali wojskowych

przy oddziałach biorących udział w wojnie o sukcesję austriacką. Przebywał w Lille, Gandawie, Brukseli, Antwerpii i Wormacji. W tym czasie wydał w Amsterdamie *Politykę lekarza machiawellisty* (*Politique du médecin de Machiavel* 1746) oraz w następnym roku w Paryżu *La Faculté vengée*, gdzie godził w feudalną korporację lekarzy i wydziałów medycyny, które były zapóźnione w porównaniu z uczelnią w Lejdzie. Pamflety, satyry, „komedie ironiczne” La Mettriego sytuowały się w tradycji Molière’a i Lesage’a, który w powieści *Gil Blas* ośmieszył tradycyjną racjonalistyczną medycynę (na przykładzie działalności lekarza Sangrado, który wychodził z apriorycznego założenia, że podstawą dobrego zdrowia jest oddychanie, zaś krew jest niepotrzebna. Dlatego stosował jej częste upuszczanie. Skutki tej terapii były porównywalne do przejścia epidemii przez całą okolicę. Jedynym beneficjentem tej terapii okazał się kanonik, któremu Sangrado dostarczał kandydatów do pochówku). La Mettrie wykorzystał *Gil Blasa* w *Robótce Penelopy* (1748, t.I, rozdz. V), gdzie utożsamił Sangrado z Hecquetem. Krytykę medycyny opartej na błędnych hipotezach, a nie na doświadczeniu oraz krytykę lekarzy ignorantów i dbałych o klientelę świętoszków przeprowadził w nowym wydaniu *La Faculté vengée* (1747) jako *Faculté vengée ou les charlatans démasqués*.

Zdemaskowani szarlatani (w medycynie, a nie religii) rozpętali nagonkę na La Mettriego, który po spaleniu jego *Naturalnej historii duszy* przez Parlament i narażeniu się wpływowym lekarzom, za którymi stali równie wpływowi bigoci, poczuł się zagrożony represjami i dyskretnie opuścił Francję, udając się do Lejdy, gdzie drukowano jego najśmielsze dotąd dzieło *Człowiek maszyna*. Ukazało się ono pod koniec 1747 roku z datą „1748”. La Mettrie pisał w III tomie *Robótki Penelopy*: „Zdemaskowani medycy postawili mnie wobec smutnej konieczności opuszczenia szpitali wojskowych, nad którymi opiekę powierzyło mi Ministerstwo”. Kiedy więc pojawiło się drugie zagrożenie spowodowane opublikowaniem *Człowieka maszyny*, co rozpętało burzę wśród wszystkich odłamów chrześcijaństwa w Ho-

landii, La Mettrie znalazł się już w bezpiecznym schronieniu na dworze Fryderyka II.

Do Berlina przybył La Mettrie na początku lutego 1748 roku. Stało się to możliwe dzięki pośrednictwu przebywającego tam już kilka lat Pierre'a Louis Moreau de Maupertuisa (1698–1759), który pochodził z Saint-Malo, był więc rodakiem La Mettriego i już we Francji nawiązał z nim kontakt. Maupertuis został w 1741 roku członkiem berlińskiej Akademii Nauk, a w latach 1745–1756 był jej prezesem. Nieprzypadkowo więc La Mettrie po przybyciu do Berlina został mianowany członkiem Akademii, osobistym lekarzem i lektorem króla Prus.

Z Maupertuisem wiązały La Mettriego nie tylko bliskie kontakty oparte na solidarności byłych mieszkańców Saint-Malo, ale wspólnota zainteresowań. La Mettrie cenił jego prace naukowe, poświęcone rozważaniom nad rozmnażaniem się istot żywych, a przede wszystkim ludzi. Znał La Mettrie jego pracę poświęconą tej problematyce, a mianowicie *Vénus physique* wydaną anonimowo w 1745 roku. Już w *Człowieku maszynie* wspomina o jej autorze jako chlubie Francji. Zainteresowała go przede wszystkim jego próba wyjaśniania rozmnażania przez nawiązywanie do starożytnej atomistyki Lukrecjusza o zabarwieniu vitalistycznym (atomy to u niego *semina rerum*). Oddziaływanie i inspirację Maupertuisa odnajdziemy głównie w *Systemie Epikura* (1750). Wykorzystał też La Mettrie śmiało hipotezy powstania i rozwoju na ziemi życia sformułowane przez Benoît de Mailleta w dziele *Telliamed* (1748), gdzie wzbożycił epikureizm Lukrecjusza nowszymi odkryciami dotyczącymi tworzenia się drabiny bytów rozumianej w sposób nowoczesny jako sukcesja gatunków doskonalących się na zasadzie negatywnej selekcji bytów nieprzystosowanych do życia i do otoczenia.

Na zamku królewskim w Poczdamie La Mettrie zetknął się z intelektualną elitą i bohemą artystyczną, w której prym wiedli Francuzi. Od 1750 roku bawił tam Voltaire. Szambelanem króla był Jean Baptiste d'Argens. Z La Mettriem łączyły go rozliczne wspólne zainteresowania. Był

filozofującym pisarzem, któremu przyświecała idea epikurejskiej przyjemności. Był wrogiem „pedantycznych” systemów metafizycznych, scholastycznej „nudnej” logiki, idei wrodzonych Descartes’a, opowiadał się natomiast za filozofią Gassendiego, ale nad jego schrystianizowany epikureizm wynosił arystokratyczny libertyński hedonizm. Przypisywano mu autorstwo anonimowej powieści libertyńskiej *Thérèse philosophe (Teresa filozofka)*, którą La Mettrie uważał za jedno z najśmielszych dzieł, jakie czytał. W jego głównych dziełach: sceptycznej *Philosophie du bon sens ou Réflexions philosophiques sur l’incertitude des connaissances humaines* (1737) i *Le philosophe amoureux* (1737), znajdujemy wiele tematów wspólnych z La Mettriem nie tylko jako autorem *Rozkoszy*, ale również *Człowieka rośliny*, jako że d’Argens tym określeniem się również posługuje.

Nazwiska D’Argensa i Maupertuisa można uznać za symboliczne, bo wyznaczające dwa kręgi zainteresowań La Mettriego w latach 1748–1751, czyli w berlińskim okresie twórczości: rozważania nad rozkoszami miłosnymi i nad biologiczną płodnością. Pierwszy krąg reprezentują dzieła etyczne o charakterze libertyńskim, jak *L’Art de jouir (Sztuka rozkoszy, 1751)* stanowiąca nowy wariant *Rozkoszy* (1745), który to utwór publikujemy, oraz *Szkoły rozkoszy (L’Ecole de la volupté 1746)*. Epikurejski hedonizm przesycony w tej trylogii wykwiśniętym duchem znamienym dla epoki *galanterii* i *préciosité*, jaką był przełom XVII i XVIII wieku, stanowi główny kierunek zainteresowań La Mettriego nad miłością i erotyzmem. Wymienione utwory opiewają miłość w stylu przypominającym poemat pisany prozą, ale tradycyjne wątki znamienne dla literatury określonej we Francji jako *galante* mieszają się z rehabilitacją miłości zmysłowej, a nawet z apologią perwersji nawiązującą do erotyzmu Petroniusza. La Mettrie nie interesuje się wszakże miłością jedynie jako libertyn czy lekarz hedonista, mający kontakt z płcią piękną, kiedy to musiał niekiedy oddzielać swoją rolę mężczyzny od funkcji lekarza – zależnie od nastroju pacjentki; kiedy musiał badać kobietę pod kątem ginekologii, położnictwa i dermatologii

albo też zastępować jej męża. Jako filozof hedonista sławił rozkosze miłosne. Jako lekarz musiał zająć się ich niedolami. W *Oeuvres de médecine* (1751) zamieścił rozszerzony wariant wcześniejszych traktatów o chorobach wenerycznych. Społeczne i fizjologiczne aspekty seksualności podejmuje La Mettrie w rozprawkach poświęconych polityce lekarza w kwestiach galanterii, zamieszczonych w *Robótce Penelopy* (1748, t. I i II) i w *Suplemencie* do tego utworu, wydanego dwukrotnie w latach 1750 i 1751. Tamże zamieścił La Mettrie rozprawki poświęcone jego animalkulistycznej teorii zapłodnienia: *Rozprawa doktora Jaquesa* i *Spermatologia*, w których uznał nasienie męskie za decydujący czynnik aktywny w zapłodnieniu, a rolę żeńskiego jaja ograniczył do dostarczenia plemnikowi pokarmu. Łączył więc animalkulizm z wariantem teorii podwójnego nasienia, bo odrzucał pojęcie spermy żeńskiej, za którą uważano wydzielinę gruczołu Bartholina. Brał natomiast pod uwagę dziedziczenie cech potomka zarówno od ojca, jak i matki. Powstrzymał się jednak od zajęcia zdecydowanego stanowiska w sprawach powstawania płodu, zwracając uwagę na ciągle pojawiające się odkrycia, które niemal z roku na rok burzyły istniejące teorie.

Ostatnią i najważniejszą grupą filozoficznych utworów La Mettriego, które powstały podczas jego pobytu na dworze króla Prus, stanowią dzieła poświęcone konfrontacji etyki epikurejskiej z etyką stoicką, jak również konfrontacji moralności wynikającej z prawa naturalnego z moralnością ustanowioną przez zwyczaj i prawo pozytywne. Skoro naturalne instynkty biologiczne są przez społeczeństwo represjonowane, La Mettrie twierdzi, że polityczne i religijne zakazy budzące poczucie wstydu i wyrzuty sumienia, które odbierają człowiekowi przyjemności, są nie tylko przyzwoleniem, ale nakazem natury. Ta bowiem stworzyła wszystkie swe istoty, aby były szczęśliwe, kiedy są w stanie z rozkoszy korzystać. Te problemy znajdziemy w kolejnej trylogii La Mettriego: 1) *Discours du traducteur* poprzedzający francuski przekład *De vita beata* Seneki (Potsdam 1748); 2) *Anti-Sénèque ou le souverain bien* (Potsdam 1750)

– jest to osobne wydanie *Discours du traducteur*, w którym La Mettrie poczynił drobne zmiany; 3) *Anti-Sénèque ou le souverain bien* (Amsterdam 1751). Ten trzeci wariant został przez La Mettriego znacznie rozszerzony i dlatego jego przekład zamieściliśmy w tomie, który publikujemy. Sformułowane w tej trylogii rozważania etyczne z centralnym dla nich problemem wyrzutów sumienia znajdują przedłużenie w *Rozprawie wstępnej* (krytyczne, naukowe wydanie ukazało się w tomie wydanym przez Ann Thomson: *Materialism and Society in the Mid-Eighteenth Century: La Mettrie's Discours préliminaire* (Genève 1981). *Rozprawa wstępna* poprzedzała wydanie jego *Oeuvres philosophiques* (Londres 1751). W wydaniu tym *Anty-Seneka* został pominięty niewątpliwie ze względu na polecenie Fryderyka II, jako że utwór ten wzbudził gwałtowne protesty zarówno teologów, jak i filozofów. Temu brakowi La Mettrie próbował zaradzić podejmując w sposób zwięzły zawarte w *Anty-Senecie* idee. Dał też do zrozumienia, że uważa to dzieło za najbardziej istotne dla swojej filozofii. Dlatego też wydał własnym sumptem, w nakładzie 12 egzemplarzy, *Anty-Senekę* w 1750 roku. Następne wydanie opublikował, nie jak zwykle w Poczdamie, ale w Amsterdamie. Również tam opublikowano pierwsze pośmiertne wydanie jego *Oeuvres philosophiques*, zawierające wspomniany utwór. Niektóre z późniejszych wydań tych dzieł podają tytuł *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* (*Anty-Seneka albo Rozprawa o szczęściu*). Tytuł *Discours sur le bonheur* przyjął John Falvey w naukowym wydaniu tego utworu (Oxford 1975, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, vol. 84). Za podstawę przyjął *Anti-Sénèque ou le souverain bien* (Amsterdam 1751). Również to wydanie amsterdamskie posłużyło nam za podstawę przekładu w obecnym polskim wydaniu.

Próbowaliśmy dotąd zarysować główne kierunki rozwoju filozofii La Mettriego w powiązaniu z jego biografią i środowiskami społecznymi, jak również intelektualnymi, które wpływały na kształtowanie się jego poglądów. Zdawaliśmy sobie przy tym sprawę, że poglądy filozofa nie są

zwykłym produktem społecznego lub intelektualnego środowiska, ale wytworem aktywnego podmiotu, który wnosi do zastanego dorobku elementy własnej osobowości, a w ten sposób zastaną świadomość filozoficzną przetwarza i wzbogaca dobudowując jak gdyby nowe piętro do zastanego gmachu. La Mettriego nie można zredukować do elementów nabytych i badać je – jak to się jeszcze dzisiaj zdarza – przez pryzmat wpływu otoczenia zredukowanego do paru banalnych faktów historycznych, które nie miały żadnego związku z życiem i myśleniem tego filozofa.

Drugi problem metodologiczny, który bierzemy pod uwagę, to problem jedności i zróżnicowania poglądów La Mettriego jako lekarza, fizjologa, pisarza i filozofa zajmującego się problemami metafizyki, antropologii i etyki. Dlatego uważamy, że zawodna jest analiza jego poglądów w oparciu o jedno dzieło, jak na przykład *Człowiek maszyna*. Tylko znajomość całości jego dzieł pozwala nam dostrzec centralne problemy, którymi się zajmuje jako filozof, a przecież jego światopogląd nie jest zbudowany „z jednego kawałka”, jak o Holbachu powiedział Diderot. La Mettrie nie jest wzorem systematyczności, a w niektórych utworach, jak *Rozkosz*, daje się ponieść poetyckiemu entuzjazmowi, co stwarza pozory nieładu. Interpretuje się niekiedy tę jego postawę jako preromantyczną. Często też La Mettrie wplata do swych utworów – pomijając najbardziej dopracowane formalnie dzieło *Naturalna historia duszy* – wątki heterogeniczne, które należą do obszaru jego zainteresowań wyłożonych w innych pracach. Tak na przykład w *Człowieku maszynie* znajdujemy rozprawkę o rozkoszy napisaną w formie listu dedykacyjnego, adresowanego „do Pana Hallera przez jego ucznia i przyjaciela”. Dedykacja ta była po części filozoficznym żartem z uczonego profesora medycyny i żarliwego kalwinisty, i nie mogła mu ona wyrządzić szkody.

Wzmiankowana dedykacja stanowi w istocie pochwałę epikurejskiego hedonizmu. Mowa tam o „wzniosłej rozkoszy, którą daje dociekanie, o rozkoszy duchowej”, o „rozkoszy umysłowej”, która stoi wyżej od cielesnej”; o spokoju

umysłu wyzwolonego od przesądów. La Mettrie wykacza jednocześnie poza umiarkowany hedonizm Epikura głoszącego wyższość przyjemności intelektualnych nad zmysłowymi i głosi program typowy dla epikurejczyków rzymskich: Lukrecjusza i Owidiusza, lansowany wcześniej w *Rozkoszy*, do której czyni w dedykacji aluzję. Sławi więc rozkosze zmysłowe i miłosne uniesienia, których Epikur się obawiał. W *Człowieku maszynie* znajdujemy nie tylko rozważania nad fizjologią ludzkiego ciała, ale apologię malarstwa, muzyki, śpiewu, tańca, teatru, gdzie słuchając opery Lulliego można „wpadać w szal wraz z Rolandem”, rozrzewnić się „wraz z Ifigenią” w tragedii Racine’a. Czytając tekst dedykacji dla Hallera odnosimy wrażenie, że nie rozstajemy się z lekturą *Szkoły rozkoszy*. I pomyśleć, że mimo to *Człowiek maszyna* służył przez wiele lat, i dziś jeszcze służy, za egzemplifikację mechanicyzmu La Mettriego.

Najważniejsze dzieła filozoficzne La Mettriego powstały w krótkim czasie, w latach 1735–1751. Przez te lata tematy jego prac, podejmujących kolejne niezagospodarowane przezeń wcześniej obszary jego zainteresowań koncentrowały się na jednym centralnym problemie, jakim była uwikłana w materialistyczny światopogląd antropologia filozoficzna. W ramach tego zagadnienia podejmował kolejne kwestie filozoficzne powiązane z postępowaniem badań na gruncie fizjologii i medycyny. Wszystkie jego dzieła mieszczą się w tradycji filozofii antycznej, początkowo perypatetycznej, interpretowanej na sposób materialistyczny, później zaś epikurejskiej, unowocześnionej przez zaznajomienie się z jej współczesnymi kontynuatorami, takimi jak Gassendi, Lamy, Maupertuis, De Maillet. Wbrew obiegowym poglądom nie zawdzięczał tak wiele Descartes’owi jak zwykle się sądzić, a jeśli zawdzięczał, to na zasadzie polemiki z poglądami wynikającymi z jego dualizmu. W tej polemice szukał sprzymierzeńców nie tylko w tradycji antycznej, głównie epikurejskiej i stoickiej, ale w nowszej, która do niej sięgała, jak to było w przypadku Gassendiego (epikureizm) i Spinozy (stoicyzm), a na gruncie medycyny Boerhaave’a.

W pierwszym swym dziele filozoficznym, *Naturalnej historii duszy* (1745) La Mettrie wykorzystał w polemice z Descartes'em literaturę scholastyczną, z którą zetknął się podczas nauk w kolegiach. W poświęconej La Mettrie-mu literaturze odnotowywany jest fakt odwoływania się przezeń do scholastyki interpretowanej jako odstępstwo od ateizmu lub deizmu, a w rzeczywistości chodzi o całkiem inną sprawę. Otóż w scholastyce znalazł on paradoksalnie sprzymierzeńców w krytyce nauki Descartes'a o duszy.

Zgodnie z tradycją perypatetyczną teolodzy uznawali trzy rodzaje dusz: wegetatywną (roślinną), zmysłową (zwierzęcą) i racjonalną (ludzką). Descartes stwierdził, że zwierzęta nie mają duszy i są po prostu bezdusznymi maszynami. Krytykując ten pogląd jako sprzeczny z tradycją tomistyczną scholastycy bronili duszy zwierząt, ale w swej argumentacji zajmowali niekiedy stanowisko bliskie hylemorfizmowi perypatetyków i hylozoizmowi lub panpsychizmowi stoików i platoników. Uznanie człowieka za istotę, w której dusza stanowi formę substancji ciała, otwierało ponadto drogę do uznawania jej za śmiertelną, bo istnienie formy bez materii było niemożliwe.

Descartes, przypisując materii jedynie atrybut rozciągłości, a duszy atrybut myślenia, pozbawiał materię zdolności ruchu, który uznawał za nadany z zewnątrz przez Boga. Arystoteles wprawdzie uciekał się do koncepcji wiecznej czystej formy utożsamianej z boskim rozumem stanowiącym formę wszystkich form i energię, ale sądził, że ta będąc w bezruchu jest pierwszą ruch przyczyną. Stwarzał tym samym możliwość interpretacji jego poglądu zarówno w duchu fideizmu, jak i materializmu. I to właśnie La Mettrie wykorzystał arystotelesowskie pojęcie substancji jako bytu złożonego z materii i formy nadając mu interpretację materialistyczną. Skoro bowiem sama materia to tylko podłoże zjawisk, ich potencja, ich możliwość stania się czymś innym, to forma jest czynnikiem *quasi* materialnym, który sprawia, że potencja bytu materialnego staje się aktem. Napięcie między materią i formą powoduje ruch. Dzięki niemu materia ciągle na nowo się formuje,

a forma ciągle na nowo się materializuje. Współistniejąc ze sobą materia i forma dialektycznie się uzupełniają.

La Mettrie wykorzystał perypatetyzm scholastyczny Antoine'a Goudina, autora *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata* (1674) i Pierre'a Barbay'a *Commentarius in Aristotelis physicam* (1674). Należy podkreślić, że obaj ci teologowie krytykujący kartezjanizm nie byli scholastykami dogmatycznymi. Drugi z nich był wzywany przed rektora Sorbony, by wytłumaczył się, co miał na myśli wysuwając tezy w rodzaju: „Kto wykaże, że dusza racjonalna nie bierze początku z materii?” lub „Kto wykaże, że dusza racjonalna jest nieśmiertelna?”.

Przyjmując perypatetyczne kategorie materii i formy La Mettrie odróżnia formy substancjalne pasywne, czyli mechaniczne, którym nie przysługuje ruch, oraz formy aktywne dysponujące mocą poruszającą, dzięki której materia otrzymuje nowe formy. Wyróżnia przy tym formy materialne, dzięki którym substancja ciał nie tylko się porusza, ale porusza się na różne sposoby, z czego wynika różnorodność bytów w przyrodzie i różne stopnie ich wrażliwości.

Próbując wykroczyć poza arystotelesowskie koncepcje formy, La Mettrie usiłuje przezwyciężyć ich tendencje idealistyczne. Zastanawia się więc, czy poszczególne formy mają swe źródło w idealnej, nieruchomej, ale poruszającej „formie form”, czy też nowe formy są wynikiem oddziaływania na siebie części jednej substancji na drugie. Zastanawia się też, czy formy substancjalne nie zawierają w sobie jakiejś realności i czy nie stanowią czegoś pośredniego między idealną formą i materią substancji. Odrzucając koncepcję czystej formy Arystotelesowskiej, będącej boskim rozumem, La Mettrie próbuje zastąpić ją własnym materialistycznym odpowiednikiem. Zastanawia się, czy pierwotnym źródłem form nie jest ciepło lub zimno. Szuka więc rozwiązania tego problemu w tradycji epikurejskiej. Powołuje się przy tym na Guillaume'a Lamy'ego (jako kontynuatora Lukrecjusza i Gassendiego), autora *Discours anatomiques* (1675), *Explication mécanique et physique de l'âme sensitive* (1678), a zwłaszcza interesującego nas

obecnie dzieła *De principiis rerum* (1669), w którym prezentuje poglądy perypatetyków, kartezjanistów i epikurejczyków na świat i materię opowiadając się za stanowiskiem tych ostatnich. Sądzi, że dusza jest czymś w rodzaju eteru albo zwiewnego tchnienia ognistego, które pochodzi ze Słońca i krąży w kosmosie.

La Mettrie był w XVIII wieku ostatnim filozofem, który wykorzystał perypatetyzm do formowania materialistycznego światopoglądu. Uznał przy tym, że kartezjanizm ze względu na popularność jego dualizmu materii i ducha, czy też biernej materii i aktywnej myśli, stanowi większy problem dla naukowej interpretacji świata niż przestarzała scholastyka. Krytykując kartezjańskie pojęcie materii zredukowanej do rozciągłości, zauważa, że Goudin w polemice z Descartes'em przyznaje materii aktywność nadaną przez Boga. Oczywiście La Mettrie czyni dalszy krok stwierdzając, że nie ma innej substancji ciał poza materią, dla której nieodłączny jest ruch, co wskazuje na próbę pogodzenia Spinozjańskiej substancji, która jest jedna, niepodzielna, z substancją Arystotelesa utożsamianą z poszczególnymi rzeczami. Pojęcie „substancji ciał” będzie przez La Mettriego stosowane sporadycznie jeszcze w późniejszych jego dziełach.

Substancję utożsamianą z materią obdarza La Mettrie atrybutami rozciągłości, spontanicznego ruchu i wrażliwości. Przyjmując wrażliwość materii, wiąże problemy poznania z sensualizmem perypatetycznym i sensualizmem Locke'a, tylko że nie oddziela, tak wyraźnie, wrażeń zewnętrznych i doświadczenia wewnętrznego przejawiającego się w refleksji. Tam, gdzie Descartes mówi o racjonalnych ideach oczywistych, La Mettrie stwierdza, że idee jasne, wyraźne i oczywiste zależą od stopnia doskonałości zmysłów, które współtworzą i modyfikują wrażenia odbierane z zewnątrz, a następnie przekazują je do *sensorium commune*, w którym spotykają się wrażenia pochodzące z poszczególnych zmysłów i są uogólniane w postaci idei. Pojęcie *sensorium commune* stosowane jest przez La Mettriego zamiennie z duszą jako formą substancjalną. Oba

te pojęcia pojawiają się obok siebie, bo wywodzą się z innych tradycji, ale La Mettrie to nie przeszkadza, gdyż chodzi mu o stwierdzenie materialnego źródła poznania. Podkreśla więc, że dusza racjonalna (istniejąca obok duszy wegetatywnej i zmysłowej będącej zasadą życia i wrażliwości wszystkich ciał organicznych) nie jest możliwa do pomyślenia bez związku z materialnym ciałem, tak jak materii nie możemy sobie wyobrazić bez formy. W *Naturalnej historii duszy* La Mettrie próbuje więc wykraczać poza perypatetyzm i zastanawia się nad materialnością duszy. Wbrew Descartes'owi przyjmuje, że dusza musi być związana z materią i że w materii należy szukać wyjaśnienia jej istoty. Sam jednak nie odważa się na definitywne sformułowanie postawionej tezy. Sygnalizuje sugestie stoików, że dusza musi być rozciągnięta, a jeśli tak, to winna zajmować przestrzeń. Nadmienia też o poglądzie „niektórych”, z którymi nie polemizuje, że dusza znajduje się w jednym punkcie mózgu. Prawdopodobnie ma na myśli Descartes'a, gdyż Gassendi w *Zarzutach piątych do Medytacji o pierwszej filozofii* krytykował sprzeczność, w jaką autor *Medytacji* popada głosząc, że dusza myśląca jest bezcielesna, a jednocześnie tłumaczy proces poznawczy odwołując się do koncepcji tchnień animalnych (*spiritus animales*). Te bowiem będąc subtelnym ogniem powstałym w sercu docierają do *sensorium commune*, w którym rodzą się idee, a które może być tylko punktem. Wedle Gassendiego pojawia się w tym miejscu pytanie, czy *sensus communis* (nie mylić z pospolitym rozsądkiem, *sens commun*, *common sense*) jest abstrakcyjnym punktem matematycznym czy też fizycznym i rozciągniętym, a więc materialnym. La Mettrie pozostawia tę sprawę otwartą, do której powróci w późniejszych swych utworach. Sygnalizuje jedynie trudności, jakie się rodzą wówczas, gdy próbujemy wyjaśnić ogrom postrzeganych rzeczy i zjawisk, które *sensorium commune* rejestruje, chociaż mogłoby stanowić tylko znikomy pod względem swych rozmiarów punkt. Snuje więc rozważania o niezwyklej subtelności, niemal „znikomości” (*petitesse*) idei, mieszczących się we wspólnym zmyśle. Z pojęciem

sensorium commune La Mettrie zetknął się też studiując dzieła Hermana Boerhaave'a albo słuchając jego wykładów w Lejdzie na temat chorób nerwowych. Boerhaave nadał temu pojęciu dynamiczny sens filozoficzny odpowiadający *impetum faciens*, czyli zasadzie motorycznej starożytnych. Boerhaave nie był jednak zdecydowany, czy ów zmysł ogólny i motoryczny organizmu ludzkiego jest punktem, czy też kilkoma punktami w mózgu, w miejscach gdzie dochodzą do niego zakończenia nerwów, i czy pełni on rolę fizjologiczną. La Mettrie skłaniał się w *Naturalnej historii duszy* ku fizjologicznemu jej pojmowaniu, które w tym dziele występuje obok perypatetycznej jej koncepcji jako formy substancjalnej albo materialnej. Jak dalej zobaczymy, materializm La Mettriego będzie się rozwijał w miarę jego zaznajamiania się z anatomią i fizjologią oraz innymi naukami przyrodniczymi.

La Mettrie, jako autor *Naturalnej historii duszy*, odrzucił idee wrodzone Descartes'a. Wbrew potocznemu przekonaniu nie uczynił tego dzięki zapoznaniu się z sensualizmem Condillaca, którego dzieło *O pochodzeniu poznania ludzkiego* ukazało się w 1746 roku. Wykorzystał je później pisząc o początkach języka gestów. Znał też *Traktat o systemach* (1749). Podstawowe dzieło zawierające wykład sensualizmu, czyli *Traktat o wrażeniach* ukazało się w 1754 roku, a więc po śmierci La Mettriego, który przyswoił sobie sensualistyczne założenia teorii poznania od Arystotelesa, Lukrecjusza, Gassendiego i Locke'a. Swoje sensualistyczne *credo* wyraził już na pierwszych stronach dzieła: „Zmysły oto moi filozofowie”. Stwierdził też, że zmysły nas nie mylą, gdyż rozwijały się w procesie przystosowania wszystkich istot, a wśród nich człowieka, do warunków otaczającego świata. Od tego przystosowania zależy bowiem zachowanie życia i zdrowia. Tak więc pojęcia, które Descartes uważa za wrodzone, zostały nabyte w długotrwałym kontakcie człowieka z otoczeniem przyrodniczym i społecznym. Ludzkie poznanie jest bowiem skutkiem odczuwania przez człowieka potrzeb materialnych. Jeżeli chodzi o oddziaływanie ze strony społeczeństwa, które zawdzięczamy w głównej mie-

rze wychowaniu, La Mettrie sygnalizuje w *Naturalnej historii duszy* pewien problem, który rozwinie w późniejszych dziełach etycznych. Otóż zdaje sobie z jednej strony sprawę, że człowiek jako członek społeczeństwa akceptuje jego zasady, by móc w nim egzystować. Nie znaczy jednak, że te zasady są zawsze dobre dla jednostki i prawdziwe. Dotyczy to zwłaszcza religii, którą społeczeństwo przekazuje przez system nauczania jako potrzebę wrodzoną człowiekowi. La Mettrie odnotowuje więc na końcu dzieła (rozdz. XV) przypadki ludzi, którzy wychowali się w izolacji od społeczeństwa, czy też w izolacji spowodowanej brakiem niektórych organów zmysłowych, zwłaszcza słuchu i mowy, że ludzie ci nie wiedzieli o istnieniu Boga i zasadach moralnych, bo żyli na poziomie zwierząt kierujących się biologicznym instynktem. Skoro nikt im nie powiedział o istnieniu Boga, jego pojęcie było im nieznanne, a więc nie dysponowali jego ideą wrodzoną.

W *Naturalnej historii duszy* pojawia się problem instynktu jako dyspozycji organizmu, którą La Mettrie określa jako „czysto mechaniczną”. Rzutuje to istotnie na specyficzne pojmowanie przezeń ciała jako mechanizmu, który zostanie inaczej potraktowany w *Człowieku maszynie* i przyjdzie nam do niego powrócić. Otóż La Mettrie uważa za mechaniczne te odruchy automatyczne, które są niezależne od woli człowieka i zwierząt i służą zachowaniu istot żywych przy życiu. Mnożąc przykłady odruchów automatycznych La Mettrie wplata je dyskretnie w stoicką i spinozjańską problematykę fatalizmu i determinizmu. Jednocześnie wyraża dezaprobatę wobec upatrywania w tych spontanicznych odruchach u zwierząt braku duszy. Descartes bowiem uznawał ruchy nieświadome za czysto mechaniczne. Natomiast La Mettrie doszukiwał się w nich przejawów wrażliwości materii zorganizowanej. Kwestia ta wiąże się z odmienną interpretacją u tych filozofów procesów fizjologicznych, a zwłaszcza tchnień animalnych.

Otóż spotykamy się często z twierdzeniem (m.in. u Stefana Rudniańskiego we Wstępie do *Człowieka maszyny*),

że La Mettrie przejął od Descartes'a koncepcję „tchnień życiowych”, co zresztą miałyby świadczyć o jego mechanicyzmie. W rzeczywistości La Mettrie zetknął się z pojęciem tchnień animalnych słuchając wykładów Boerhaave'a, studiując i tłumacząc jego łacińskie dzieła na język francuski. Natomiast jego stosunek do filozofii Descartes'a był od początku nader ambiwalentny. W jego dziełach nie napotkamy nawiązań do fizjologii kartezjańskiej, którą zaciemniały wywody na temat dualizmu duszy i ciała. W *Naturalnej historii duszy* La Mettrie ceni Descartes'a i jego *Rozprawę o metodzie*, jedynie ze względu na jej antyscholastyczną wymowę. Z rozprawy tej przejmie wprowadzie na stałe pojęcie idei oczywistych, tylko że za warunek ich powstawania będzie uważał uprzednią oczywistość zmysłowych wrażeń. Repliką na kartezjańskie *cogito* jest formuła: „Jestem pewien, bo odczuwam”. Krytykuje natomiast geometryczny sposób dowodzenia autora *Rozprawy o metodzie*. Sądzi, że ograniczenie się do matematycznych i logicznych dowodów jest zbyt abstrakcyjne, a rzeczywistość badana empirycznie jawi się jako bogatsza od jej matematycznych ujęć. Dlatego zwraca się w stronę fizjologii i anatomii Boerhaave'a, a zwłaszcza jego obserwacji empirycznych nad budową mózgu, prowadzonych z okazji zajmowania się chorobami nerwowymi. To więc od Boerhaave'a, a nie od Descartes'a przejął dwie centralne kategorie filozoficzne w rozważaniach nad duszą: tchnienia animalne (*esprits animaux*, *spiritus animales*) i zmysł wspólny (*sensus communis*) albo jego siedzibę *sensorium commune*, dla którego nie znajduje francuskiego odpowiednika. Problemy ze znalezieniem odpowiedników dla tych łacińskich terminów zaczerpniętych z medycznej tradycji Galena (*pneuma*) trwają zresztą do dziś. Sprawę komplikuje fakt, że Descartes posługując się terminem tchnień (*esprits animaux*) łączy w jedno kilka pojęć tradycyjnych, jak tchnienia animalne, witalne, naturalne. Wiemy jednak, że filozofujący lekarz z XVI wieku, Ambroise Paré (1510–1599) w dziele *O człowieku* (1582) wiąże tchnienia animalne ze zdolnościami poznawczymi człowieka, tchnienia witalne z życiem, a naturalne z pro-

cesami fizjologicznymi, jak na przykład trawienie. Jean Fernel (1497–1558) w dziele *O ukrytych przyczynach rzeczy* (1548) odróżnia tchnienia animalne kojarzone z pracą mózgu od tchnień witalnych kojarzonych z krwią. Waha się, czy można utożsamiać tchnienia animalne z duszą, ale dochodzi do wniosku, że pełnią one rolę organu duszy, która jest substancją prostą i doskonałą. Ulega jednak pokusie, by utożsamiać duszę z „naturalnym ciepłem”. Tę samą tendencję można zauważyć u lekarza epikurejczyka i gassendysty – Guillaume’a Lamy’ego (1644–1682), którego nazwisko pada w *Naturalnej historii duszy* w kontekście tchnień animalnych wiązanych z eterem lub ogniem czy też cząsteczkami rozgrzanej subtelnej materii. Owe cząsteczki Lamy określa w *Discours anatomiques* (1672) jako *flos materiae* (Discours VI), a ten „kwiat materii” utożsamia po prostu z duszą. La Mettrie nadaje temu pojęciu w *Naturalnej historii duszy* brzmienie perypatetyczne, bo ciepło i zimno uważa za formy wytwarzające wszystkie inne formy i w ten sposób arystotelesowska forma form, czyli Bóg, zostaje utożsamiana z pierwotną materialną duszą, zredukowaną do ciepła i zimna. Już we wczesnych pracach medycznych, jak na przykład w swobodnym przekładzie Boerhaave’a *Abrégé de la théorie chimique* (1741) La Mettrie uważał za źródło tchnień animalnych „elementarny ogień” zgodnie z teorią elementów Empedoklesa. W późniejszych pracach eter, subtelna materia ognista kojarzy mu się z epikurejskimi atomami.

Descartes również przejął pojęcie *esprits animaux* z tradycji medycyny antycznej i renesansowej, której syntezę przedstawił Franciscus Sylvius. Porzucił jednak tradycyjny podział na tchnienia animalne, witalne i naturalne redukując je do tych pierwszych. Dlatego nastęrcza to poważnych trudności translatorskich. W dotychczasowych przekładach tekstów Descartes’a *esprits animaux* tłumaczone są jako „tchnienia życiowe” lub „tchnienia żywotne”, które kojarzą się z ich funkcją ożywiająca, a nie poznawczą. U La Mettriego nacisk pada na tę drugą funkcję. Dlatego w niniejszym wydaniu *Dzieł filozoficznych* La Mettriego po-

wracamy do pierwotnego, bardziej adekwatnego terminu „tchnienia animalne” bliższego znaczeniowo i etymologicznie pojęciu *spiritus animales*. Warto przypomnieć, że wedle Galena siedzibą tchnień naturalnych jest wątroba, siedzibą tchnień witalnych jest serce, a siedzibą tchnień animalnych jest mózg. Zgodnie z tą tradycją La Mettrie pisze w *Człowieku maszynie* (zob. s. 285) o „ruchach witalnych, animalnych i naturalnych” ciała i dorzuca do tej klasycznej triady „ruchy automatyczne”, które wiąże z tchnieniami. Gdyby La Mettrie przejął to pojęcie od Descartes’a, to musiałby wraz z nim uznać, że tchnienia animalne wspólne dla ludzi i zwierząt byłyby zdolne nie tylko ożywiać ciało, ale uczestniczyć w procesie poznawczym jednych i drugich, a kartezjanizm tego zwierzętom maszynom odmawiał. La Mettrie natomiast doszukiwał się u zwierząt poznania intuicyjnego i pierwocin myślenia, albo myślenia niższego rzędu, przejawiającego się m.in. w wiązaniu ze sobą przyczyn i skutków. W przekonaniu La Mettriego, Descartes sztucznie wywyższał człowieka kosztem zwierzęcia ustanawiając między nimi nieprzekraczalną granicę tam, gdzie należało doszukiwać się ciągłości. Czynił to respektując drabinę bytów Arystotelesa z ich hierarchią czy też łańcuch bytów Leibniza, uwzględniający ich ciągłość, jako że w przyrodzie nie ma miejsc pustych.

Przyjęło się też mniemanie, że główną zasługą La Mettriego w historii filozofii jest przeniesienie na człowieka tego, co Descartes pisał o zwierzęciu. Stanowi to uproszczenie problemu. Musimy więc najpierw się zastanowić, co na ten temat powiedział sam Descartes. Otóż w *Rozprawie o metodzie* (1637) twierdził, że człowiek jest istotą rozumną i myślącą, a jego myślenie przejawia się w mowie. Natomiast zwierzęta nie mają wcale rozumu, a jeśli go nie mają to i nie mówią. Descartes polemizuje przy tym z tradycją epikurejską, utrzymującą jakoby zwierzęta miały swój język, tylko że ludzie go nie rozumieją. Odrzuca też Descartes porównanie duszy do pilota na statku, który rządzi jego ruchami tak jak dusza ciałem (to przeciw Lukrecjuszowi, którego pogląd La Mettrie przypisuje Spinozie, ale go po-

dziela), gdyż dusza jest zespolona z ciałem bardziej intymnie, niemniej ma naturę „całkowicie niezależną od ciała” i wskutek tego bynajmniej nie podlega śmierci. Natomiast zwierzę nie ma duszy i jest maszyną, w której współdziała ją poszczególne jej elementy, jak mięśnie, nerwy, żyły i kości. Zwierzę działa bez udziału świadomości, podobnie jak zegar „składający się z kółek i sprężyn”.

Pojęcie zegara pojawia się wielokrotnie w *Namiętnościach duszy* (1649), gdzie zauważymy znaczącą ewolucję w poglądach Descartes’a na zwierzę maszynę i ciało człowieka rozpatrywane jako mechanizm. Wyraża się to w przyjęciu fizjologicznej jedności człowieka jako istoty fizycznej i zwierzęcia, polegającej na ich funkcjonowaniu dzięki tchnieniom animalnym. Owe tchnienia rozgrzane w sercu płyną przez tętnice i nerwy przypominające rurki do szyszynki, w której dokonują się operacje znamienne dla duszy, a następnie rozchodzą się do nerwów i mięśni. Tchnienia w tej perspektywie fizjologicznej pełnią namiastkę duszy wspólnej dla wszystkich organizmów. Fizjologiczne pojęcie tchnień rządzących namiętnościami duszy podbudowuje Descartes nieświadomymi ruchami ciała, które czynimy bez udziału naszej woli „jak to się zdarza często przy oddychaniu, chodzeniu, jedzeniu i wszelkich wreszcie czynnościach, które są nam wspólne ze zwierzętami”. Owe ruchy nieświadome La Mettrie z kolei wykorzysta jako argument na rzecz spontaniczności aktywności materii ożywionej. Potraktuje też w sposób metaforyczny kartezyjskie porównanie krążenia tchnień, które poruszają się „w sposób z natury rzeczy im właściwy w mózgu, w nerwach, mięśniach, podobnie jak ruch zegara odbywa się jedynie dzięki sile jego sprężyny i kształtowi jego kółek”.

Descartes idzie na daleko idący kompromis między metafizycznym a fizjologicznym pojmowaniem duszy (redukowanej do ruchu tchnień, których w odróżnieniu od La Mettriego z duszą nie kojarzy), kiedy w *Namiętnościach duszy* uznaje, że od ciała pochodzi ciepło i ruch członków, a tylko myśl od duszy. La Mettrie pozostawał zwłaszcza pod głębokim wrażeniem lektury *Listów do księżniczki Elżbiety*,

gdzie znalazł wypowiedź Descartes'a na temat związków duszy i ciała. Tę wypowiedź, jak gdyby wymuszoną pytaniem księżniczki i poprzedzoną zawiłymi rozumowaniami filozofa, który usiłował sprowadzić zagadnienie do kwestii teoriopoznawczej, a następnie próbował przyznać na zasadzie analogii, że dusza jest „jak gdyby zmieszana” z ciałem podobnie jak ciężar, który „daje o sobie znać przez ciężenie”, La Mettrie potraktował jak odkrycie przez autora *Listów* najgłębszej tajemnicy zamaskowanego materialisty. A oto ta wypowiedź: „Ponieważ jednak Wasza wysokość zauważa, że łatwiej jest przypisać duszy materialność, rozciągłość, niż przypisywać jej zdolność poruszania ciała i bycia poruszaną przez ciało bez uznania jej za materialną, proszę byś Pani zechciała swobodnie przypisywać duszy i materialność i rozciągłość – nie będzie to bowiem niczym innym jak właśnie pojmowaniem jej jedności z ciałem”.

Łącznikiem między ciałem i duszą stają się u Descartes'a tchnienia animalne, jako że ich ruchy wzbudzone w ciele przez zewnętrzną przyczynę, wzbudzają w duszy odpowiadające im myśli: z kolei pewne myśli powodują ruch tchnień, które przez nerwy docierają do mięśni i powodują ich reakcję. W liście XXVII Descartes pisze, że pracuje nad „opisaniem funkcji zwierząt i człowieka” i formułuje dosyć zagadkowe zdanie: „Mówię o zwierzęciu w ogóle albowiem co się tyczy człowieka w szczególności, to nie ośmieliłbym się tego podjąć nie mając jeszcze dostatecznego w tym względzie doświadczenia”.

W najbardziej cenionych przez La Mettriego *Namiętnościach duszy* (1986) i *Listach do księżniczki Elżbiety* (1995), Descartes odchodzi daleko od mechanicyzmu dostrzeganego w dziele *Człowiek. Opis ciała ludzkiego* (1989), gdzie człowiek fizyczny jest biernym automatem stworzonym i uruchomionym przez Boga, podobnym do technicznych automatów tworzonych przez ludzi. W dziele *Człowiek* pojawia się więc istotny wyznacznik myślenia w kategoriach mechanicyzmu, jakim jest twórca, poruszciciel, „pierwszy zegarmistrz”, który odegra istotną rolę w deizmie Voltaire'a, a którego nie potrzebuje La Mettrie, bo siłę twórczą wiąże

z materią. Tłumacząc mechanizm związku duszy z ciałem Descartes odwołuje się do tchnień animalnych, które przedostają się z krwi do nerwów i płyną w nich ku szyszynce na podobnej zasadzie, jak woda fontann czy też woda poruszająca młyńskie koło, albowiem – powiada „z powodem można porównać nerwy maszyny, którą opisuję z rurami mechanizmów owych fontann, mięśnie i ścięgna – z różnymi narzędziami i sprężynami służącymi do wprowadzenia ich w ruch, tchnienia życiowe – z wodą ożywiającą owe fontanny, których sercem jest źródło, jamami mózgowymi zaś – ich główny zbiornik. Co więcej, oddychanie i inne podobne czynności, które maszynie tej są przyrodzone i dla niej zwyczajne, a zależą od biegu tchnień, są jak ruchy zegara czy młyna, którym ciągłość nadaje zwykły przepływ wody”. Zauważmy, że Descartes ucieka się do analogii między przepływem wody a przepływem tchnień animalnych. La Mettrie nie uznaje tego argumentu. O ile bowiem młyn czerpie swą energię ze źródła wody, to na podobne źródło zewnętrzne Descartes nie może wskazać w przypadku tchnień. Musiałby bowiem przyznać, że stworzone zostały razem z maszyną ludzką i musiałyby razem z nią ginąć. La Mettrie przyjmuje więc za epikurejczykami, że ich źródło tkwi w kosmosie. Różnica między nim i Descartes’em w pojmowaniu funkcji tchnień animalnych wynikała też początkowo, w *Naturalnej historii duszy*, z nawiązania przezeń do tradycji perypatetycznej, z którą zrywa radykalnie Descartes, bo odrzuca pojęcie duszy vegetatywnej czy zmysłowej. Uznaje tylko duszę rozumną utożsamianą z substancją myślącą. Oto dlaczego La Mettriemu bliższe było w *Naturalnej historii duszy* rozwiązanie perypatetyczne niż kartezjańskie. Perypatetyzm pozwalał mu na szukanie jedności trzech królestw przyrody. Później, w *Człowieku roślinie*, odrzucił duszę vegetatywną i włączył się do sporu o duszę zwierząt.

Spór ten zaczął się jeszcze za życia Descartes’a jako reakcja na jego koncepcję zwierzęcia maszyny w związku z opublikowaniem przezeń w latach 1640–1647 kolejnych wydań *Medytacji o pierwszej filozofii* (1958), zawierających

zarzuty teologów i filozofów (m.in. Gassendiego i Hobbesa) na zawarte w nich poglądy. Otóż teolodzy wyrazili niepokój (w Zarzutach szóstych), że skoro można wytłumaczyć przy pomocy mechaniki funkcjonowanie organizmu zwierzęcia, to znajdą się tacy, którzy powiedzą, że „również człowiek pozbawiony jest umysłu i intelektu i wszystko może czynić dzięki urządzeniom mechanicznym”. Gassendi (w Zarzutach piątych) do takiej analogii się zbliża. Jeśli – powiada – wszelkie funkcje ciała, jak odżywianie, oddychanie, krążenie krwi odbywa się „dzięki ślepemu popędowi”, to „czy to samo nie dzieje się w człowieku”? I sam Gassendi na to pytanie odpowiada twierdząco, że zwierzęta nie są pozbawione rozumu, ale rozumują na swój sposób, choć mniej doskonały od ludzkiego. Zachodzi tu tylko różnica stopnia. To samo dotyczy ich mowy, bo mają własne głosy, za pomocą których porozumiewają się ze sobą z innymi gatunkami zwierząt i z ludźmi.

Podnosząc kwestię zwierzęcia maszyny, La Mettrie przeciwstawia się Descartes’owi nawiązując do tradycji epikurejskiej, która począwszy od Lukrecjusza rozwijała psychologię zwierząt. Tę tradycję odnowił w duchu renesansowym Gerolamo Rorario (Rorarius), ale jego dzieło *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* (*O tym, że tępe zwierzęta postępują się rozumem lepiej od człowieka*) zostało opublikowane przez libertyna Gabriela Naudé dopiero w 1648 roku. Data ta nie jest przypadkowa, bo wtedy właśnie rozgorzał spór o duszę zwierząt, a opublikowanie dzieła Roraria było pierwszym ważnym jego etapem. Nieprzypadkowo też wydawca pominął w jego łacińskim tytule wyraz *saepe* (często), by podkreślić racjonalność zwierząt. Ten słynny spór o duszę zwierząt trwał jeszcze po śmierci La Mettriego, a ostatnim znaczącym dziełem były w tej sprawie *Lettres sur les animaux* (1768), których autorem jest Charles Georges Leroy.

Humanizując zwierzę, Rorario czerpał informacje z tradycji epikurejskiej (Wergiliusz) i neoplatońskiej (Plutarch), z jej koncepcją duszy świata, której część zamieszkuje organizmy żywe i wraca po ich śmierci tam, skąd wyszła.

La Mettrie potwierdza znajomość tego dzieła na podstawie obszernego artykułu Pierre'a Bayle'a: „Rorarius” w *Dictionnaire historique et critique*, które stanowiło dlań cenne źródło wiedzy na temat starożytnego i nowożytnego materializmu. La Mettrie znał dobrze francuską tradycję epikurejską doby renesansu i jej psychologię zwierząt. Szczególnie intensywnie obecny w jego pracach jest Montaigne, który w *Próbach* przypisywał zwierzętom rozumną duszę, zdolność myślenia, wyobraźnię, życie duchowe, poczucie sprawiedliwości i krzywdy, przyjaźni, zawiści, wdzięczności, a wreszcie religię i tworzenie społeczności.

Spór wokół duszy zwierząt rozpatrywany z czasem coraz częściej w kontekście duszy ludzkiej absorbował na przełomie XVII i XVIII wieku licznych zwolenników kartezjanizmu i okazjonalizmu (Pierre Malebranche i jego kontynuatorzy), tradycyjnej scholastyki (Ignace Gaston Pardies, Antoine Dilly, David Renaud Boullier), filozofów i lekarzy jatromechaników (Thomas Willis). Tradycja epikurejska miała licznych zwolenników w anonimowym podziemnym nurcie filozoficznym upowszechnianym przez literaturę rękopiśmienną. Polemikę z koncepcją *bête machine* prowadził autor *Ame matérielle* (traktat ten opublikował w 1973 roku Alain Niderst), który wyliczając rozliczne analogie między zwierzętami a ludźmi przyznaje im taką samą materialną duszę, której funkcję pełnią tchnienia animalne, a wszystkie te istoty „działają machinalnie, ale posługują się wiedzą, refleksją i uczuciem albowiem materia jest zdolna do wszystkich tych modyfikacji”, a co więcej zwierzęta działają świadomie i mają wolną wolę, a więc nie podlegają tylko prawom mechaniki. Okazuje się więc, że przyznanie duszy zwierzętom stanowiło istotny krok w kierunku wyzwolenia się od mechanicyzmu kartezjańskiego i przywrócenia ciągłości w łańcuchu istot żywych, w którym mogła występować tylko różnica na zasadzie *plus ou moins*.

La Mettrie był obeznany z materialistyczną literaturą podziemną. Znał rękopiśmienną *Ame matérielle*, wiedział o istnieniu kopii *Mémoires des pensées et sentiments de*

Jean Meslier, dzieła napisanego na początku XVIII wieku, wydanego w 1762 roku w skrócie i zmodyfikowanej deistycznej wersji przez Voltaire'a pod tytułem *Testament*. (Oryginalne i naukowe wydanie tego dzieła ukazało się w *Oeuvres de Jean Meslier*, Paris 1970–1972, t. 1–3, w opracowaniu Rolanda Desné, Jeana Depruna, Alberta Soboula ze skromnym udziałem niżej podpisanego). Otóż Meslier przeprowadził krytykę koncepcji zwierzęcia maszyny u Decartes'a i Malebranche'a przeciwstawiając im pogląd, że zarówno dusza ludzka, jak i zwierzęta stanowią modyfikację materii. Wskazywał na posiadanie przez zwierzęta tych samych organów ciała służących tym samym życiowym funkcjom. Tak więc zwierzęta myślą, czują i przeżywają emocje (przyjemność, miłość, lęk) w społecznościach swojego gatunku i porozumiewają się „językiem naturalnym”. Osobliwością dzieła Mesliera jest jego emocjonalny stosunek do tezy o niewrażliwości zwierząt na ból i cierpienie, którą znalazł w *De la Recherche de la vérité* Nicolas Malebranche'a. Koncepcja zwierzęcia jako bezdusznej maszyny to w jego przekonaniu „pogląd śmieszny, zgubna maksyma, godna pogardy doktryna, gdyż zmierza ona wyraźnie do zduszenia w sercu człowieka wszelkich uczuć dobroci, łagodności i ludzkości, które ludzie winni żywić wobec tych biednych zwierząt i daje im ona okazję do urządzenia sobie igraszek i cieszenia się z wyrządzonej im krzywdy, tak jak gdyby to były maszyny, które można wrzucić do ognia, czy też rozbić na drobne kawałki”. Podobne stwierdzenia znajdziemy u La Mettriego w *Systemach filozoficznych w skrócie*, gdzie zarzuca Malebranche'owi doprowadzenie do absurdu koncepcji zwierzęcia maszyny pozbawiając zwierzęta wrażliwości. Sądzę, że zarówno Meslier, jak i La Mettrie komentują następujący fragment *De la Recherche de la vérité*: „Zwierzęta nie mają ani inteligencji, ani duszy w zwyczajnym tego słowa rozumieniu; jedzą bez przyjemności, wydają jęki bez bólu, żyją nie wiedząc o tym, niczego nie pragną, niczego się nie obawiają, niczego nie wiedzą, a jeśli działają w sposób wskazujący na inteligencję, to dlatego, że Bóg uczyniłszy je takimi, aby

zachowały się przy życiu, tak uformował ich ciało, aby machinalnie i bez lęku unikały tego wszystkiego, co mogłoby je zniszczyć” (ks. VI, cz. II, rozdział VII). Upieranie się przy takim niehumanitarnym poglądzie zarzucał La Mettrie jansenistom z Port-Royal, którzy dokonywali wiwisekcji na zwierzętach. Tak przynajmniej utrzymywał N. Fontaine w *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* (1736), który pisał, że przybijali oni biedne zwierzęta do deski, by je żywcem rozcinać i obserwować ich narządy wewnętrzne. Traktowali te zwierzęta jak zegary, a kiedy je bili, to ich jęki uważali za odgłosy poruszanej sprężyny.

Spory o duszę zwierząt przeniosły się z gabinetów uczonych na forum publiczne i stały się przedmiotem dyskusji w salonach, gdzie spotykali się literaci, filozofowie i uczone białogłowy. Ponieważ stałym rekwizytem salonu był piesek, stawał się on przedmiotem dyskusji między zwolennikami kartezjańskiej koncepcji zwierzęcia maszyny, epikurejczykami humanizującymi zwierzęta czy też platończykami, skłaniającymi się ku witalizmowi, a wreszcie perypatetycznymi scholastykami przyznającymi im duszę zmysłową. Tak na przykład córka pani de Sévigné nie życzyła sobie mieć pieska jako nierozumnej maszyny, a w dodatku przysparzającej kłopotów natury higienicznej. Należała jednak do mniejszości pań, bo te kochały swoje pieski wybitnie uduchowione i inteligentne. Pani de La Sablière, która przyjaźniła się z poetami epikurejczykami i przyjmowała ich w swym salonie, gościła przez dwadzieścia lat Jeana La Fontaine'a (1621–1695), który w jednym z wierszy nazwał się uczniem Epikura. Dowiódł tego w filozoficznej dygresji ilustrującej bajkę *Dwa szczury, lis i jajo*. We francuskich wydaniach *Fables* ma ona tytuł *Discours à Madame de la Sablière* i kończy księgę IX. La Fontaine przekazuje w lapidarnym skrócie potoczny wariant kartezjańskiego pojęcia zwierzęcia maszyny i obiekcje jego przeciwników (cytujemy La Fontaine'a według *Bajki*, Wrocław 1954, w przekładzie Stanisława Komara),

„Że zwierzę jest, jak maszyna.
Że nigdy samorzutnie, lecz z popędu działa,
Uczuć, duszy w nim nie ma, słowem nic prócz ciała,
I że zegar przypomina,
Co idzie równo ślepo, a nigdzie nie zmierza.
Gdy uchylisz mu puklerza,
Dojrzysz w nim kółka, co za rozum stoja.
Jedno drugiemu zdaje siłę swoją,
I trzecie z niej korzysta: wybija godzina.
Według teji filozofii zwierz jest właśnie taki”.

La Fontaine podaje, że tak wieść gminna (salonowa) niesie. Dorzuca jednak ironiczne pytanie dotyczące zwierzęcia i człowieka, a więc zwierzę: „To zegar. A my? My inaczej”. Z dalszej relacji wynika jednak, że „tak samo”, bo oto zwierzęta, które rzekomo nie myślą, używają przemysłnych wybiegów podczas polowania na nie, by zmylić myśliwego i jego psy; że potrafią leczyć swoje rany, że żyją i działają w społecznościach, wspólnie wznoszą budowle, jakich nie wymyśliłby prosty człowiek.

Filozoficzna dygresja w bajce La Fontaine’a kończy się przywołaniem nazwiska Epikura, który powiedziałby, że „pamięć jest materialna” i że Descartes nie miał racji, bo człowiek i zwierzęta myślą. Jedyne roślina tchnie tylko życiem. La Fontaine łączy więc perypatetyczne pojęcie duszy z epikurejskim w wariancie Gassendiego, bo dusza to „kwintesencja atomu”, „tchnienie ruchliwe i gorące”, które jest obecne w zwierzęciu i w człowieku. Wiadomo jednak, że Gassendi uznawał w człowieku dwie dusze: jedną materialną wspólną ze zwierzętami, stanowiącą *flos materiae*, która składa się z subtelnych atomów i jest zasadą życia, a drugą racjonalną, która jest nieśmiertelna.

Włączenie się La Mettriego do sporu o duszę zwierząt pokazuje nam wyraźnie jego zaangażowanie się po stronie antymechanicystów, wywodzących się ze środowisk hołdujących epikureizmowi. To włączenie się nie tłumaczy jednak wszystkiego. Mechanicyzm w czasach La Mettriego miał wiele odcieni, bo sięgał korzeniami do Arystotelesa,

Galileusza, Descartes'a lub Newtona, którzy na różny sposób przenosili działanie ogólnych praw mechaniki rządzących kosmosem na mikrokosmos. Żaden z tych systemów nie odpowiadał La Mettrie'emu, bo wszystkie one przyjmowały powstanie świata w czasie, a w konsekwencji różnie tłumaczyły interwencję pierwszego poruszyciela albo „zegarmistrza” i konserwatora ruchu. Uznanie pierwszego poruszyciela zakładało ponadto celowość stworzenia. Hegel w *Logice* wytykając materialistom oświecenia mechanicyzm, właśnie kojarzył go z finalizmem, a wiemy przecież, że La Mettrie przeciwstawiał się finalizmowi cytując obszernie Lukrecjusza i lekarza epikurejczyka Lamy'ego, który podobnie jak Thomas Willis szedł śladami Gassendiego. Nie chcemy w tym miejscu podejmować dyskusji, w jakiej mierze Lamy i Willis byli mechanicyzmi. Ograniczymy się do ogólnego stwierdzenia, że jatromechanicyzm był głównie domeną Włochów, którzy odwoływali się do metodologii Galileusza pozwalającej tłumaczyć prawami mechaniki ogólnej ruchu właściwe organizmom żywym. Jatromechanika XVII wieku zastępowała, choć całkowicie nie wyeliminowała, mechanikę arystotelików operujących w stosunku do organizmów żywych pojęciami zaczerpniętymi z potocznej techniki. W medycynie modna była ponadto jatrochemia, odwołująca się nie tylko do nauk fizycznych, ale i do procesów fermentacji. Jatromechanicyzm odgrywał ponadto ważną funkcję eksplikatywną i dydaktyczną, poszukując rozwiązań technicznych pozwalających prezentować organizm w postaci ruchomego modelu człowieka lub zwierzęcia, pokazywać zachodzące w nim procesy: krążenie, oddychanie, trawienie.

Już w XVI wieku Vesalius próbował pokazać ciało ludzkie jako system narządów, opisany w anatomicznym dziele *De humani corporis fabrica* (1543). Na początku XVII wieku William Harvey, odkrywca krążenia krwi, opisał jej przepływ w dwóch kierunkach poprzez żyły i tętnice w *Exercitationes anatomicae de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628). Ożywił tym samym anatomiczny model człowieka zwracając uwagę na wzajemny związek i współdziałanie

organów ciała. Ciało ludzkie jako mechanizm przedstawił szczegółowo Descartes oraz pozostający w sferze mechanicyzmu Galileusza i atome mechanicy włoscy, a zwłaszcza Giovanni Alfonso Borelli (1608–1678), który w *De motu animalium* (1680–1681) i w *De motionibus naturalibus a gravitate pendentibus* (1670) próbował wyjaśnić przyczynę ruchu impetem, czyli tendencją do ruchu. Pierwsze poruszenie przypisywał Bogu, ale utrzymywanie się ruchu argumentował ciężeniem ciał w próżni, a w przypadku ciał naturalnych odwoływał się też do zjawiska oscylacji we włóknach mięśniowych, a więc do ruchu wahadłowego opisanego wcześniej przez Christiana Huygensa w *Horologium oscillatorium sive de motu pendulorum ad horologia aptato demonstrationes geometricae* (1673). Huygens odrzucił jednak możliwość skonstruowania perpetuum mobile, bo to zakładałoby wieczność ruchu w przyrodzie. Problem oscylacji we włóknach mięśniowych interesował La Mettriego, który nie respektował jednak przejętej przez Huygensa fizyki kartezjańskiej z jej teorią zderzeń lub nacisku cząstek materii na inne cząsteczki jako przyczynę ich ruchu.

Należy też podkreślić, że La Mettrie znając dzieła włoskich i atome mechanicyzmu nie powołuje się na ich opisy funkcjonowania ludzkiego ciała w kategoriach sprężyn, kółek, krawców, klinów, dźwigni. Borelliego cytuje w *Człowieku maszynie* jedynie dla poparcia tezy o „jedności materialnej człowieka” i harmonii części organizmu, odrzucając przy tym harmonię przedustanowioną Leibniza. Na Giorgio Bagliviego (1668–1706) i Lorenzo Belliniego (1643–1703) powołuje się w *Zwierzęta czymś więcej niż maszyny*, gdzie snuje rozważania o tchnieniach animalnych, a pojęcie to nie należy u niego do obszaru mechaniki, chociaż ruch tchnień mógł być u Descartes’a wyjaśniony zgodnie z jego fizyką, w której impuls może być przekazywany przez cząsteczki materii na zasadzie kul bilardowych. Z i atome mechanicyzmu i i atome chemii Thomasa Willisa (1622–1675) przejął La Mettrie jedynie jego myśli o budowie i patologii mózgu zawarte w *De cerebri anatome* (1667), *Pathologia cerebri* (1669), a z *De anima brutorum, quae hominis vitalis et*

sensitiva est (1672) przyswoił sobie jego pogląd na duszę zmysłową zwierząt. Willis interpretował jednak duszę zmysłową nie według Arystotelesa, ale w duchu Gassendiego. Jako jatrochemik Willis nawiązywał do teorii fermentacji Sylviusa (Franciscus Deleboe albo de Le Boe – inny spotykany zapis tego nazwiska to François Dubois, 1614–1672), dzięki której wyjaśniał możliwość przejścia od materii nieorganicznej do organicznej. Z tego też względu budził zainteresowanie La Mettriego.

Ten zignorował natomiast, co warte jest podkreślenia, serię prac pisanych z pozycji kartezjańskich, uciekających się do analogii ciała człowieka i maszyny hydraulicznej, czy też obstających za koncepcją zwierzęcia maszyny, chociaż intencje ich autorów były rozbieżne. Louis de La Forge w *Traité de l'esprit de l'homme* postawił sobie zadanie uzupełnienia traktatu Descartes'a *Człowiek* i wykazania, że umysł ludzki jest absolutnie niezależny od ciała, ale w gruncie rzeczy nie mógł tego dokonać pomijając opis funkcjonowania ciała w kategoriach hydrauliki. Natomiast Antoine Dilly, autor *Traité de l'âme et de la connaissance des bêtes* (1676) oraz Jean M. Darmanson, autor *La bête transformée en machine* (1684) i *La bête dégradée en machine* (Amsterdam 1691) odwołali się do argumentów teologicznych dla uzasadnienia niewrażliwości zwierząt na ból, o której pisał Malebranche. Obaj twierdzili, że zwierzęta nie cierpią, bo cierpienie jest udziałem tylko człowieka, który w ten sposób zasługuje sobie na nagrodę w niebie. Gdyby zwierzęta odczuwały ból, to można by powiedzieć, że Bóg jest niesprawiedliwy. Podobnie byłby niesprawiedliwy, gdyby obdarzył je rozumem, a pozbawił je możliwości poznania Stwórcy.

Takowe argumenty nie mogły przekonać teologów antykartezjańskich, którzy obawiali się przeniesienia pojęcia zwierzęcia maszyny na człowieka maszynę. Nieprzypadkowo więc przed pojawieniem się *Człowieka maszyny* La Mettriego ukazały się liczne publikacje o podobnych tytułach, ostrzegające przed wyciągnięciem materialistycznych wniosków z pomysłu Descartes'a, nieudolnie bronionego przez jego teologicznych kontynuatorów. Johannes Regius

(1656–1738) wskazał na taką możliwość w dziele *De homine automatico* (1703). Zresztą na tej konstatacji się nie zatrzymał, bo wskazał na niesolidność argumentów Descartes'a na rzecz dwóch substancji i na niebezpieczeństwo uznania jednej substancji, czego – jego zdaniem – dokonał Spinoza. Regius wykorzystał argument, że Spinoza zaczął swoją karierę filozoficzną od studiów nad Descartes'em, następnie zaś podjął jego sposób dowodzenia *more geometrico*. Ponowił więc atak na Descartes'a czyniąc go „architektem” spinozyzmu w traktacie *Cartesius versus spinozismi architectus* (1718). Jezuita Jean Hardouin (1646–1729), który zwalczał jansenistów, jak również myślicieli, którzy byli im bliscy, umieścił w *Athei detecti (Opera varia)*, 1733) na liście zdemaskowanych ateistów i spinozystów nie tylko Descartes'a, ale Antoine'a Arnaulda i Pascala.

Wątek Descartes'a spinozysty funkcjonował również w literaturze filozoficznej wczesnego oświecenia. Odnajdujemy go m.in. w *Philosophie du bon sens* D'Argensa blisko z La Mettrie związanej. Nie ulega wątpliwości, że La Mettrie wykorzystał tego rodzaju opinie o poglądach Descartes'a i powiedział głośno to, co „wisiało w powietrzu”. Zaglądając do *Etyki* Spinozy mógł bez trudu odnaleźć zdanie, że człowiek to rozumne zwierzę, należące do powszechnej substancji jednoczącej w sobie rozciągłość i myślenie albowiem „dusza i ciało są jedną i tą samą rzeczą, pojętą raz z punktu widzenia atrybutu myślenia, raz z punktu widzenia atrybutu rozciągłości” (Twierdzenie XXI).

La Mettriego interesowały również nowinki techniczne zmierzające do skonstruowania człowieka mechanicznego, którego pierwsze projekty prezentował już w 1683 roku Samuel Reisel w rozprawce *Statua humana circulatoria* czy też *Machina humana artificiale*, do której dołączył model człowieka maszyny złożonego z rurek, trybików i dźwigni. W 1686 roku H.G.H. Herfelt opublikował w Lejdzie *De corporis humani machina*, a po niej pojawiło się wiele innych prezentacji człowieka maszyny, których przeznaczenie było metodologiczno-dydaktyczne, bo służyły one łatwieszemu zrozumieniu budowy anatomicznej ludzkiego ciała.

Wspominaliśmy już, że to zainteresowanie La Mettriego osiągnięciami techniki zmierzającej do stworzenia modelu zwierzęcia i człowieka, który nie byłby posągami, ale byłby w ruchu i spełniał życiowe funkcje, mieściło się w jego paradygmacie epistemologicznym. W *Człowieku maszynie* wspomina o grającym fleciście, doboszu i kacze, która imituje poszukiwanie pokarmu, jego zjedanie i wypróżnianie, które to cuda techniki demonstrował ku uciesze publiczności Jacques Vaucanson (1709–1782). La Mettrie zdawał sobie jednak sprawę z faktu, że technika nie jest w stanie stworzyć organizmu, który by sam się regenerował, kompensował sobie utracony organ lub fragment ciała, jak też organizmu, który by się rozmnażał. Sądził, że stworzenie takiego mechanizmu wymagałoby dysponowania mocą Prometeusza.

W *Naturalnej historii duszy* La Mettrie kieruje krytykę wprost do Descartes'a: „trzeba – powiada – mieć mniej zdrowego rozsądku od zwierząt, aby odmawiać im wiedzy”. Nie jest też do końca przekonany, czy rzeczywiście filozof ten byłby na tyle naiwny, by uważać zwierzę za zwykły mechanizm, bo „niektórzy chcąc uczynić jego ideę bardziej zmysłową, porównują je do zegarka”. I rzeczywiście, kiedy wczytamy się dokładnie w wypowiedzi Descartes'a na temat zwierzęcia maszyny, to zauważymy, że niemal we wszystkich przypadkach ucieka się do komparatystyki za pomocą wyrażen „tak samo”, „podobnie jak”, „nie inaczej niż”. La Mettrie postępuje podobnie, gdyż świadomie stosuje zabieg metodologiczny polegający na posługiwaniu się metaforami z dziedziny mechaniki dla wyjaśnienia bardziej skomplikowanych procesów organicznych, które – wobec braku odpowiednich pojęć – trzeba było stosować prowizorycznie. Nie pierwszy to w historii nauki i filozofii przypadek, kiedy nowe zjawisko czeka jak gdyby na jego nazwanie i określane jest prowizorycznie za pomocą terminów powszechnie przyjętych. Zresztą samo użycie terminu „mechanizm” nie przesądza o mechanicyzmie tego, kto go używa. Trudno przecież byłoby posądzić o mechanicyzm Leibniza, który w *Monadologii* (&. 64)

określa ciało organiczne jako „automat”, który przewyższa automaty mechaniczne. Pojęciem zwierzęcia maszyny posługują się myśliciele z tak odległych od siebie epok, jak Tomasz z Akwinu i Buffon, który wprowadza jednocześnie pojęcie molekuł organicznych, nawiązując do *semina rerum* Lukrecjusza. Stosując w *Człowieku maszynie* system metafor zaczerpniętych nie z wielkich systemów mechanistycznych Galileusza, Descartes’a czy Newtona, ale z mechaniki potocznej, La Mettrie tworzy epistemologiczny paradygmat, który nie rości sobie pretensji do naukowej teorii, ale stanowi zabieg metodologiczny. Dzięki temu przenosi sieć metafor zaczerpniętych z „automatu” na „organizację” albo „ciała zorganizowane” (pojęcie organizmu przyjmie się dopiero w XIX wieku). Ciałom zorganizowanym przyznaje cechy takie, jak spontaniczny ruch i wrażliwość, które przeciwstawia „własnościom mechanicznym i pasywnym” Descartes’a.

Porównując anatomię zwierząt i człowieka La Mettrie wskazuje na podobieństwo ich organizacji. Wskazuje na podobieństwa ich zmysłów i narządów oraz pełnionych przez nie funkcji. U człowieka dostrzega większą w stosunku do ciała proporcję mózgu niż u zwierząt. Tę samą różnicę zauważa w obrębie świata zwierzęcego i widzi w niej przyczynę różnego stopnia inteligencji. Wnioskuje stąd, że między zwierzętami i zwierzętami, jak również między zwierzętami i ludźmi występują różnice stopnia inteligencji i rozumu. Im większy mózg, im bardziej zróżnicowana budowa organizacji, czyli organizmu, tym wyższy stopień uzdolnień duszy. Wbrew Descartes’owi, który uważał, że zwierzęta nie mają języka, bo język wymaga myślenia, La Mettrie traktuje język jako środek komunikowania się zwierząt między sobą, między poszczególnymi ich gatunkami, jak również między nimi a ludźmi. Dopatruje się więc w nim przejawów racjonalności, a przede wszystkim sposobu wyrażania stanów emocjonalnych. Te stany wyrażane są bardziej w języku gestów niż dźwięków, a język ten jest nader ekspresyjny, bo uzewnętrznia się w nim instynktowna „energia natury”. Podobnie jak Condillac w *O pochodzeniu poznania*

ludzkiego (1746), La Mettrie określił język zwierząt pantomimą, a termin ten zrobi karierę w epistemologii i estetyce Diderota.

La Mettrie odnosi się z sympatią do autorów humanizujących zwierzę, a jednocześnie prowokacyjnie radykalizuje ich stanowisko animalizując człowieka. Mianowicie używa takich zwrotów, jak „ludzie i inne zwierzęta” albo też pisze o jednych i drugich z zastosowaniem zaimka „my” i sądzi, że zwierzęta nie mają postaci „dokładnie ludzkiej”. W istocie chodzi mu o podkreślenie jedności świata istot żywych i dlatego wykorzystuje Arystotelesowskie pojęcie duszy przeciw jej rozumieniu kartezjańskiemu. Jednak perypatetyczne rozwiązanie problemu duszy również go nie zadowalało. Zastanawiał się bowiem nad dwiema możliwościami wyjaśnienia jej istoty, a mianowicie esencjalnym i funkcjonalnym. Chodziło mianowicie o odpowiedzenie sobie na pytanie, czy dusza jest odmianą materii czy też funkcją jej organizacji, a więc organizmu. Problem ten pojawił się już w swobodnym przekładzie dzieła Boerhaave’a *Abrégé de la théorie chimique* (1741), gdzie ten sięgnął do tradycji nawiązującej do czterech elementów Empedoklesa i do epikurejskiego atomizmu. Uznał tam „elementarny ogień” (*feu élémentaire*) różny od ognia pospolitego (*feu vulgaire*) i złożony z atomów obdarzonych ruchem za „duszę i życie natury”. Wątek ten przewija się również w *Naturalnej historii duszy*, gdzie La Mettrie koncentruje się na pojęciu duszy jako formy substancjalnej. Natomiast w *Systemach filozoficznych w skrócie* próbuje sięgnąć do spinozjańskiej jednej substancji, ale niezmienna „wielka całość” upewniała go o jedności świata, nie pozwalając mu jednak wyjaśnić problemów jego dynamiki. Dlatego zwrócił się ku epikureizmowi.

Z arystotelizmem zerwał radykalnie w *Lettre critique sur l’histoire naturelle de l’âme à Madame la marquise du Châtelet* (1747 – korzystam z nowego wydania tego utworu, dokonanego przez Francine Markovits w „Corpus. Revue de Philosophie” 1987, nr 5/6). Przyznaje tam, że przyjęcie przezeń aktywnej formy substancjalnej, dzięki której ma-

teria zdobywa siłę motoryczną, nie rozwiązuje trudności, gdyż trzeba by zakładać, że forma substancjalna musiałaby pochodzić od wcześniejszej materii obdarzonej tą formą, co oznaczałoby wyjaśnienie ruchu przez ruch, tak jak Descartes wyjaśnia rozciągłość przez rozciągłość. „Nasz autor – pisze La Mettrie o sobie – uwiedziony, być może, przez poważne autorytety przywołał zjawy, które uważano za dawno już wypędzone; chciał wskrzesić *byty myślnie*, które mogą jedynie posiadać wątpliwości w umysłach ludzi myślących. Wszystko u niego jest formą substancjalną materialną, aktywną, łącznie z duszą zmysłową zwierząt, a tą drogą nic już nie jest lepiej znane, nic łatwiejsze do wyjaśnienia niż instynkt”. Uznając za niezadowalające dotychczasowe wyjaśnienie aktywności materii, jej ruchu i myślenia, La Mettrie przyznaje, że zwrócił swe zainteresowania „ku przyczynie materialnej i inteligentnej” za jaką chciał przyjąć eter lub ogień. Stał jednak wobec trudności wyjaśnienia myślenia przez uznanie „aktywnej materii rozciągłej, jaką jest mózg”. Zdanie to wyjaśnia, dlaczego La Mettrie zwrócił się najpierw ku problematyce fizjologicznej, zanim zajął się obszerniej epikureizmem. Najpierw napisał *Człowieka maszynę*, potem zaś *System Epikura*.

Pisaliśmy już o związkach La Mettriego z fizjologią Boerhaave’a, o roli tchnień animalnych i o poszukiwaniach miejsca w mózgu, które pełni funkcję *sensorium commune*. W *Człowieku maszynie* zadowala się stwierdzeniem, że mózg jest „macicą umysłu”, a odrzuca wyjaśnienia jego funkcjonowania przez sprowadzanie siedziby duszy do szyszynki, jak u Descartes’a, czy też do ciała modzelowatego, jak u Lancisiego, a wreszcie do mózdzku, jak u Willisa, którzy uważali, że te części mózgowia nie są parzyste tak jak półkule mózgowe, a dusza jest jedna i niepodzielna, więc musi rezydować w organie pojedynczym. La Mettrie woli ogólne założenie Borelliego, że dusza i ciało pozostają we wzajemnej harmonii i wzajemnie na siebie oddziałują. Dlatego sądzi, że dusza ludzka traktowana autonomicznie jest tylko „pustą nazwą” podobnie jak Duch Święty. Nie zadowala go również materialistyczne, ale substancjalne

wyjaśnienie problemu duszy i myślenia. Szuka więc jego rozwiązania w „organizacji” cielesnej, a chcąc wyjaśnić funkcje organizmu ucieka się do epistemologicznego paradigmatu maszyny, dzięki któremu buduje cały system analogii i metafor pokazujących w sposób przystępny to, co trudno byłoby wytłumaczyć inaczej.

La Mettrie nie rezygnuje w *Człowieku maszynie* z pojęcia duszy przez utożsamienie jej z materią, jak często mu zarzucają nie tylko jego przeciwnicy. Nie uznaje natomiast duszy za odrębny byt i tylko takiemu jej istnieniu zaprzecza. Sądzi też, że, ściśle mówiąc, życie jako oddzielny byt również nie istnieje bez ciała. Myślenie porównuje do energii elektrycznej, która sama w sobie nie jest materią, ale bez materii nie mogłaby się pojawić. Dlatego też należy je rozpatrywać jako efekt funkcjonowania cielesnej „organizacji”. Pyta więc La Mettrie: „Czyżby więc organizacja wystarczyła dla wyjaśnienia wszystkiego? Tak i stokroć tak. Skoro myśl rozwija się razem z organami ciała, to dlaczego materia, z której są złożone, nie byłaby na nią podatna z chwilą, gdy osiągnęła zdolność odczuwania?”.

Z duszą wiąże La Mettrie świadomość i myślenie. W *Naturalnej historii duszy* zwraca jednak uwagę na niezależne od świadomości ruchy automatyczne, jak również na zwierzęcy instynkt, o czym już była mowa. Tę problematykę podejmuje również w *Człowieku maszynie*, a ponadto wprowadza zagadnienia nowe. Mianowicie zastanawia się nad faktami następującymi: po nagłej śmierci zwierzęcia lub człowieka jego ciało drga jeszcze przez pewien czas; mięśnie w organie odciętym od ciała reagują na bodźce zewnętrzne, takie jak ukłucie i temperatura; słodkowodny polip (odkryty przez Abrahama Trembleya w 1744 roku) pocięty na kawałki zachowuje w nich wrażliwość i zdolność regeneracji całego żywego organizmu. La Mettrie wyciąga stąd wniosek, że materia organiczna jest wrażliwa, zdolna do życia i do spontanicznej regeneracji. Wszystko to nie zależy od mózgu i *sensorium commune*.

W rozważaniach La Mettriego na ten temat dokonuje się fuzja kilku zjawisk opisanych już przed nim, a miano-

wicie nieświadome ruchy automatyczne, które dziś wiążemy z autonomicznym układem wegetatywnym (oddychanie, bicie serca, perystaltyka jelit), automatyczne odruchy (refleksy), kurczliwość włókien mięśniowych (*contractilité*), pobudliwość mięśniowa (*sensibilité*) i wrażliwość (*irritabilité*). Pierwsze z wymienionych zjawisk, czyli ruchy nieświadome i automatyczne zauważone zostały już przez Arystotelesa i Galena. W XVI wieku problem ten podjął Fernel, który ograniczył rolę duszy w występowaniu tych ruchów (oddychanie w czasie snu, mruganie powiek w czasie czuwania), a tą drogą poszedł Descartes, któremu automatyczne ruchy nieświadome posłużyły za dowód na czystą materialność ciała i na brak wpływu duszy na te jego ruchy powodowane przez tchnienia. W *Namiętnościach duszy* opisał odruchy, ale ich nie wyjaśniał. Drogę do ich zrozumienia utorowali Borelli i Baglivi, którzy po zapoznaniu się ze zjawiskiem krążenia krwi odkrytym przez Harveya (istota tego odkrycia polegała na połączeniu w jeden obieg systemu naczyń i żył, a więc krążenia odśrodkowego i dośrodkowego) przyjęli ruch tchnień w obydwu kierunkach – od centrum do peryferii i odwrotnie. Ich badania pozwoliły dokonać odkrycia Thomasowi Willisowi, który w *De motu musculi* (1670) jako pierwszy opisał odruch albo refleks (ruch odbity), który z miejsca pobudzenia dochodzi do mózgu i wraca do miejsca, w którym ono nastąpiło.

Badania Willisa nad refleksem zostały wzbogacone przez Harveya i Richarda Lowera, którzy zwrócili uwagę na pobudliwość mięśnia sercowego badanego poza organizmem. Francis Glisson w *Tractatus de ventriculo et intestinis* (1677) zbadał ruchy robaczkowe jelit. Georg Ernst Stahl w *Theoria medica vera* pisał o „sile tonicznej” i „ruchach witalnych” dokonujących się w całym ciele na zasadzie kurczliwości (*contractilitas*) włókna mięśniowego. Albrecht von Haller wypracował koncepcję wrażliwości (*Sensibilität*) i pobudliwości rozumianej jako przewodzenie bodźca (*Irritabilität*) włókien mięśniowych niezależnie od duszy. Trudno jednoznacznie określić, do jakiej tradycji nawiązał La Mettrie. Pisząc o pobudliwości mięśniowej

i odruchach automatycznych powołuje się na takich poprzedników jak: Cowper, Harvey, Boyle, Stenon. Najważniejszym dlań problemem było światopoglądowe znaczenie tych odkryć świadczących o peryferyjnej wrażliwości materii organicznej niezwiązanej z mózgiem jako siedzibą *sensorium commune*. Skłonny jest więc przyjąć, że wrażliwość jest znamieną dla całego organizmu i nie zależy od świadomości. La Mettrie określa nieświadome odruchy mianem automatycznych lub spontanicznych.

Rozważania La Mettriego nad wrażliwością materii organicznej skłoniły go do dalszych poszukiwań w perspektywie, którą oferował epikureizm unowocześniony i uwzględniający najnowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych w wersji Gassendiego i uczonego lekarza Lamy'ego. Wspominaliśmy już o wcześniejszych próbach nawiązywania La Mettriego do subtelnych atomów, które mogły być źródłem tchnień animalnych. Gassendi dostarczył też wielu innych pomysłów w rozwiązywaniu kwestii sensualistycznej teorii poznania. Otóż sądził on, że tchnienia odbijają na miękkiej substancji mózgu złożonej z wrażliwych atomów ślady (*vestigia*). Tę zdolność rejestrowania i automatycznego wiązania ze sobą wrażeń Gassendi nazywa wyobraźnią, z którą kojarzy uczucia i fantazję. Abstrakcyjne myślenie racjonalne wiąże z innym ośrodkiem, który starożytni nazywali *spiritus rector* albo *hegemonikon*. La Mettrie zwrócił uwagę i obszernie potraktował problem wyobraźni, bo dzięki temu pojęciu mógł powiązać ze sobą i rozwinąć na gruncie epikureizmu kwestie uczucia i rozumu. Epikurejską etyką zajął się zresztą wcześniej niż filozofią przyrody, bo już w 1745 roku opublikował *Rozkosz*. Gassendi pozwolił mu zwrócić uwagę na epikurejskie pojęcie ukrytej zasady tkwiącej w ziemi i ogniu pełniącej funkcję analogiczną do duszy. Zasada ta czyniła bezużytecznym pojęcie deklinacji (*clinamen*) atomów i umożliwiała interpretację epikurejskiego atomizmu w duchu dynamizmu i materialistycznego wariantu witalizmu, który mniej dyskretnie pojawia się u Lukrecjusza z jego atomami utożsamianymi z *semina rerum*. Gassendi poszedł dalej uznając istnienie

w przyrodzie wewnętrznej zasady życia rozlanej w materii na podobieństwo magnetyzmu. Jego uczeń Lamy wykorzystał epikureizm w swoich rozważaniach fizjologicznych tłumacząc różnice między duszą ludzką i zwierzęcą różnymi rodzajami cząsteczek tchnień.

Istotnym etapem w kształtowaniu się epikurejskiego materializmu, rozciągniętego na istoty żywe przez La Mettriego, było opublikowanie przezeń *Systemu Epikura* (1750), którego pierwszy wariant stanowią *Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux*, czyli *Filozoficzne rozważania o pochodzeniu istot żywych*. Ten pierwotny wariant zawierał fragmenty I–XLI. W *Systemie Epikura* fragment XXXII został wycofany (w obecnym tomie przywracamy go jako fragment XXXI bis), ale La Mettrie dorzucił 52 nowe fragmenty.

Zaskakujący jest tytuł dzieła *System Epikura*, gdyż La Mettrie głosił, że najlepszym systemem jest nie mieć systemu. Z drugiej strony rapsodyczna konstrukcja tego utworu, złożonego z luźnych fragmentów, świadczyć może jedynie o stworzeniu pewnego zarysu systemu, który miał być w przyszłości stopniowo wypełniany nowymi treściami. Tych treści dostarczała najnowsza literatura, która podejmowała epikurejską problematykę dzięki naukowym odkryciom w sferze nauk przyrodniczych, jak również nowym filozoficznym hipotezom.

La Mettrie przede wszystkim nawiązał do epikurejskiej, a ściślej mówiąc do lukrecjańskiej koncepcji atomów jako *semina rerum* (nasiona rzeczy). Koncepcja ta pozwalała na wyjaśnienie na gruncie materializmu zarówno powstania Ziemi, jak i pojawienia się na niej życia. W pierwszej kwestii pomocna była La Mettriemu geogeneza Buffona, który w 1749 roku opublikował *Histoire et théorie de la Terre*, gdzie wysunął hipotezę, że Ziemia powstała z części materii słonecznej oderwanej od Słońca przez kometę. Hipoteza ta wydawała się La Mettriemu „pomysłowa” zwłaszcza, że Buffon uwzględniał w swojej kosmologii Newtonowską teorię grawitacji połączoną z atomistyczną budową materii. Już w *Człowieku maszynie* La Mettrie zasygnalizował też zapo-

znanie się z pracami Linneusza, które wykorzystał również w *Robótce Penelopy* (1748) odnotowując, że Linneusz zaliczył człowieka razem z małpami do grupy naczelnych, a tym samym do czworonogów. W *Systemie Epikura* wykorzystywał przede wszystkim dzieło Benoît de Mailleta, *Telliamed* (1748), którego tytuł czytamy wspaniale dając nazwisko autora.

W tym pośmiertnie wydanym dziele De Mailleta, które powstało w pierwszej połowie XVIII wieku i krążyło w postaci rękopiśmiennej, a którego pełny tytuł brzmi *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme* (Amsterdam 1748), znalazł La Mettrie doktrynę epikurejską unowocześnioną przez uwzględnienie osiągnięć współczesnych nauk przyrodniczych, łącznie z ich hipotezami dotyczącymi powstania istot żywych. Podstawowe tezy De Mailleta to: wieczność materii i jej ruchu, wielość światów, ich zmienność na zasadzie kołobiegów w przyrodzie; wyłonienie się Ziemi; zmienność jej powierzchni; spontaniczne powstanie życia na zasadzie samoródtwa poprzez przypadkowe spotkanie atomów określanych jako nasiona rzeczy, które są niepodzielne, a przez to nie ulegają zniszczeniu – owe nasiona rzeczy zawierały w sobie życie utajone, które zostało wyzwolone przez *tchnienie życia*.

Wszystkie kwestie, poza ostatnią, sięgają bądź do tradycji biblijnej (*spiraculum vitae*), bądź do tradycji witalistycznej w epikureizmie Lukrecjusza i Owidiusza jako autora *Metamorfoz*. W wielu innych kwestiach De Maillet wykorzystał badania przyrodników XVII i XVIII wieku. Sięgnął mianowicie do autorów podejmujących problematykę zapowiadającą neptunistyczny kierunek w geologii, zgodnie z którym woda pokrywała kulę ziemską i w niej zrodziły się pierwsze istoty żywe, które wyszły później na ląd. O istnieniu pierwotnych form życia De Maillet był przekonany na podstawie ich zachowanych szczątków, m.in. skamieniałych pozostałości.

De Maillet próbował odtworzyć następstwo form życia poczynając od najprostszyc zarodków obserwowanych

pod mikroskopem, a kończąc na orangutanie („leśnym człowieku”), którego wystarczyłoby nauczyć mowy, aby stał się człowiekiem rozumnym. Autora *Telliameda* interesuje też inny aspekt antropogenezy, a mianowicie wielość ludzkich ras, które są dlań zjawiskiem naturalnym, tak jak różne rasy zwierząt. Wyprowadza stąd wniosek, że ludy kolorowe Azji i Afryki nie mogą pochodzić od Noego i rasy białej. Zajmuje więc stanowisko zgodne z teorią preadamitów wysuniętą w połowie XVII wieku przez Isaaca La Peyrère’a. Do tej koncepcji nawiąże La Mettrie, który napomknie o „chińskich preadamitach” żyjących przed Hebrajczykami w *Le petit homme à longue queue* (1751).

Telliamed dostarczył La Mettriemu wiele innych i bardziej zasadniczych tematów, choć nie wszystkie z nich podjął, jak na przykład kosmologię kartezjańską z jej teorią wirów. Natomiast zainteresowała go w tym dziele spontaniczna aktywność materii, na którą zwrócił uwagę w *Systemach filozoficznych w skrócie*, gdzie wynotował fragment jej dotyczący z innego podziemnego rękopisu *Ame matérielle*. Nie podejmując z *Telliameda* kwestii poruszanych wcześniej, takich jak atomistyczna budowa materii, wielość światów czy też epikurejska teoria poznania, La Mettrie skoncentrował się na genezie i rozwoju życia na Ziemi. Wyobrażał sobie, że istoty żywe wyłoniły się spontanicznie z materii nieożywionej. Dokonało się to na zasadzie serii ślepych przypadków. Nasiona rzeczy krążące w powietrzu znajdowały początkowo sprzyjające warunki w wodzie, potem pod wpływem ciepła rozwijały się na lądzie, na podobnej zasadzie jak ptaki wylęgają się z jajka. Pierwsze z nich zapuściły korzenie w ziemi, ich pierwszej macicy, tak jak następne rozwijały się z nasienia w macicy zwierzęcej.

Idąc śladem Empedoklesa i Lukrecjusza, La Mettrie uznał, że skoro natura działa ślepo, to tworzyła ona istoty żywe na zasadzie przypadku. Jej nieudane twory „próbne”, które nie mogły się przystosować do warunków zewnętrznych, uległy zagładzie. Spośród niezliczonych prób tylko niektóre były pozytywne, a istoty z nich powstałe mogły się rozwijać i mnożyć. Wszelkie istoty „potworne” musiały ulec

zagładzie. Tak na przykład kobieta bez narządu rodnego byłaby potworem, który nie mógłby przedłużyć gatunku. Fakt, że na naszych oczach nie powstają nowe gatunki, La Mettrie tłumaczy zgodnie z Lukrecjuszem, że natura w swej młodości była bardziej płodna niż w okresie jej starzenia się, jako że stara kura nie znosi jajek, stara samica nie rodzi potomstwa. Człowiek rodzi się na końcu łańcucha bytów na zasadzie uprzedniej eliminacji wszelkich cech mniej doskonałych. I tylko nam się wydaje, że przyroda działa racjonalnie i celowo. Pojęcie celowości zostało wymyślone przez człowieka przez odwrócenie rzeczywistych procesów zachodzących w przyrodzie, w której obiektywne prawa nie zawsze odpowiadają ludzkim o nich pojęciu. Ślepo działająca przyroda doskonalić ciągle swoje byty przez eliminację bytów nieprzystosowanych do otaczających je warunków „sporządziła w maszynie ludzkiej inną maszynę, która okazała się zdolna do magazynowania idei i tworzenia nowych, tak jak w kobiecie macicę, która z kropli płynu wytwarza dziecko” (fragment XVII). Natura może być więc niemądrą matką, która ma mądre dzieci.

W *Systemie Epikura* La Mettrie nie tłumaczy jednoznacznie problemu rozmnażania. Nader często ucieka się do sugestii, że zarodki krążące w przyrodzie, owe Lukrecjańskie nasiona rzeczy, to zarodki męskie, które muszą trafić do „macicy” w postaci powietrza, wody, ziemi, do ciała samca lub mężczyzny, by stamtąd przejść do właściwej macicy żeńskiej. To kojarzenie się zarodka z substancją żeńską, która go odżywia i wydaje na świat jest przez La Mettriego tłumaczone za pomocą tradycyjnego pojęcia powinowactwa czy też wzajemnego przyciągania. W sumie La Mettrie kontynuuje w *Systemie Epikura* wyjaśnianie procesu zapłodnienia odwołując się do koncepcji animalkulizmu, zaprezentowanej wcześniej w *Człowieku maszynie*, gdzie wyraził wątpliwość wobec aktywnego udziału kobiety w procesie płodzenia. Natomiast w *Systemie Epikura* sygnalizuje już zaznajomienie się z badaniami Fallope’a i wskazuje na dokonywanie się zapłodnienia przez plemnik (*animalcule spermatique*) jaja w jajniku, z którego to jajo schodzi przez

trąbkę Fallope'a do macicy dostarczającej płodowi materii odżywczej. Tam płód się formuje, rozwija i dojrzewa do wyjścia na świat. Trzeba jednak podkreślić, że La Mettrie reprezentował w kwestii zapładniania postawę animalkulistyczną, gdyż wyznaczał aktywnemu nasieniu męskiemu (*animalcule*) rolę dominującą, ale nie znajdował wystarczających argumentów, które by to potwierdzały. W rozprawce *Spermatologia*, zamieszczonej w *Robótce Penelopy*, zdaje się opowiadać za koncepcją podwójnego nasienia (męskiego i żeńskiego), którą ilustruje obszernym cytatem z poematu Lukrecjusza. Oznacza to jego wahania w kwestii roli elementu męskiego i żeńskiego w akcie zapłodnienia, jako że w *Człowieku maszynie* kojarzył nasienie żeńskie z wydzieliną gruczołu przedsiotka pochwy opisanego przez Kaspára Bartholina (1655–1738), pełniącego jedynie funkcję nawilżającą w stanie seksualnej ekscytacji. Powracając więc w *Robótce Penelopy* do ogólnego założenia Lukrecjusza, który uzasadniał udział obojga płci w akcie zapłodnienia dziedziczeniem przez potomstwo cech męskich i żeńskich, pozostawia – jako sceptyk – tę sprawę jako otwartą, do chwili pojawienia się nowych odkryć naukowych, które przyniosłyby decydujące rozstrzygnięcie tej kwestii.

La Mettrie skłonny był uznać możliwość doskonalenia się gatunków przez krzyżowanie. Sądził nawet, że możliwa jest hybrydyzacja człowieka ze zwierzęciem, ale pojęcie to służy mu raczej do wyjaśnienia różnicowania się ras ludzkich i zwierzęcych niż do ich doskonalenia. Nie wykluczał jednak występowania regresu, będącego efektem krzyżowania istoty wyżej zorganizowanej z niższą. Dlatego ostrożnie należy podchodzić do pojawiającego się w literaturze poświęconej La Mettriemu twierdzenia, że był on zwolennikiem transformizmu i ewolucjonizmu. Można jedynie mówić o pewnych elementach jego filozofii biologii, zawierających ideę doskonalenia się istot żywych przez negatywną eliminację bytów „chybionych” i „potwornych”. Nie ulega wszakże wątpliwości, że La Mettrie dostrzega w przyrodzie również proces doskonalenia się istot żywych przez rozliczne kombinacje, aby „doszły do punktu doskonałości, w ja-

kim się znajdują” (fragment XVI) i aby powstało doskonale zwierzę, jakim jest człowiek. Tak jak Lukrecjusz w *O naturze rzeczy*, La Mettrie dostrzega rolę społeczeństwa w doskonaleniu się człowieka, który dzięki kontaktowi z innymi ludźmi zdobył zdolność posługiwania się językiem i osiągnięciami cywilizacji.

Z problemem „ewolucjonizmu” La Mettriego wiążą się podobne problemy interpretacyjne jak w przypadku Buffona, który dostrzegał hierarchię w świecie istot żywych, jak również fakt giniecia lub powstawania nowych gatunków, ale nie potrafił uzasadnić, w jaki sposób to się dokonuje. Nie dopuszczał możliwości przechodzenia materii martwej w organiczną, bo przyjął istnienie wiecznych „molekuł organicznych”, których ilość w przyrodzie miała być ograniczona. Dlatego sądził, że powstawanie nowych istot uwarunkowane jest obumieraniem innych, które w ten sposób uwalnia molekuły organiczne i stwarza możliwość ich wykorzystania przez nowe organizmy. Jednocześnie Buffon tłumaczył stałość gatunków posługując się kategorią „formy wewnętrznej” (*moule intérieure*), która powoduje, że molekuły organiczne łączą się ze sobą według stałych schematów, tak jakby wypełniały różne formy odlewnicze. Z drugiej jednak strony sądził, że materia obdarzona jest mocą twórczą (*force créatrice*), która powoduje, że w przyrodzie wszystko podlega spontanicznemu przekształcaniu i doskonaleniu. Upraszczając sprawę można więc stwierdzić, że zarówno La Mettrie jak i Buffon reprezentują filozofię przyrody w okresie przełomu między tradycyjnym „fiksizmem” a transformizmem Lamarcka. Godny odnotowania jest przy tym upór La Mettriego, który wszedłszy na tory epikurejskiej fizyki zwalczał na jej gruncie finalizm, a odwołując się do jej koncepcji tłumaczącej powstawanie nowych istot na zasadzie kombinacji atomów, próbował ją wzbogacić śledząc pilnie nowe badania kontynuujące jej tradycje. Nawiązał m.in. do najnowszych prac Buffona i dostrzegł już w trzech pierwszych tomach jego *Histoire naturelle* wydanych w 1749 roku (za pośrednictwem tekstu Hallera, o którym niżej) występowanie pojęcia molekuł

organicznych i formy wewnętrznej, a więc problemów, które Buffon rozwinie znacznie później, i omówi szerzej w *Epokach natury*. Przeciwwstawiając finalizmowi spontaniczne, dokonujące się po omacku wiązanie się „nasion rzeczy” i tworzenie owych istot, La Mettrie pisze w *Le petit homme à longue queue* (cytuje według przedruku tego utworu z 1751 roku w „Corpus. Revue de Philosophie” 1987, nr 5/6, s. 190): „Taki był też pogląd ojca starożytnej filozofii Epikura, którego Lukrecjusz uważał za swego boga, bo nie uznawał innego. Co za geniusze, o, dzisiejsze dzieci, jakież to potężne geniusze, ci starożytni! Wszystko już znali łącznie z organicznymi molekułami Buffona, który jest tylko współczesnym Anaksagorasem. Zajrzyjcie tylko do Lukrecjusza, zajrzyjcie, do uczonego Wstępu, którym ozdobiłem niemiecki przekład do *Historii naturalnej* tego francuskiego autora, do którego przywiązuję dość dużą wagę”. Trzeba w tym miejscu wyjaśnić, że La Mettrie podaje te słowa w cudzysłowach jako napisane przez niejakiego „H***”, czyli Albrechta von Hallera i jego *Réflexions sur le système de la génération de M. Buffon; Traduites d’une Préface allemande de M. de Haller (...)*, Genève 1751. Tylko, że Haller w tym tekście, który ukazał się po niemiecku jako *Vorrede* do tomu II *Allgemeine Historie der Natur* (1752) już pośmierci La Mettriego, kierował ostre ataki na Buffonowskie koncepcje molekuł organicznych i wewnętrznej formy, których rozważenie skłoniło go do zaniechania badań w kierunku epigenezy i opowiedzenia się za owistyczną preegzystencją zarodków. La Mettrie wykorzystał do materialistycznej interpretacji problemów biogenezy tekst przeciw niej skierowany, podobnie jak wcześniej wykorzystał krytykę scholastyków skierowaną przeciw Descartes’owi i Spinozie.

W 1748 roku, wkrótce po opublikowaniu *Człowieka maszyny*, La Mettrie wydaje *Człowieka roślinę*. Oczywiście zarówno w jednym, jak i drugim przypadku nie chodzi mu o redukcję człowieka do maszyny lub rośliny. W tym drugim utworze znajdujemy nawet zdanie, że Descartes skrzywdził zwierzęta nazywając je maszynami. W gruncie rzeczy chodzi mu tym razem o coś ważniejszego, a mia-

nowicie o poszukiwanie jedności i ciągłości podstawowych procesów zachodzących w świecie istot organicznych, takich jak odżywianie, oddychanie, krążenie płynów, rozmnażanie. Dzięki lekturze dzieł Linneusza dochodzi do wniosku, że rozmnażanie się roślin dokonuje się na zasadzie łączenia się zarodków męskich i żeńskich (plemników i odpowiednika komórki jajowej). Podpiera swą tezę wieloma przykładami, które prowadzą go do umocnienia koncepcji animalkulistycznych. Jednocześnie hołduje idei preformacji męskich zarodków. Sądzi, że w nasieniu męskim zawarte są gotowe miniaturowe istoty, które rozwijają się dzięki pokarmowi znajdowanemu w jajach. Oczywiście preformacja nie była tożsama z preegzystencją powiązaną z kreacjonizmem. Dostrzega też La Mettrie analogie między procesami oddychania, które odbywa się u roślin przez liście służące im za płuca, jak również pobierania pokarmów wysysanych z ziemi, podobnie jak u ludzi i zwierząt, które w dzieciństwie ssą pierś matki. Roślina jest więc nieruchomym zwierzęciem, a człowiek ruchomą rośliną. W ślad za Linneuszem La Mettrie gotów jest uznać człowieka za czworonoga, u którego wykształciły się ręce z parą nóg przednich. Zwraca uwagę na podobieństwo budowy człowieka i małpy. Sądzi, że dzięki tresurze pełniącej rolę analogiczną do nauczania człowieka można by nauczyć małpę mówić. U roślin zauważa wrażliwość przejawiającą się w reagowaniu na warunki środowiska: geotropizm, heliotropizm, ale wbrew perypatetykom duszy im odmawia.

Potoczne obserwacje nad życiem roślin podbudowuje La Mettrie rozważaniami w duchu antycznych hylozoistów przypisujących życie i wrażliwość materii. Z epikureizmu wydobywa wątki witalistyczne obdarzając atomy ruchem spontanicznym niezależnym od mechanicznej siły ciężenia i deklinacji. Odrzucając Leibnizjańską teorię monad, przyswaja sobie z tej teorii ideę ciągłości bytów, między którymi nie ma miejsc pustych; przyswaja sobie też myśl, że monady dysponują wewnętrzną siłą i wrażliwością, a właściwości te intensyfikują się na coraz wyższym stopniu drabiny bytów. Najniżej usytuowane monady dyspo-

nują jedynie wrażliwością, a najwyżej usytuowane odznaczają się zdolnością do racjonalnego myślenia. Tak więc La Mettrie wykorzystał monadologię Leibniza, odrzucając jej aspekty metafizyczne dla wzbogacenia własnej dynamicznej koncepcji przyrody i odrzucenia mechanistycznej koncepcji duszy. Dlatego przekształcając jak gdyby monady w materialne atomy jednocześnie intensyfikuje krytykę jatromechanicystów włoskich i określa ich rozważania nad duszą jako mrzonki i „filozoficzne powiastki”.

Na okres berliński działalności La Mettriego przypadają prace poświęcone hedonistycznej etyce epikurejskiej, wplecionej w dwa nurty kształtujące się w obrębie filozofii dworskiej, którą niemiecki eklektyk z XVIII wieku, Christian Thomasius, określił jako *philosophia aulica*, a więc filozofia pozaszkolna, służąca intelektualnej rozrywce bardziej niż zawiłym metafizycznym dociekaniami. Pierwszy z tych nurtów czerpał swe siły żywotne z mentalności wykwintej, znamiennej dla epoki *préciosité*, połączonej z modą na dystygnowane maniery w sztuce zalotów, czyli na *galanterię*. Był to wykwit kultury elitarniej, wytwór hermetycznych, odizolowanych od realiów codziennego życia „towarzystw”, w których nie przestrzegano konwensansów zarówno w zachowaniu, jak i języku. Dotyczyło to zwłaszcza miłości stanowiącej główny temat rozmów prowadzonych w elitarnym salonie. Kulturowano tam miłość sielankową, a jednocześnie zmysłową, przeniesioną do wyidealizowanego świata natury, wolnego od prozy codziennego życia. Bohaterami rozmów byli kochankowie, których pierwowzorów dostarczały powieści pasterskie. Swoistym bestsellerem epoki była *Astreja* Honoré d'Urfé'go (1608), chociaż La Mettrie pozostawał raczej pod wrażeniem bardziej realistycznej antycznej powieści pasterskiej *Dafnis i Chloe*, której autorstwo przypisywane jest Longosowi. Mimo krytyki mody na wykwintność, którą podjął zwłaszcza Molière w *Pociesznych wykwintnisiach* (1659), moda ta przetrwała do czasów La Mettriego.

Wiele elementów kultury wykwintej znajdujemy w jego trylogii *Rozkosz* (1745), *Szkoła rozkoszy* (1747) i *Sztuka*

rozkoszy (1751). Znajdziemy tam opisy miłosnych uniesień pasterzy i pasterek, a jednocześnie wzorce wykwintnego dyskursu erotycznego: dobry smak, delikatność wyrażeń, stosowanie niedomówień i zwrotów niedookreślonych, rozbudzających fantazję rozmówcy czy czytelnika, przestrzeganie granicy między subtelnym platonizującym erotyzmem, a obscenicznością, między rozumem, od którego zależy dobry smak, a biologicznym instynktem, któremu zawdzięczamy rozkosze zmysłowe. La Mettrie sądzi, że im bardziej człowiek jest inteligentny, tym bogatsze i bardziej wysublimowane uczucie miłości może przeżyć. Tylko prostak ogranicza się w miłości do stosunku seksualnego. Odróżnia więc La Mettrie seksualność biologiczną i wyrafinowany erotyzm jako sztukę psychologicznej interioryzacji miłości, która powoduje, że możemy kochać kobietę tak, jak byśmy do niej się modlili. Możemy więc przeżywać rozkosz nawet w stanie myśli i marzeń, bez fizycznego zbliżenia albo też w oczekiwaniu na nie i we wspomnieniach o nim. La Mettrie sądzi, że ideał pięknej kobiety, który sobie tworzymy w myśli, a który może być nawet złudzeniem i mitem, może dać nam więcej rozkoszy niż kontakt fizyczny, który kończy się zwykle rozczarowaniem. Dyskurs wykwintny La Mettriego nabiera zabarwienia platonicznego. Kiedy bowiem La Mettrie powiada, że miłość stanowi naturalny łańcuch wiążący ludzi i zwierzęta i że idea piękna to więcej niż samo piękno, i że duszę można by uznać za nieśmiertelną ze względu na przyjemności duchowe, to nasuwają się nam liczne analogie z myślami zawartymi w *Uczcie*, *Fajdroście* i *Filebie*.

Głosząc swoisty kult miłości, która jest darem natury, La Mettrie nie przeciwstawia naturze kultury. W tej mierze, w jakiej miłość fizyczna jest zewem natury, może sprawić nam tylko przyjemność, zaś dzięki sztuce rozsądnego dawkowania, urozmaicania, intensyfikacji przyjemności i jej rozpamiętywania doznajemy rozkoszy. Dzięki wyobraźni wzbogacanej przez sztuki piękne przeżywamy miłość w jej postaci uszlachetnionej, wysublimowanej, którą przesycone są dzieła poezji, literatury, utwory dramatyczne, spek-

takie teatralne i muzyka operowa. W tym kontekście pada określenie pięknej kobiety jako „najpiękniejszego spektaklu świata”, a jeśli tą kobietą jest utalentowana śpiewaczka Le Maure, to owa „krucha maszyna” dokonuje cudów w sferze miłości. Oto jak daleko jesteście od dosłownego rozumienia człowieka maszyny w *Rozkoszy La Mettriego*.

W odróżnieniu od Platońskiej koncepcji miłości, w której ma miejsce współdziałanie rozumu i instynktownej żądzy, z tym, że umiłowanie rozumu ma wartość najwyższą, koncepcja La Mettriego wprowadza kolejny element, jakim jest ów szósty zmysł seksualny, którego zarówno rozum, jak i zmysły są niewolnikami. Sądzi więc, że miłość to nie tylko siła sprawcza kosmicznego ładu, ale również nieładu. Stąd ostrożna akceptacja platońskiej koncepcji przenikania się dusz, miłosnej „transfuzji” i przypomnienie epikurejskiej zasady umiarkowania.

Główny nurt rozważań La Mettriego nad rozkoszą i miłością biegnie więc nie tropem Platona i Shaftesbury’ego, ale tropem zmysłowego epikurejskiego hedonizmu. Sądzi przy tym, że należy stać się bardziej epikurejczykiem od Epikura, czyli pójść drogą epikurejczyków rzymskich, a więc Lukrecjusza, Horacego, Wergiliusza, a zwłaszcza Petroniusza, który posiadał sztukę elegancji i dobrego smaku bliskiego francuskiej „wykwintności”. Dlatego też – powiada La Mettrie – z przyjemnością czyta się jego *Satyryki*, opisujące rozkosze seksualne z wszystkimi ich odmianami, jak miłość sokratyczna (homoseksualizm), pedykacja, ale też z jej kłopotami w postaci impotencji oraz ówczesnymi sposobami ich leczenia. Wśród rzymskich epikurejczyków La Mettrie wyróżnia też Owidiusza i jego francuskiego kontynuatora, Pierre’a Josepha Bernarda, autora nowej *Sztuki kochania*, która pod szyldem epikureizmu propagowała doktrynę Arystypa.

Utożsamianie hedonizmu Arystypa i cyrenaików z epikureizmem było w czasach La Mettriego, jak i w środowiskach, w których się obracał, nader powszechne, gdyż bardziej odpowiadało postawom libertyńskim. Epikur kładł nacisk na przyjemności intelektualne prowadzące do

ataraksji, czyli stanu błęgiego spokoju. Uciechy zmysłowe według niego prowadzą do utrapień duszy, bo zagrażają zdrowiu i budzą silne namiętności oraz rozterki. Postawa ta rzutowała na stosunek Epikura do życia w społeczeństwie. Propagował ideę autarkii, ograniczenia kontaktów ze światem zewnętrznym do życia w gronie przyjaciół. Jego zasada „żyj w ukryciu” oznaczała pragnienie pozostawienia go w spokoju. Szczęściem dla niego jest brak bólu, cierpienia zarówno fizycznego, jak i psychicznego.

Lukrecjusz wprowadził istotną poprawkę do hedonizmu Epikura, a mianowicie zalecał kontakty seksualne jako antidotum na zaangażowanie uczuciowe, grożące duchowymi rozterkami. Przyzwalał na małżeństwo z rozsądku ze stateczną kobietą, podczas gdy Epikur małżeństwo odradzał, a radził swoim, uczniom, że jeśli popełnią taką nieroztropność, to winni przyznawać się do tego z „pewnym zażenowaniem”.

Owidiusz uczył w *Sztuce kochania*, jak należy kochać bez emocjonalnego zaangażowania, a w *Lekarstwach na miłość* radził, jak się odkochać, jeśli komuś przytrafiło się nieszczęście zakochania. Twierdził, że miłość to rodzaj wojny płci, która jest nieunikniona, a w związku z tym trzeba uzbroić się w odwagę i prowadzić grę, w której zwycięża ta strona, która wykaże więcej odwagi i inteligencji. Tak więc dysponując wiedzą, że „Amor jest dziki i chytry”, dzięki sztuce można go sobie podporządkować, a przynajmniej zapewnić sobie stan chwiejnej równowagi, bo ataraksja nie daje szczęścia i jest niemożliwa do osiągnięcia.

Widzimy więc, że już epikureizm rzymski ciążył ku doktrynie Arystypa, który przyjemności cielesne uznał za wartość samoistną i w hierarchii wartości stawiał je ponad rozumem. Spośród przyjemności najwyżej cenił Arystyp przyjemność seksualną, którą oddzielił od doznań duchowych. Proponował jedynie słuchać rozumu, by doskonalić sztukę oglądy i organizować przyjemności życia wykorzystując estetyczne walory literatury i sztuki. Arystyp zajmował postawę permissywną wobec seksualności i sądził, że na szczęście składa się suma przyjemnych doznań. Uważał,

że naturalne popędy mogą wprawdzie jawić się jako nieczne z punktu widzenia etyki społecznej, ale przyjemności, których dostarczają, są dobre. Trzeba więc korzystać z nich każdego dnia, ilekroć mamy ku temu sposobność. Tę jego zasadę spopularyzuje epikurejski poeta Horacy w *Odach* aforyzmem: *Carpe diem*, zaś Terencjusz powie: „Człowiekiem jestem i nic co ludzkie nie jest mi obce”, co określane jest jako cyrenajski humanizm pozytywny. Natomiast cyrenaik Teodor Ateista reprezentował wcześniej humanizm negatywny, (to określenie Adama Krokiewicza) bo mógłby powiedzieć: „Człowiekiem jestem i żadna zdrożność nie jest mi obca”. Wedle Diogenesa Laertiosa, Teodor twierdził, że mędrzec może „popęlnić kradzież, cudzołóstwo czy świętokradztwo albowiem żaden z tych postępków nie jest zły z natury; za złe każe je uważać tylko opinia stworzona po to, żeby trzymać w karbach głupców”.

Pewne wypowiedzi La Mettriego dotyczące poczucia wstydu i wyrzutów sumienia z powodu zażywania przyjemności, które znajdziemy w dziele *Rozkosz*, wskazują, że nawiązywał on do tego rodzaju pomysłów, choć obwarowywał je istotnymi zastrzeżeniami. Akceptował natomiast permissywizm seksualny pogodnego i wyrozumiałego wobec ludzkich słabości Petroniusza.

Rozprawa *Rozkosz* powstała jednak głównie jako efekt obcowania La Mettriego z libertyńską literaturą francuską, która rozwijała się bujnie na przełomie XVII i XVIII wieku. Sięgał też do tradycji renesansowej, głównie do Montaigne’a, Rabelais’go, Brantôme’a i Josepha Scaligera. W *Rozkoszy* wymienia całą plejadę poetów epikurejczyków, którzy działali w okresie między Boileau i Voltaire’em, a nie był to okres obfitujący w wielkie postaci na tym polu. Ograniczymy się więc w tym miejscu do zasygnalizowania najbardziej znanych nazwisk, które przewijają się przez libertyńską twórczość La Mettriego. O Saint-Evremondzie i Montaigne’u pisał: „oto dwaj moi filozofowie”. Otóż *Próby* Montaigne’a były dlań skarbnicą wiedzy o starożytnych filozofach i ich poglądach na rozkosze, ale też informacji o obyczajach ludów egzotycznych opisywanych przez no-

wożytnych podróżników (na przykład o legalnym uprawianiu kazirodztwa).

Charles'a de Saint-Evremonda (1614–1703) wyróżnił nie tylko jako epikurejczyka, który pisał, że „kochał życie nie bojąc się śmierci”, ale jako erudytę, autora prac o Epikurze, Petroniuszu i Senecie. Saint-Evremond spędził życie na wygnaniu w Anglii, ale raczej ze względu na swe przekonania polityczne niż religijne. Swój pogląd na epikureizm przedstawił skrótowo w piśmie skierowanym do Ninon de Lenclos: *O doktrynie Epikura dla współczesnej Leontion*. Ninon de Lenclos (1620–1705) była – jak ongiś hetera Leontion, uczennica i towarzyszka Epikura – zwolenniczką libertynizmu intelektualnego i prowadziła salon, w którym spotykali się filozofowie i poeci.

Inną czołową postacią, która przewija się przez liczne prace La Mettriego poświęcone rozkoszy, jest Guillaume Amfrye de Chaulieu (1639–1720) piewca wykwintnej miłości i epikurejczyk, wokół którego skupiali się przez trzydzieści lat na zamku Temple wielcy panowie, ludzie pióra, artyści – słowem wolnomyślna elita społeczna i kulturalna. W spotkaniach brali udział filozofujący poeci: Jean Baptiste Rousseau, La Fontaine, Chapelle, La Fare.

La Mettrie stykając się z kręgiem poetów skupionych wokół Chaulieu'ego mógł przyswoić sobie wątki moralne epikureizmu rozwinięte w duchu libertyńskim, czyli uzasadniające używanie życia nie troszcząc się o religijne zakazy i groźbę potępienia w życiu pozagrobowym. Kontakt z poetami libertynami i epikurejczykami wpłynął też niewątpliwie na formę *Rozkoszy*, przypominającej poemat pisany prozą.

Nie była to jedyna inspiracja, gdyż La Mettrie powołuje się również na powieść libertyńską, jak *Histoire du dom Bougre, portier des Chartreux* przypisywaną Gervaise de Latouche'owi, przedstawiającą wybujął erotyzm mnichów i przeplatana wolnomyślnymi filozoficznymi refleksjami. Uznaje też za mistrza rozkoszy Claude'a Prospera Crébillona, autora *Sofy* (1742), w której ukryty duszek relacjonuje serię erotycznych perypetii, które miały na niej swój po-

czątek lub finał. W *Sofie* mógł La Mettrie znaleźć psychologiczne studium różnych odmian miłości traktowanej jako sztuka uwodzenia kobiet, ale też ich zdrad dokonywanych wedle wszelkich reguł towarzyskich. Tam też mógł znaleźć istotną dlań myśl, że chcąc wiedzieć, co to jest występek, trzeba go popełnić a potem osądzić, czy zasługiwał on na wyrzuty sumienia.

Problem wyrzutów sumienia zostanie podjęty przez La Mettriego w *Rozprawie wstępnej*, która poprzedzała wydanie jego *Oeuvres philosophiques* (1751). W tej rozprawie La Mettrie omówił pokrótce problematykę zawartą w *Anty-Senece*, gdyż utwór ten w wydaniu dzieł z 1751 roku nie został zamieszczony. Główne tezy *Rozprawy wstępnej* są następujące: człowiek podlega prawu naturalnemu i prawu społecznemu; prawo naturalne ogranicza się do zasady samozachowania jednostki, natomiast moralność jest dziełem polityki i religii, a więc społeczeństwa; wstyd, wyrzuty sumienia rodzą się ze społecznych zakazów i nakazów narzuconych przez prawo, religię i wychowanie na sprawy tolerowane przez prawo naturalne; prawo pozytywne nie jest wynikiem rozumu, ale siły, która niszczy słabego choć rozumnego; prawo pozytywne jest niemoralne, bo chroni nawet niesprawiedliwe społeczeństwo. Prawda może więc być obiektywna, kiedy odnosi się do przyrody, ale staje się subiektywna, kiedy dotyczy społeczeństwa. Wziąwszy to wszystko pod uwagę La Mettrie proponuje, aby filozof przekonany do swojej prawdy zachował ją dla siebie, a jako obywatel był posłuszny prawu. Nieco inaczej przedstawia się sprawa nakazów religijnych, albowiem La Mettrie jest przekonany, że można stworzyć społeczeństwo świeckie złożone z ludzi oświeconych, wyzwolonych od religii. W związku z tym podejmuje „paradoks Bayle’a”, że społeczeństwo ateistów mogłoby istnieć i rozwijać się lepiej od społeczeństwa opartego na przesądzie i religijnej nietolerancji. Od Bayle’a przejmuje też La Mettrie listę cnotliwych ateistów złożoną z wielkich filozofów: Vanini, Hobbes, Spinoza. Warto zauważyć, że Giulio Cesare Vanini i Spinoza zostali wymienieni wcześniej w *Człowieku maszynie* jako

deiści. Zaliczenie ich w poczet ateistów oznacza radykalizację postawy La Mettriego.

W *Anty-Senece* (1751) La Mettrie dorzuca Wstęp, nieobecny w wariantach z 1748 i 1750 roku, w którym przyjmuje postawę defensywną w związku z krytyką jego poglądu na wyrzuty sumienia. Broni się, że ten pogląd jest tylko filozoficzną hipotezą, a nie programem działań; że człowiek dążąc do przyjemności może być traktowany jak występny wedle praw i opinii publicznej, ale jednocześnie może być szczęśliwy wedle prawa natury, która stworzyła wszelkie istoty żywe po to, by do szczęścia dążyły. Głos natury jest więc silniejszy od ludzkich ustanowień, które są względne i zmienne w zależności od momentu historycznego i położenia geograficznego wraz ze wszystkimi jego elementami, jak klimat, sposób życia i odżywiania się. Szukając kompromisu między prawem naturalnym i pozytywnym, La Mettrie stwierdza, że nie zawsze muszą one być przeciwstawne, gdyż możemy osiągać przyjemność nie czyniąc krzywdy bliźniemu. Możemy też reformować prawo pozytywne w duchu prawa naturalnego. Poza tym nie popełnimy występku przeciw prawu społecznemu, jeżeli będziemy bronić własnego życia. Głodujący biedak, który ukradnie kawałek chleba, by zachować życie, nie powinien być traktowany jak przestępca i nie powinien z tego powodu odczuwać wyrzutów sumienia. Za największy paradoks La Mettrie uważa to, że społeczeństwo karze surowo drobne wykroczenia seksualne sprawiające przyjemność przynajmniej dwóm zainteresowanym osobom, a jednocześnie wyróżnia tych, którzy dokonują wojennych podbojów powodując śmierć wielu osób, które jako osoby prywatne nie miały powodów do odczuwania wzajemnej nienawiści. Naturalne prawo do życia jest też gwałcone przez prawo polityczne i religijne, które skazuje na śmierć, tortury lub społeczny ostracyzm tylko dlatego, że ktoś miał odwagę myśleć i głosić swoje poglądy. Wskazując na relatywny charakter prawa pozytywnego, zależnego od historycznego momentu i położenia geograficznego, La Mettrie powołuje się na przykład Spartan, którzy pozbywali się kalekich

noworodków, tolerowali kradzież i seksualny promiskuityzm, gdyż uważali, że kobiety winny być *vulgivagues*, czyli ogólnodostępne, jak ongiś mityczna *Venus Vulgivaga* (co znaczy płacząca się wśród pospólstwa), bo od niej prawdopodobnie La Mettrie utworzył ów neologizm.

Wszystkie te argumenty służą wszakże uzasadnieniu przez La Mettriego immoralizmu, jako że nie zawsze udaje mu się zachować pozycję neutralną między prawem naturalnym i pozytywnym i nie zawsze potrafi określić szerokość pasa granicznego, który je dzieli. Twierdzi więc, że „cnota i uczciwość są rzeczami obcymi naturze naszego bytu”, bo są to „ornamenty, a nie fundamenty wszelkiej szczęśliwości”. Wpojone przez społeczeństwo i religię wyrzuty sumienia mogą powstrzymać jedynie człowieka słabego i wrażliwego, bo nie powstrzymują silnych i bezwzględnych, którzy bezkarnie mogą popełniać wszelkie możliwe zbrodnie przykrywając je dobrem ogółu. La Mettrie jest indywidualistą i twierdzi, że człowiek wyzbywając się wyrzutów sumienia, które mącą mu przeżywanie rozkoszy, może być szczęśliwy nie bacząc na opinię publiczną. Szczęśliwym na swój sposób może być nawet „ojcobójca, kazirodca, złodziej, zbrodniarz, nikczemnik będący przedmiotem złorzeczeń ludzi zacnych”. Radzi więc potencjalnemu libertynowi: „niechaj łajdactwo i rozpustanie mają dla ciebie żadnej nieosiągalnej skrajności, gdyż brud i niesława są twoim udziałem, tarzaj się jak wieprze, a będziesz szczęśliwy na ich sposób”. Słowa te brzmią jak wyjęte z tekstów Teodora Ateisty i Horacego, który sam się zaliczył do „trzody Epikura”. Oczywiście La Mettrie nie zapomina, że rozgrzeszając libertyna jako filozof, pozostawia osądzenie jego czynów przez obowiązujące prawo państwowe, dopóki będzie ono obowiązywać. Odwrotnie niż markiz de Sade, La Mettrie nie głosi nadrzędności aspiracji jednostki nad aspiracjami społeczności. Te dwa porządki chce od siebie oddzielić jako zakładające sobie odmienne cele. Jednostce przyznaje prawo do szczęścia według własnej hierarchii wartości. Społeczeństwu przyznaje prawo do obrony ładu ogólnego. Może więc ono pozbyć się człowieka

jako złego obywatela na zasadzie odcięcia zgangrenowanego członka, by uchronić przed śmiercią organizm. Może go spętać i omotać pajęczyną praw, chociaż tym samym nie stłumi jego naturalnych popędów.

Prymitywna krytyka La Mettriego przez wiele lat wiązała jego immoralizm z rzekomo zdemoralizowaną jego osobowością. Spróbujemy więc przedstawić ten immoralizm jako ważny problem filozoficzny, który wyłonił się z refleksji nad rozdarciem człowieka na sferę należącą do natury i na sferę należącą do społeczeństwa. Problem ten został zasygnalizowany przez rzymskich stoików, a zwłaszcza przez Senekę, do którego nawiązał kilka lat później Jean Jacques Rousseau, tylko rozwinął kwestię rozszczepienia między naturą i cywilizacją w innym kierunku niż La Mettrie. Autor *Anty-Seneki* wyszedł od krytyki senecjańskiej etyki, którą skonfrontował z etyką epikurejską. Przyczyną okazjonalną zajęcia się Seneką było przestudiowanie przez La Mettriego *Listów do księżniczki Elżbiety*, w których Descartes obszernie zanalizował *De vita beata* i znalazł w nich wiele kwestii bliskich jego stanowisku w sprawach moralności. Polemika z Seneką była w pewnym sensie przedłużeniem polemiki z Descartes'em prowadzonej wcześniej na innym polu.

Spróbujemy obecnie odpowiedzieć sobie na pytanie, na czym polegał związek senecjanizmu z centralnym i komplementarnym wobec hedonizmu problemem wyrzutów sumienia u La Mettriego. Otóż w *Listach moralnych do Lucyliusza* Seneka odróżnia w swej antropologii sferę *proprium* i sferę *alienum*, czyli tego wszystkiego, co jest w nim darem natury i tego, co przyszło doń z zewnątrz i jest dla niego czymś obcym i nieautentycznym. *Proprium* to *ego*, to naturalna samoświadomość człowieka, dla której otoczenie społeczne jawi się jako złowroga siła godząca w jej suwerenność. Zmierza ona do podporządkowania sobie jednostki narzucając jej własny system wartości. Ta chcąc pozostać członkiem społeczeństwa musi stwarzać pozór, że te normy społeczne akceptuje, chociaż przeciwko nim wewnętrznie się buntuje. W tej sytuacji pojawia się rozdar-

cie osoby ludzkiej na sferę „być” (autentycznie) i „stwarzać pozór”, że jest się takim, jakim chciałoby nas widzieć otoczenie, a więc kimś innym niż jesteśmy z natury. Pełnimy więc w społeczeństwie rolę aktora, który jak w teatrze greckim *hypokrites* przemieniał się w tę nową postać, którą akurat prezentował chór.

Dlatego też senecjański mędrzec nie powinien nagiąć się do opinii ogółu, iść za mniemaniem pospółstwa, naśladować je „zwyczajem owiec”, nie słuchać prawdy przyjmowanej „demokratycznie” większością głosów, ale słuchać nakazów własnego rozumu i własnej natury. Zważywszy, że zewnętrzne dobra są pozorne i nas zniewalają, bo nadmierne rozkosze przynoszą zwykle cierpienie, to stoicki filozof winien uznać „wzgardę wszelkiej rozkoszy” za „jedyną rozkosz”. Najwyższym dobrem jest więc wolny duch, który radość czerpie z siebie samego i ze swej własnej cnoty. Wolny jest dlatego, że heroicznie przewycięża zarówno własne żądze, jak i przeciwnieństwa losu. Owo przewyciężanie zewnętrznych pokus, ale i zagrożeń przynosi wewnętrzną satysfakcję, bo wartości duchowe są bardziej szlachetne od zmysłowych. Nie budzą one przesytu, pogardy, obrzydzenia, wstydu, skruchy, wyrzutów sumienia.

Pisząc o wyrzutach sumienia Seneka zgadza się w *O życiu szczęśliwym* z Epikurem, że najwyżej trzeba cenić wartości duchowe i to nie pod jego adresem kieruje krytykę tych, którzy nadużywają rozkoszy cielesnych pod jego szyldem, a są to „ci właśnie głupcy, te igraszki zmiennych kaprysów, dręczeni wyrzutami sumienia”, którzy oddają się „obfitym rozkoszom”, „uciesznym szaleństwom” i „śmieją się obłądnym śmiechem”. Nie mieliby więc wyrzutów sumienia, gdyby szukali szczęścia we własnym wnętrzu, a nie wiązali go z tym wszystkim, co znajdują na zewnątrz siebie. Kiedy więc La Mettrie pisze w *Anty-Senece*, że próbował „zmniejszyć sumę zła podobnie jak stoicy wyzbawając się wyrzutów sumienia”, to miał na myśli heroiczną cnotę Seneki, która ograniczała się do sfery *proprium*, czyli do własnej jaźni filozofa, który szuka szczęścia w swoim wnętrzu, a zachowuje egoistyczną postawę wobec ludzi

go otaczających, bo nawet najbliższe mu osoby należą do sfery *alienum*. W *Listach moralnych do Lucyliusza* Seneka właśnie tak pociesza swego przyjaciela, że śmierć jego żony go nie dotyczy, bo to nie jego dotknęło nieszczęście.

Omawiając problem wyrzutów sumienia La Mettrie rozwija i wzbogaca swą myśl powołując się na kilku autorów nowożytnych: Hobbes, Shaftesbury, Montaigne, anonimowy autor podziemnego druku *Examen de la religion*, przypisywanego Saint-Evremondowi lub Jean Louis Ignace de La Serre'owi. Zgodnie z nominalizmem Hobbesa stwierdza, że cnota i występki są tylko pustymi nazwami. Nabierają one znaczenia dopiero w kontekście prawa naturalnego i polityki. Otóż Hobbes pisze w *Lewiatanie*, że cnoty naturalne, wspólne ludziom i zwierzętom, nie są właściwie cnotami, a tylko różnym sposobem odbierania wrażeń zmysłowych i reagowania na nie, zaś cnoty polityczne związane są z życiem społecznym. Istnieje w związku z tym sumienie prywatne i publiczne. Sumienie prywatne tożsame z sądem może się mylić, a w konsekwencji jest ono różne u różnych ludzi. Natomiast sumienie publiczne jest tożsame z prawem, dzięki któremu społeczeństwo nie popada w anarchię. W *Elementach filozofii* Hobbes stwierdza, że prawo natury obowiązuje tylko na wewnętrznym forum sumienia, a nie na forum zewnętrznym, bo tutaj warunkiem jego stosowania jest bezpieczeństwo ogółu. Nad tym bezpieczeństwem czuwa władca, którego władza została mu przekazana poprzez zawartą z nim umowę, ale z chwilą, gdy to się dokonało, podlega on tylko królowi królów, czyli Bogu, który prawo naturalne ustanowił. Wynikało stąd, że zarówno rozum obywateli, którzy kierując się nim przekazali królowi władzę poprzez umowę społeczną, jak i władza monarchy usankcjonowana przez twórcę prawa naturalnego, są z tym prawem zgodne. Otóż, poza nominalistycznym określeniem cnót i występków, La Mettrie zajmuje stanowisko radykalnie przeciwstawne stanowisku Hobbesa. Kwestionuje on bowiem moralność ustanowioną przez prawo pozytywne, a broni moralności naturalnej, zgodnie z którą wolno człowiekowi zmierzać do szczęścia

wedle jego indywidualnych skłonności. Dlatego też uznaje wyrzuty sumienia za sprzeczne z prawem naturalnym i jako filozof humanista zajmuje stanowisko permissywne wobec seksualności ograniczanej przez prawa polityczne i religijne. Stąd wyraźny dystans do etyki Hobbesa i stąd wezwanie do respektowania prawa pozytywnego mimo wewnętrznego sprzeciwu przeciwko niemu – sprzeciwu tym bardziej uzasadnionego, że La Mettrie przeciwstawiał się zdecydowanie despotyzmowi.

W *Anty-Senece* (wariant z 1748 roku) La Mettrie powołuje się na Anthony'ego Ashleya Shaftesbury'ego (1624–1677), którego *An Inquiry concerning Virtu and Merit* mógł przeczytać w przekładzie Diderota: *Principes de la Philosophie morale; ou Essai de M. S... sur le mérite et la vertu* (1745).

Wprawdzie nie rozwija jego poglądów ani z nimi nie polemizuje, ale nietrudno domyślić się, że jego uwagę przyciągnął pogląd Shaftesbury'go, reprezentującego nurt neoplatoński, na tkwiący w każdym człowieku wewnętrzny zmysł moralny, niezależny od sankcji religijnej, którego źródłem jest natura i dzięki któremu żyje on w harmonii z całą przyrodą. Innym aspektem etyki Shaftesbury'ego jest rehabilitacja namiętności i entuzjazmu kojarzonego wówczas z fanatyzmem. Z pochwałą entuzjazmu wiąże się natomiast u Shaftesbury'ego aprobata epikurejskiego erotyzmu (Shaftesbury cytuje m.in. Petroniusza). Tłumaczy nam to wystarczająco zainteresowanie La Mettriego tym myślicielem.

Kolejne źródło, na które La Mettrie się powołuje w rozważaniach nad wyrzutami sumienia, jest *Examen de la religion* (1745). W utworze tym można znaleźć następujące tezy: prawo naturalne nie zostało ustanowione przez Boga dla człowieka przed jego narodzeniem; człowiek nie rodzi się obciążony grzechem pierworodnym, bo zło, które jakoby z niego wzięło początek, nie rozkłada się równo między wszystkich ludzi; człowiek nie rodzi się ani dobry, ani zły; o jego skłonnościach decyduje, jak u zwierząt, dążenie do zachowania swego istnienia. Autor *Examen de la religion* podjął bliski La Metriemu już w czasach studiów w ko-

legiach jansenistycznych problem fatalizmu, wynikający z wszechpotęgi łaski uświęcającej. La Mettrie wysnuwa z tego teologicznego problemu materialistyczne i immoralistyczne konsekwencje. Skoro bowiem człowiek nie ma wolnej woli, to nie można go karać za popełnione bezwolnie uczynki. Winna temu wszystkiemu jest jego cielesna organizacja, którą otrzymał od przyrody, a ta jest wobec jednych dobrą matką, dla innych zaś złą macochą.

Odwołując się do pojęcia organizacji La Mettrie daje pozytywny wykład moralności cyrenaicko-epikurejskiej z drobną domieszką stoicyzmu (należy żyć rozkosznie jak epikurejczycy, a umierać odważnie jak stoicy). Uważa, że „szczęście organiczne” zależy w pierwszej instancji od dyspozycji cielesnych, jako że ułomności lub pozytywne cechy cielesne determinują nasz los. Powodują, że niezależnie od innych okoliczności możemy czuć się szczęśliwi lub nieszczęśliwi. Wbrew Senece, który uzależniał szczęście od jego uświadomienia sobie przez intelekt, La Mettrie sądzi, że szczęśliwe może być na swój sposób zwierzę lub człowiek podczas snu, a nawet szalenię, bo refleksja daje z jednej strony możliwość sublimacji rozkoszy miłosnych, ale z drugiej strony może stać się trucizną życia, kiedy powoduje wyrzuty sumienia. Zgadza się też z Pascalem, że rozum może być nierozumny, gdyż ma swoje przesady wpajane przez wychowanie i tradycję. Dlatego też natura może być niekiedy pierwszym przyzwyczajeniem, a przyzwyczajenie drugą naturą. Wszystkie te argumenty służą La Mettriemu odrzuceniu stoickiego rozumu, który prowadzi do cnoty, ale abstrahuje od przyjemności cielesnych. Powiada więc, że stoicy „czują się dopiero ludźmi, kiedy nimi być przestają”, bo są ascetyczni, surowi, egotyczni; bo sądzą, że udaje im się zapanować nad zwykłymi ludzkimi odruchami odrzucając wszystko, co należy do sfery *alienum*. Podczas gdy Seneka chce uczynić człowieka wzniosłym i odczłowieczonym, pretendującym do doskonałości niemal boskiej, to epikurejczyk La Mettriego jest łagodny, ludzki, wyrozumiały, towarzyski, wesoły. Dlatego nie pretendując do doskonałości, cieszy się życiem i innych chce

wyzwolić od przesądów, które z rozkoszy życia korzystać im nie pozwalają. Winien więc odrzucać te przesady, które powodują niepotrzebne wyrzuty sumienia rodzące się nie z rzeczywistego występku, ale z restrykcyjnych praw państwowych i religijnych.

W rozważaniach nad relatywnym charakterem wyrzutów sumienia, najbardziej pomocny stał się La Mettrie-mu pogodny, renesansowy humanista Michel Montaigne, którego nazwisko przewija się przez niemal wszystkie jego prace. Otóż Montaigne poświęcił rozdział XXIII pierwszego tomu swoich *Prób* zwyczajowi albo przyzwyczajeniu, które kształtuje się powoli, a jeszcze wolniej zanika gwałcąc prawa natury i stając się jak gdyby drugą naturą. Wedle Montaigne'a potępia ono rozum do tego stopnia, że ludzie uważają za rozumne i przyzwoite to, co jest wytworem ludzkiej nieświadomości, zwyczaju i przesądu. Owe zwyczaje i przesady nie mają charakteru ogólnego i uniwersalnego, bo każdy kraj, każdy region, każda okolica stosuje się do zwyczaju jak do czegoś wrodzonego i racjonalnego, mimo że dla zewnętrznego obserwatora wszystko to jawi się jako absurdalny przesąd. Kto narusza zwyczaj, naraża się na sprzeciw i społeczną cenzurę, co powoduje w nas poczucie winy, a w konsekwencji wstydu i wyrzutów sumienia. „Prawa sumienia, o których powiadamy, iż pochodzą z natury – rzecze Montaigne – rodzą się ze zwyczaju. Człowiek mający we wewnętrznym poważaniu uświęcone i przyjęte dokoła wierzenia i obyczaje, nie może wyłamać się z nich bez zgryzoty sumienia ani też nie spełniać ich bez wewnętrznego poklasku. Sądzimy, że to, co ukazuje nam zwyczaj, zostało nam przekazane z nasieniem ojca i z mlekiem matki, więc jest nam dane w spadku od natury. To, co przekracza granice nawyku, wydaje nam się przekraczać granice rozumu”. Tymczasem wśród niektórych ludów respektuje się kazirodztwo, „zamtuzy męskie, ba zgoła i takie małżeństwa”, czy też seksualny promiskuityzm, a wszystko to traktowane jest w innych kulturach jako zdrożność hańbiąca tych, którzy się jej oddają. Stąd w człowieku wrażliwym na głos opinii publicznej rodzi się poczucie wstydu.

„Zaiste – powiada Montaigne – wstydlivość jest to piękna cnota i pożyteczność jej uznają powszechnie, ale uzasadniać ją i gruntować na prawach natury jest równie trudno, jak łatwo jest gruntować ją na obyczaju, prawach i przepisach”.

Jeśli więc wstyd zależy od praw, które są względne, bo istnieją prawa nie tylko polityczne, ale też niepisane prawa obyczajowe, wiążące się z honorem, dobrymi manierami, etykietą, modą, która się zmienia, to filozof winien mieć odwagę wzniesienia się ponad mniemania popolite. Czy jednak wolno mu takie prawa naruszać? Montaigne na tak postawione pytanie odpowiada przecząco: „Niechaj mędrzec na wewnątrz zwolni dusze od ucisku i dźrzy ją wolną i zdatną do swobodnego sądu o rzeczach; na zewnątrz wszelako winien we wszystkim strzec przyjętych zwyczajów i form”.

La Mettrie przejmie cztery podstawowe myśli Montaigne'a: relatywizm moralny (co kraj to obyczaj, inne czasy, inne obyczaje), przekonanie o społecznej genezie moralności; permissywizm moralny wyrażający się w uwolnieniu świadomości człowieka od wstydu i wyrzutów sumienia jako przeszkód w cieszeniu się rozkoszą; respektowanie panującego prawa.

Nie możemy jednak traktować La Mettriego jako myśliciela, który jedynie rozwinął kilka tez Montaigne'a albowiem ten nie wysnuwa z nich konsekwencji libertyńskich. Zdając sobie sprawę z rozdwojenia ludzkiej świadomości rozdartej między sferę prywatną i sferę publiczną, Montaigne zatrzymuje się na konstatacji owej dychotomii i traktuje ją jako godną zastanowienia ciekawostkę. Natomiast La Mettrie buntuje się wewnętrznie przeciw temu rozdwojeniu świadom faktu, że człowiek żyjący w społeczeństwie nie może jawnie występować przeciw ogólnie przyjętej i usankcjonowanej prawem hierarchii wartości nie narażając się na zgubę. Chce więc przynajmniej złagodzić skutki zewnętrznego przymusu i zapewnić jakieś minimum komfortu psychicznego człowiekowi poszukującemu rozkoszy, które przez jego otoczenie są potępiane. Wszyscy jednak potę-

piają to, co sami lubią praktykować, ale stwarzają pozory, że tego nie czynią. W sferze moralności La Mettrie głosi więc autonomię jednostki i broni jej prawa do organicznego szczęścia. Uznając to jego prawo za naturalne sięga do argumentacji Hobbesa, że człowiek z natury jest egoistą, a nawet skłonny jest pójść dalej stwierdzając, że człowiek z natury rodzi się bardziej zły niż dobry, a jeśli tak jest, to podlegając prawu fatalizmu nie ponosi za to winy. Zasługuje więc na współczucie i tolerancję przynajmniej w tych przypadkach, gdy jego zachowanie nie przynosi szkody bliźniemu. Oczywiście ma na myśli głównie rozkosz seksualną aprobowaną na zasadzie partnerstwa i przyzwalającego współuczestnictwa. Opowiadając się za maksymalnym korzystaniem z rozkoszy życiowych, La Mettrie widzi dwie drogi wyjścia dla hedonisty: stwarzać pozór cnotliwości – w społecznym i religijnym jej rozumieniu – wobec otoczenia, a korzystać z radości życia nie bacząc na wyrzuty sumienia jako wytwór nawyku i tradycji; lekceważyć opinię publiczną i żyć zgodnie z głosem naturalnych popędów, ale liczyć się wówczas ze społeczną sankcją.

Mimo deklaracji La Mettriego, że to, co głosi jako filozof, pozostaje w sferze teorii, bo chce pozostać lojalnym obywatelem, jego poglądy na moralność, połączone z pochwałą cnotliwych ateistów i uznaniem możliwości istnienia społeczeństwa bez religii, spotkały się z dezaprobatą teologów, a następnie większości oświeceniowych filozofów. Uznanie zyskał jedynie wśród filozoficznych libertynów. Pierwszym z nich był Giovanni Giacomo Casanova, który bawił w Berlinie w 1764 roku, a więc trzynaście lat po śmierci filozofa i trafił do tego samego Hôtel de France, w którym tamten mieszkał, zajmował jego honorowe miejsce przy stole i poznał nawet francuskiego kucharza Noëla – nieumyślnego sprawcę jego śmierci po podaniu słynnego pasztetu z bażanta nadziewanego truflami, nazwanego później „bombą Sardanapala”. Casanova pisze w swoich pamiętnikach o La Mettriiem jako „słynnym lekarzu”, „człeku uczonego” a jednocześnie nadzwyczaj wesołym i towarzyskim. Zarówno lektura jego dzieł, jak i opinia

Voltaire'a upewniły go, że nie było nigdy na świecie „bardziej zdecydowanego ateisty”.

Kiedy Casanova pisał te słowa, w Paryżu rozegrała się już główna faza sporu między filozofami i teologami o panowanie w opinii publicznej. Immoralizm i ateizm La Mettriego posłużył przeciwnikom filozofów za argument koronny w dyskredytowaniu ich poglądów. Jeśli zważymy na fakt, że oskarżenia filozofów o ateizm, immoralizm i burzenie ładu społecznego często poprzedzało wtrącanie ich do Bastylii lub twierdzy w Vincennes, to nie trudno się domyślić, że kojarzenie ich nazwisk z La Mettriem było im nie na rękę i odżegnywali się od podzielenia jego poglądów.

Oczywiście rozdziewięki między La Mettriem a pozostałymi filozofami francuskiego oświecenia miały głębsze filozoficzne i polityczne podłoże. Otóż, mówiąc w sposób najbardziej skrótowy, filozofowie, którzy opowiadali się za nowym ładem społecznym, chcieli go oprzeć na Naturze, ale też na Rozumie i Cnocie. Była to heroiczna i ascetyczna cnota stoików. Natomiast epikurejsko-cyrenaicki skrajny hedonizm libertynów był doktryną dekadencją, pozbawioną aspiracji reformatorskich, nastawioną na korzystanie z uciech życia przez społeczne elity *ancien régime*'u.

W tej sytuacji immoralizm La Mettriego, który nie marzył jeszcze o innej emancypacji poza republiką listów (*république des lettres*) obejmującą oświeconych ludzi pióra, nie mógł być dobrze widziany przez filozofów oświeceniowych reformatorów. Jeśli więc wspominał o społeczeństwie ateistów, to wyobrażał je sobie inaczej niż głoszący to samo hasło Bayle, Holbach, Maréchal, bo dwaj ostatni uwzględniali w pozytywnych programach reform rolę księży reprezentujących niższe duchowieństwo, wywodzące się ze stanu trzeciego i nastawione niechętnie do arystokratycznej hierarchii, jako politycznych sojuszników. Najbardziej konsekwentny ateista i libertyn Donatien Alphonse François de Sade, który w rewolucji francuskiej widział jedyne możliwość emancypacji seksualnej, skończył życie uwięziony na terenie szpitala dla obłąkanych w Charenton. Idea społeczeństwa ateistów została skompromitowana przez rewolu-

cyjny ruch dechrystianizacji Francji w latach 1793–1794. Robespierre stwierdził, że ateizm jest arystokratyczny i posłał na gilotynę przywódców ruchu, którzy w 1793 roku zamienili katedrę Notre-Dame w Paryżu na świątynię Rozumu i Cnoty. Oczywiście filozofowie oświecenia nie przewidywali tych wypadków i do nich nie zmierzali. Myśli ich biegly natomiast głównie w kierunku oddzielenia Kościoła od państwa lub podporządkowania go państwu. La Mettrie głoszący immoralizm i ateizm korzystając ze swoistego azyłu politycznego na dworze Fryderyka II, nie mógł być mile widziany i czytany przez filozofów i reformatorów. Uważali po prostu, że La Mettrie ich kompromituje.

Voltaire, który stykał się z La Mettriem w Berlinie, dokąd przybył dwa lata po nim (w 1750 roku), zajmował stanowisko wobec niego ambiwalentne. Możemy je śledzić na podstawie jego korespondencji oraz wstępu do poematu *La loi naturelle*. W swych listach chwali początkowo jego młodzięcżą energię, śmiałą wyobraźnię, poświęca mu nawet dwa wiersze, w których charakteryzuje go jako miłośnika naturalnych rozkoszy. W liście do diuka Armanda Richelieu prosi o umożliwienie La Mettriemu powrotu do kraju, bo „ten wesoły, zdający się śmiać ze wszystkiego człowiek, płacze czasem jak dziecko, że musi tu przebywać”. Voltaire ocenia pozytywnie *Naturalną historię duszy* w notatkach na egzemplarzu tego dzieła, uważając je za „pełne polotu i wiedzy”, choć to jeszcze niedojrzały płód młodego człowieka. Później napisze, że pełno w jego dziełach nieroztropności, ale że jawią się „wśród dymów i oparów przebłyński ognia”. Zresztą jego oceny La Mettriego różnią się w zależności od adresata listów oraz czasu, w którym powstały. Bardziej pozytywne pochodzą z początku jego kontaktów z La Mettriem, bardziej zaś krytyczne po śmierci filozofa, kiedy zaczęły intensyfikować się ataki na jego poglądy. W liście do Richelieu z 27 stycznia 1752 roku pisał o *Rozprawie o szczęściu*: „Jest wielka różnica między zwalczaniem ludzkich przesądów, a zrywaniem społecznych więzi i kajdan cnoty”. Mniej więcej powtórzył to samo we wstępie do *La loi naturelle* (1752), że *Anty-Seneka albo o najwyż-*

szym *dobru* winien mieć zmieniony podtytuł na „o najwyższym złu”, bo autor „sądzi, że nie ma cnoty ani występku, i że wyrzuty sumienia stanowią słabostkę edukacji, którą należy w sobie stłumić”.

Dystansując się od immoralizmu La Mettriego, Voltaire próbuje zrećwnie odwracać uwagę od jego poglądów i je bagatelizować przejmując od konserwatywnych pisarzy deprecjonujące go określenia jako niepoważnego człowieka, hulaki i rozpustnika. Niekiedy pisze o nim pochlebnie jako o lekarzu, a krytycznie o filozofie. Informacje o nim zaczyna zwykle od słów: „Ten nasz wariat La Mettrie...”.

Drugim filozofem, który stykał się z La Mettriem w Berlinie, był Jean Baptiste d’Argens. Miał on wiele cech z nim wspólnych. Był erudytą, filozofem i libertynem. Podobnie jak La Mettrie, był on bliski sceptycyzmowi Bayle’a, a spośród filozofów najbardziej poważał epikurejczyków. Tak jak on odrzucał idee wrodzone zarówno religijne, jak i moralne. Pisał, że Karaibowie pożerają własne dzieci, a Druzowie żenią się z własnymi córkami. La Mettriem zajął się w komentarzu do wydania greckiego dzieła Okellośa Leukanosa (lub w wersji łacińskiej Lucanusa) w przekładzie francuskim *O naturze rzeczy*, którego tytuł jest analogiczny do poematu Lukrecjusza. D’Argens zatytułował ten przekład opatrzony erudycyjnym komentarzem po prostu jako *Ocellus Lucanus* (1762). Podobieństwo niektórych poglądów Lucanusa z Lukrecjuszem (wieczność świata) skłoniło D’Argensa do zajęcia się epikureizmem. Przy okazji zbadał kwestię epikurejskiej etyki La Mettriego. Stwierdził, że według Epikura tylko cnotliwy mędrzec może być wolny od tych wyrzutów. W konsekwencji uznał, że La Mettrie w *Rozprawie o szczęściu* przedstawił poglądy aspołeczne i amoralne trące szaleństwem. Tę krytykę ponowił w ostrzejszym tonie w kolejnym dziele *Histoire de l’esprit humain* (1765–1768). Trudno jest dopatrzeć się w tej krytyce właściwej intencji D’Argensa, który czyni z La Mettriego immoralistę i wroga wszelkiego ładu społecznego. W przedstawionym przez niego obrazie mógłby się już rozpoznać markiz de Sade.

Przeciwko etyce La Mettriego wystąpili dwaj czołowi reprezentanci francuskiego oświecenia, a mianowicie Paul d'Holbach i Denis Diderot. Holbach uczynił to dyskretnie, bo w przypisie do *Systemu przyrody* (1770) nie wymienił przy tym jego nazwiska. Stwierdził tam, że „autor *Człowieka maszyny* rozprawia o moralności jak prawdziwy szaleńiec”, bo „moralność wiedzie do cnoty, a nie do występku”. Z tej wypowiedzi wynika, że Holbach nie czytał tego utworu, bo krytykuje pogląd La Mettriego wyrażony w *Anty-Senece*, a więc mamy tu argument przeciwko szeroko rozpowszechnionej tezie, że autor *Systemu przyrody* był kontynuatorem jego poglądów, które zradykalizował (takie podejście spotykamy jeszcze w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza). Jako reprezentant „cnotliwego ateizmu”, Holbach sytuuje La Mettriego w tradycji libertyńskiej głoszącej rozpustę i rozwiązłość obyczajów. Wymienia obok niego następujących filozofów: Arystyp, Teodor Ateista, Bion Borystenita, sceptyk Pirron, a z nowożytnych „autora *Bajki o pszczołach*” (1714), czyli Bernarda Mandeville'a.

Na uwagę zasługuje fakt, że Holbach uważa La Mettriego za kontynuatora etyki cyrenaików, a nie epikurejczyka. Ważna jest też wzmianka o Mandeville'u, do którego La Mettrie mógł nawiązać, bo znalazłby tam szereg argumentów mu bliskich, jak dychotomię natury i kultury, w której naturalne odruchy są hamowane, bo piętnowane wstydem i poczuciem niestosowności. Mandeville nie tylko nie potępiał popędów biologicznych, ale sądził, że ludzkie namiętności mogą zostać obrócone na korzyść społeczeństwa. Tak na przykład prostytutka chroni trwałość małżeństwa i dlatego winna być utrzymana. Holbach słusznie więc dopatrywał się analogii między Mandeville'em a La Mettriem.

Bliższy La Mettriemu był Diderot, który aprobował naturalne popędy, ale sądził, że muszą być one kontrolowane przez prawo, dopóki to prawo obowiązuje. Można jedynie dążyć do zmiany tego prawa, ale dopóki się to nie stanie, należy jej respektować. Pod koniec życia Diderot pracował nad filozofią Seneki i dlatego zainteresował się

Anty-Seneką albo Rozprawą o szczęściu, zgodnie z tytułem tego dzieła w wydaniu *Oeuvres philosophiques* (1774). Oczywiście jako zwolennik heroicznej i ascetycznej cnoty stoickiej nawołującej do wyrzeczeń w imię realizacji wzniosłych ideałów, Diderot odrzucał skrajnie hedonistyczną etykę La Mettriego. Jego krytyce poświęcił obszerny fragment *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, sur la vie et les écrits de Sénèque pour servir de l'introduction à la lecture de ce philosophe* (1782). Już sam tytuł wskazuje, że Diderot wyznaczał Senecę rolę przeciwnika despotyzmu Nerona, którego padł ofiarą. Analogia do sytuacji filozofów francuskich przed rewolucją francuską, która wybuchła po siedmiu latach, staje się tu oczywista. Diderot zarzuca więc La Mettriemu nieznamość filozofii Seneki i jej fałszywe przedstawienie jako „cierpkiego stoicyzmu”. Wytyka mu zepsucie serca i umysłową frywolność, bo zajmuje się „kojeniem sumienia przestępcy popełniającego występki i sprzyja tym samym pogłębieniu jego wad”. Sądzi więc, że w ten sposób jego zasady mogą doprowadzić do „obalenia prawodawstwa i uwolnienia rodziców od wychowania swoich dzieci”. La Mettrie jawi się Diderotowi jako „rozwiązły, bezwstydnny błazen, pochlebca, który był stworzony do życia dworskiego i korzystał z protekcji możnych. Zmarł tak jak powinien umrzeć stając się ofiarą swojego nieumiarkowania i szaleństwa”. Wśród tych inwektyw powtarzanych nie tylko przez konserwatywną, płytką krytykę La Mettriego, ale i przez Voltaire'a, który pisał o nim jak o „błaźnie Fryderyka II”, dostrzegamy zarzut podstawowy, że filozof ten korzystając z protekcji despoty krzewił dekadenski libertynizm znamieny dla dworskiego środowiska.

Bardziej wyważone stanowisko w ocenie filozofii La Mettriego zajął Pierre Sylvain Maréchal (1750–1803), który nawiązywał do epikurejskiego materializmu interpretowanego ateistycznie. Był autorem poematu *Le Lucrèce français* (1797). W kwestiach społecznych rozwijał myśl Rousseau w duchu republikanizmu i egalitaryzmu. Jednocześnie był zwolennikiem społeczeństwa cnotliwych ateistów. La Mettriem zainteresował się więc jako ateista i materialista.

W *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (1800) zamieścił artykuł „Lamettrie”, w którym wykorzystał lekturę *Człowieka maszyny*, sparafrazował fragment tego utworu, że „świat nie będzie szczęśliwy, dopóki nie stanie się ateistyczny” oraz fragment dotyczący materialności duszy. Cytuje w tej kwestii *Naturalną historię duszy* i *Człowieka roślinę*. Osobisty pogląd na postać La Mettriego wyraził słowami: „La Mettriego traktowano jak szaleńca. Łatwiej to powiedzieć, niż dowieść, że nie miał racji”.

Maréchal potraktował La Mettriego jak „odłączonego brata”. We wstępie do *Dictionnaire* zatytułowanym: „Odpowiedź na pytanie: kto to jest ateista?” wyróżnił jako ateistów Bayle’a, Spinozę, Fréreta, Dumarsais’go, Helvétiusa i Holbacha, ale La Mettriego pomiął. Nie znajdujemy go również w grupie osób, z którymi autor chciałby spędzić pogodne chwile, wolne od wyrzutów sumienia: Pitagoras, Arystoteles, Epikur, Lukrecjusz, Anakreont, Chaulieu, Helvétius, Aspazja, Ninon de Lenclos. Jeśli weźmiemy pod uwagę te dwa zespoły nazwisk, to zauważymy, że Maréchal aprobował La Mettriego jako epikurejczyka i ateistę, a odrzucał go jako libertyna. Czynił to zgodnie z przekonaniem, że ateizm nie powinien demoralizować, a więc możliwe jest oparcie społeczeństwa na zasadach etyki świeckiej. Mimo pewnych wahań, Maréchal bliższy jest umiarkowanemu i pogodnemu hedonizmowi epikurejskiemu niż moralności libertynów odrzucających religię jako hamulec w używaniu rozkoszy. To stanowisko sprecyzował we wzmiankowanym wstępie do *Dictionnaire*: „Prawdziwy ateista, to nie sybaryta, który podając się za epikurejczyka, jest tylko zwykłym rozpustnikiem i nie lęka się rzec w głębi swego zepsute-go serca: <Nie ma Boga, nie ma więc moralności, a zatem mogę sobie na wszystko pozwolić>”.

Immoralizm La Mettriego potępiany przez teologów i rzeczników spirytualizmu, krytykowany przez filozofów, których umownie nazywamy Encyklopedystami, znalazł pełną akceptację i radykalne dopełnienie w dziełach markiza de Sade’a, który wyciągnął z oświeceniowej filozofii skrajne konsekwencje doprowadzając do zanegowania

podstawowych jej tez. Obalił Rousseauowski mit dobrego dzikusa. Sięgnął natomiast do Hobbesa, który przedstawiał człowieka natury jako egoistę kierującego się jedynie prawem silniejszego, ale odrzucił koncepcję umowy społecznej i stwierdził, że prawo natury nie przestało funkcjonować również w społeczeństwie, gdzie panuje siła i przemoc silniejszego nad słabszym. Siła ta wynika między innymi z prywatnej własności, która jest kradzieżą usankcjonowaną przez niesprawiedliwe prawo. Jeżeli więc biedny, cierpiący głód okradnie bogatego, to przywraca sobie naturalne prawo do życia. Społeczeństwo i państwo dysponując aparatem władzy popełnia zbrodnie w postaci wojen, wyroków śmierci, inkwizycyjnych tortur i stosów. W tej sytuacji jednostka ma prawo opierać się przemocą stosując przemoc, a nawet zbrodnię. Filozoficznego uzasadnienia zbrodni poszukuje Sade w Buffonowskiej koncepcji molekuł organicznych, których ilość jest w przyrodzie ograniczona. Powstanie nowego organizmu wymaga więc uwolnienia cząstek wchodzących w skład organizmów żyjących. Zgodnie z prawem natury śmierć i życie stanowią jedynie dwa momenty jednego procesu przetwarzania się przyrody.

Według Sade'a prawo silniejszego obowiązuje również w kontaktach między mężczyzną i kobietą. W stanie natury mężczyzna sprawował przemoc nad kobietą, a w społeczeństwie uczynił ją własnością prywatną przez monogamiczne małżeństwo. Małżeństwo, wedle Sade'a, jest instytucją opartą na zniewoleniu, które prowadzi do cudzołóstwa i zatrąwa przyjemność seksualną uczuciem zazdrości, a następnie nienawiści.

Sade nie uznaje miłości wysublimowanej, której uroki opiewał La Mettrie, i sprowadza ją do kontaktów seksualnych, których celem nie jest prokreacja, ale egoistyczna przyjemność nie licząca się z przeżyciem, upodobaniami i aspiracjami partnera. Dla Sade'a potomstwo to efekt uboczny, najczęściej niepożądany, rozkoszy seksualnej i dlatego dzieci nie są niczym zobowiązane wobec rodziców, bo ci myśleli tylko o własnej przyjemności, kiedy je

poczęli. Miłość, sprowadzoną do rozkoszy seksualnej, Sade rozpatruje pod kątem egoistycznej żądzy mężczyzny, który winien troszczyć się o własną przyjemność, a nie o sprawianie jej innym. Dlatego też usprawiedliwia dewiacje seksualne zarówno hetero-, jak i homoseksualne oparte na egoistycznej przemocy i kulcie siły, a za największą przyjemność uważa kontakt seksualny połączony z zadawaniem cierpienia, a więc to, co nazwano później sadyzmem, rozciągając to pojęcie na okrucieństwo w ogóle, chociaż Sade nikogo nie dręczył fizycznie ani nie zamordował. Sam stał się ofiarą własnego wybujałego erotyzmu i filozoficznego libertynizmu.

Z tej krótkiej prezentacji immoralizmu Sade'a łatwo ocenić, jak daleko wyszedł on poza pogodny hedonizm La Mettriego. Nie ulega jednak wątpliwości, że Sade świadomie wzbogacił swój system filozoficzny w wątki zaczerpnięte z *Oeuvres philosophiques* La Mettriego, które posiadał w swojej bibliotece w wydaniu z 1764 roku. Wydanie to obejmowało m.in. *Rozprawę wstępną*, *Rozkosz*, *Sztukę rozkoszy*, *Anty-Senekę*. W dziełach Sade'a znajdziemy liczne zapożyczenia z La Mettriego, ale jego wypowiedzi służą najczęściej jako punkt wyjścia dla prezentacji własnej koncepcji. Znamienne jest pod tym względem podszywanie się pod nazwisko La Mettriego w filozoficznym poemacie pozostawionym przez Sade'a w rękopisie i opublikowanym przez Gilberta Lély'ego dopiero w 1961 roku: *La Vérité, pièce trouvée dans les papiers de La Mettrie (Prawda, utwór znaleziony w papierach La Mettriego)*. Utwór ten zawiera krytykę chrześcijaństwa, apologię biologicznych instynktów, pochwałę przemocy jako potężnego afrodyzjaku, usprawiedliwienie zbrodni na podstawie rozkoszowania się przez naturę zarówno rodzeniem, jak i uśmiercaniem bytów, propagowanie antyprokreacjonizmu i usprawiedliwanie wszelkich kontaktów seksualnych, a m.in. „sodomii”, czyli analnych stosunków płciowych.

Wiążąc intensywność przyjemności ze stopniem okrucieństwa, które jej winno towarzyszyć, Sade wytyka – w *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* (1797)

– „przyjemnemu La Mettriemu”, „głębokiemu Helvétiusowi” i „uczonemu Montesquieu’mu”, że do podobnych jak on wniosków nie doszli żyjąc w wieku ciemnoty i tyranii, które „trzymały w niewoli największych geniuszów świata”. Odwołując się do rozważań La Mettriego o roli wyobraźni i duchowego przeżywania rozkoszy, bądź to we wspomnieniach, bądź w przewidywaniu rozkoszy przyszłych, Sade sprowadza rolę wyobraźni do wyszukiwania seksualnych podniet tak urozmaiconych, że „sami bogowie nie byłiby w stanie ich wymyślić”.

Sade często nawiązuje do wypowiedzi La Mettriego, że w stanie natury kobiety były *vulgivagues*, a ten neologizm tłumaczymy w niniejszym tomie jako „ogólnodostępne”. Otóż La Mettrie stosując to określenie dla uzasadnienia seksualnej swobody kobiet, nie jest – tak jak Sade – entuzjastą ich prostytucji. Jego wykwintna miłość jest wyraźnie przeciwstawiana nierządowi w *Sztuce rozkoszy*. Ideałem kobiety wyzwolonej jest dlań Ninon de Lenclos, a więc kobieta piękna i oświecona obracająca się w epikurejskim kręgu poetów i filozofów. Namiętności *vulgivagues* La Mettrie pozostawia światu zwierzęcemu i nie głosi powrotu do stanu naturalnego, choć chce uwolnić seksualność od wyrzutów sumienia i wstydu. Głosi jedynie wyrozumiałość dla seksualnych rozkoszy, jako że człowiek owych naturalnych popędów nie zatracił w społeczeństwie, a jedynie je wzbogacił o rozkosz duchową w postaci wysublimowanej miłości. Przejmując od La Mettriego fizjologiczną koncepcję tchnień animalnych dla wyjaśnienia popędu seksualnego i „organicznego szczęścia”, które z nim się wiąże, Sade rozumie przez *esprits animaux* nie tchnienia duchowe, ale animalne w sensie zwierzęcości. I właśnie w takim znaczeniu podejmuje formułę La Mettriego pozwalającą w *Anty-Senece* na „tarzanie się w błocie jak wieprze”. To, co Sade potraktował dosłownie, La Mettrie odniósł tylko do tych wielbicieli zmysłowych przyjemności, którzy nie są w stanie „doskonać się w wielkiej sztuce rozkoszy”. La Mettrie nie kreśli więc uniwersalnego programu działania, kiedy radzi, by „tarzać się jak wieprze i być na ich sposób szczęśliwym”,

ale uznaje, że dla niektórych ludzi jest to „rozkosz organiczna” i chcieć ich z tej drogi sprowadzić, oznaczałoby to samo, co mówić tyranowi, aby stał się ludzki. Zajmuje więc postawę wyrozumiałą i permissywną pamiętając o istnieniu społecznego systemu norm moralnych i systemu penalizacji wobec tych, którzy ich nie przestrzegają, podczas gdy Sade głosi totalny immoralistyczny program działania.

Filozoficzni i teologiczni przeciwnicy materializmu La Mettriego bawili się przez ponad sto lat dowcipami Voltaire’a, który pisał o nim jak o marnej maszynie, którą unieruchomił tylko jeden pasztet. Ten sam Voltaire odsłonił jednak głęboką prawdę, kiedy powiedział, że „La Mettrie byłby zbyt niebezpieczny, gdyby nie był szalony”. Należało więc uczynić go szaleńcem, by przestał być niebezpieczny. Tak samo postąpiono z markizem de Sade, który kontynuował swą działalność pisarską zamknięty w Charenton. Nowsza historia odnotowuje również liczne przypadki analogicznego postępowania z ludźmi, których poglądy były społecznie lub politycznie niewygodne. „Szaleństwo” było jednak tylko jednym z licznych epitetów deprecjonujących filozofię La Mettriego przez ośmieszanie go jako człowieka umieszczanego wśród *Epicuri de grege porcos*. Od prymitywnego ośmieszania przez stosowanie argumentów *ad hominem* gorsze było przemilczanie. Na dobrą sprawę pierwszą próbą obiektywnego spojrzenia na La Mettriego było wydanie *Człowieka maszyny* przez Jules Assézata (dobrze znanego diderotologom) w 1865 roku. Nieco później pojawiła się solidna *Historia materializmu* (1873–1875) neokantysty, a z tej racji przeciwnika materializmu, Friedricha Alberta Langego, która ukazała się w polskim przekładzie w 1881 roku. Oddziaływała ona pozytywnie na prace Stefana Rudniańskiego o La Mettriem. Nie można tego powiedzieć natomiast o oddziaływaniu nań tradycji heglowskiej. Hegel nie był głębokim znawcą oświeceniowej filozofii, którą posłużył się dla zilustrowania filozoficznej tezy o rozwoju ducha, a przede wszystkim zarzucił francuskiemu materializmowi metafizyczny i mechanistyczny sposób filozofowania przeciwstawiający się dialektyce.

Zarzut mechanicyzmu w postaci zwulgaryzowanej musiał krążyć już w połowie XIX wieku, skoro podjął go w odniesieniu do La Mettriego znany pisarz, historyk i krytyk literacki, który interesował się również medycyną i fizjologią, Charles Augustin Sainte-Beuve. Pisał on z pewnym niesmakiem o „materialiście La Mettriem”, który jakoby określał „człowieka fizjologicznego w terminach ciężarków, dźwigni, zaworów i całego arsenału narzędzi wulgarnej mechaniki”. Poważniejsze w skutkach dla interpretacji La Mettriego okazało się jednak związanie jego poglądów z niemilościernie uproszczonym wariantem mechanicyzmu kartezjańskiego. Taki wariant interpretacyjny zainicjował Hegel, a podjął go neokantysta Charles Bernard Renouvier w *Histoire de la philosophie moderne* (1842). Renouvier w młodości ciążył ku republikanizmowi, wolnomyślicielstwu i socjalizmowi. Dlatego też wiązał sensualizm Locke’a z francuskim socjalizmem, a francuski „materializm mechanistyczny” z przyrodoznawstwem postkartezjańskim reprezentowanym w XVII wieku przez Henri Leroy’a, w XVIII wieku przez lekarza La Mettriego, a w XIX wieku przez lekarza Pierre’a Jeana Georges’a Cabanis’a.

Dopiero w 1977 roku Olivier Bloch odkrył, że Karol Marks wykorzystał anonimowo w *Świętej rodzinie* (1845, rozdział VI) informacje Renouviera o francuskim materializmie XVIII wieku, wraz z jego interpretacją. Splątał on tam historię tego materializmu wywodząc jedno jego źródło od Descartes’a, a drugie od Francisa Bacona, Hobbesa i Locke’a, a kontynuatorem tej tradycji miał być Condillac. „W pismach Lamettriego – pisał Marks – znajdujemy połączenie materializmu kartezjańskiego z materializmem angielskim. Zużytkowuje on fizykę Descartes’a nawet w szczegółach. Jego *L’homme machine* jest wykładem wzorowanym na kartezjańskim zwierzęciu maszynie”. W innym miejscu precyzuje, że La Mettrie „przeniósł kartezjańską konstrukcję zwierzęcia na duszę ludzką i uznał duszę za modus ciała, a idee za ruchy mechaniczne”. Wulgarny marksista Władimir Szuliatikow (1782–1912) doprowadzi tę myśl do absurdu w wydanej po rosyjsku książce: *Uspra-*

wiedliwienie kapitalizmu w zachodnio-europejskiej filozofii (Moskwa 1908), gdzie stwierdził, że wszystkie filozoficzne systemy od Descartes'a do Ernsta Macha stanowią ideologiczne usprawiedliwienie ekonomicznych interesów burżuazji, a *Człowiek maszyna* La Mettriego jest apologią kapitalistycznej produkcji maszynowej.

Drugi – obok mechanicystycznego – paradygmat idealistycznej filozofii interpretującej francuski materializm w kategoriach metafizyki rozumianej nie jako Arystotelesowska „filozofia pierwsza”, ale jako metoda oglądu rzeczywistości przeciwstawiana dialektyce, sięga korzeniami do Heglowskich *Wykładów z historii filozofii* (1833–1836). Hegel połączył tam zarzut mechanicyzmu z zarzutem metafizyki wobec filozofii francuskiej i angielskiej XVII i XVIII wieku wywodzącej się zarówno od Descartes'a, jak i Locke'a. Ich metafizyce przeciwstawił dialektykę. Filozofia XVIII wieku ujmowała, w jego przekonaniu, zjawiska przyrody w izolacji, zastoju i niezmienności. Hegel pisał o francuskich filozofach XVIII wieku jako filozof idealista i ich przeciwnik. Dlatego zarówno selekcja tych filozofów, jak i ich interpretacja nosi znamiona subiektywizmu. Na przykład czołową postacią francuskiej filozofii XVIII wieku jest dlań Jean Baptiste Robinet, autor *De la nature* (1766), u którego „nic nie istnieje osobno, wszystko jest powiązane, we wzajemnym związku i harmonii”. Robinetowi przeciwstawiony jest Holbach, którego *System przyrody* (1770) stanowi kartezjański wykład o wszechświecie jako „niezmiernym zbiorze materii i ruchu”. Przykładem La Mettriego Hegel ilustruje jedynie tezę o redukcji myślenia do doznania, a więc utożsamia jego sensualizm powiązany z fizjologiczną interpretacją myślenia z sensualizmem Condillaca. Tezę o przejściu przez filozofię francuskiego oświecenia mechanicyzmu kartezjańskiego za pośrednictwem La Mettriego przejął Fryderyk Engels w pracy *Ludwik Feuerbach i zmiierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (1888), gdzie znajdujemy zdanie: „Podobnie jak zwierzę, według Descartes'a, tak samo człowiek według materialistów w wieku XVIII był maszyną”. Zdanie to dotyczy więc

już bezpośrednio *Człowieka maszyny* La Mettriego. W wydanych pośmiertnie notatkach Engelsa jako *Dialektyka przyrody* (Moskwa 1925) znajdujemy też trudny do zrozumienia fragment, w którym z jednej strony stwierdza on, że utożsamienie materializmu XVIII wieku z mechanicyzmem jest deprecjonującym ten materializm pomysłem Hegla, ale z drugiej strony przyznaje Heglowi rację: „Najzabawniejsze – powiada – jest to, że utożsamienie terminów <materialistyczny> i <mechaniczny> pochodzi od Hegla, który chciał poniżyć materializm przydatkiem <mechaniczny>. I materializm krytykowany przez Hegla – materializm francuski XVIII wieku był rzeczywiście wyłącznie mechaniczny, a to z tej zgoła naturalnej przyczyny, że fizyka, chemia i biologia były wówczas jeszcze w powijakach i bynajmniej nie mogły stanowić jakiegoś ogólnego poglądu na przyrodę”.

Pod wpływem tradycji heglowskiej i marksistowskiej formowała się ocena La Mettriego dokonana na początku XX wieku przez Stefana Rudniańskiego, któremu zawdzięczamy pierwszy i jedyny dotąd polski przekład *Człowieka maszyny*, poprzedzony *Przedmową* tłumacza, która służy nam do dziś za jedno z podstawowych źródeł wiedzy o filozofii La Mettriego. Dlatego też należy podchodzić ostrożnie do tych fragmentów *Przedmowy*, które pokazują La Mettriego jako mechanycystę i metafizyka, a jednocześnie eksponują go jako głównego reprezentanta filozofii francuskiego oświecenia, którego poglądy rozwijali późniejsi filozofowie XVIII wieku. Bezzasadność tej błędnej tezy przejętej przez Rudniańskiego z *Historii materializmu* Langego wykazaliśmy w toku niniejszego wprowadzenia do filozofii La Mettriego.

Trzeba jednak podkreślić, że Rudniański był badaczem dysponującym olbrzymią wiedzą o La Mettriiem. Jego sumienność naukowa rozsądzała błędne z dzisiejszego punktu widzenia, aprioryczne ogólne założenia metodologiczne o proveniencji Heglowskiej. Rudniański jako erudyta popada często w konflikt z Rudniańskim doktrynerem. Dlatego też nie zapomina o epikurejskiej proveniencji etyki La Mettriego. Zauważa również obecność w jego dziełach my-

śli Montaigne'a, Bayle'a, Spinozy i Hobbesa, ale nazwiska te nie pojawiają się w głównym nurcie rozważań nad tym filozofem, w których dominuje Descartes. Nie możemy przy tym zapominać, że Rudniański, który był w Polsce inicjatorem badań nad La Mettrie i entuzjastą jego filozofii, miał odwagę na początku XX wieku przełamać deprecjonującą La Mettriego konserwatywną tradycję, utrzymującą się podówczas w europejskiej literaturze jemu poświęconą.

Przestarzałe i deprecjonujące La Mettriego schematy sięgające korzeniami do heglizmu i postkantyzmu, a rozwijane przez wulgarny lub dogmatyczny marksizm, nie zostały jeszcze zaniechane. Pierwszy wyłom w naszej literaturze został jednak dokonany. Mam na myśli książkę Andrzeja Bednarczyka *Filozofia biologii europejskiego oświecenia* (1984) i jej obszerny rozdział: „Materializm: Julien Offray de La Mettrie (1709–1751)”, bo w tym rozdziale znajdujemy pogląd, że La Mettrie nie był mechanycystą.

Przy okazji warto podkreślić, że w książce Bednarczyka La Mettrie znalazł się w konstelacji filozofujących przyrodników, takich jak Stahl, Whytt, Maupertuis, Buffon, Needham, Wolff (twórca teorii epigenezy), i Haller, a więc myślicieli w większości przypadków intensywnie obecnych w jego dziełach. Jeśli dodamy, że La Mettrie nawiązuje również do innych przyrodników lub filozofujących lekarzy, jak Boerhaave, Linneusz i De Maillet, to zrozumiemy, dlaczego wykroczył zdecydowanie poza zakres oddziaływania myśli Descartes'a i nie reprezentował mechanicyzmu.

Do podobnego wniosku doszli innymi drogami historycy filozofii, koncentrujący się od wielu lat nad La Mettrie, a zwłaszcza Ann Thomson (zob. jej artykuł *L'homme machine, mythe ou métaphore?*, „Dix-huitième Siècle” 1988, nr 20), czy też autorzy specjalizujący się w materialistycznej teorii poznania, którzy dostrzegają u La Mettriego funkcjonowanie modelu mechanicznego jako paradygmatu teoriopoznawczego (zob. Mathias Tripp, *Le modèle mécanique comme paradigme épistémologique de la nature et de la pensée aux XVII^e et XVIII^e siècles* oraz Jacques

Moutaux, *Machine et matérialisme*, w: *Epistémologie et matérialisme*, Séminaire sous la direction d'Olivier Bloch, Paris 1986).

Mówiąc prościej, najnowszą tendencją w rozwiązywaniu kwestii „mechanicyzmu” La Mettriego jest odchodzenie od przestarzałych schematów interpretacyjnych przez zwrócenie uwagi na fakt, że La Mettrie nie wprowadza nas w świat techniki, mechaniki i mechanicznych praw rządzących światem. Metafory „sprężyn, kółek i dźwigni” to nie są centralne kategorie jego myślenia. Jego wysiłek intelektualny koncentruje się na poszukiwaniu spontanicznej siły materii, a więc jej własnej dynamiki niewymagającej pierwszego poruszydźciela i „zegarmistrza” maszyny świata. Maszyna stanowi dlań metaforę pokazującą „organizację” cielesną jako organizm funkcjonujący dzięki powiązaniu w nim wielu procesów dokonujących się poprzez współdziałanie różnych narządów.

Można się spodziewać, że oddanie do dyspozycji Czytelnika niniejszego tomu, zawierającego najważniejsze teksty filozoficzne La Mettriego, wzbudzi zainteresowanie zaniebzanymi obszarami jego myśli. Wskażą one na oryginalność jego materializmu podbudowanego znajomością fizjologii i biologii; dowiodą, że nie był on jedynie specjalistą od człowieka maszyny; pozwolą zintensyfikować przyszłe badania pod kątem jego związków z epikureizmem i w ogóle starożytnym materializmem; umożliwią zajęcie się jego pogodną, czasem zabarwioną wykwintnie, a czasem sie-lankowo, hedonistyczną etyką o proweniencji epikurejsko-cyrenaickiej; zwrócą uwagę na centralny w jego etyce problem wyrzutów sumienia, rozważanych w kontekście Hobbezzańskiego prawa natury, i na immoralistyczne konsekwencje z tych rozważań wysnute, które zraziły doń zarówno teologów, jak i „cnotliwych” ateistów, a wzbudziły uznanie Casanovy i markiza de Sade'a; pokażą też ciemne strony miłosnych rozkoszy, którymi La Mettrie interesował się jako lekarz zajmujący się studiowaniem „wstydlivych” chorób i obserwujący męki pacjentów kurowanych rtęcią. Wybrane fragmenty z *Robótki Penelopy* poświęcone „polity-

ce” i „religii lekarza” pokażą nam La Mettriego jako mistrza ironii, obdarzonego poczuciem humoru satyryka, dorównującego pod tym względem Voltaire’owi i posługującemu się, jak Montaigne, pieprzną anegdotą.

Marian Skrzypek

Julien Offray de La Mettrie

DZIEŁA FILOZOFICZNE

Naturalna historia duszy

I Ekspozycja dzieła; II O materii; III O rozciągłości materii; IV O własnościach mechanicznych i pasywnych materii zależnych od rozciągłości; V O poruszającej mocy materii; VI O zdolności materii do odbierania wrażeń; VII O formach substancjalnych; VIII O duszy wegetatywnej; IX O duszy zmysłowej zwierząt; X O zdolnościach ciała odnoszących się do duszy zmysłowej; XI O zdolnościach, które zależą od nawyku organów zmysłowych; XII O afektach duszy zmysłowej; XIII O zdolnościach intelektualnych albo o duszy rozumnej; XIV O tym, że tylko wiara może umocnić nasze przekonanie o naturze duszy rozumnej; XV Przypadki potwierdzające, że wszystkie idee pochodzą ze zmysłów.

Rozdział I

Ekspozycja dzieła

To nie Arystoteles, Platon, Descartes ani Malebranche powie wam, czym jest wasza dusza. Daremnie będziecie się męczyć, aby poznać jej naturę nawet za cenę waszej próżności i uporu, bo przyjdzie wam podporządkować się ignorancji i wierze. Istota duszy człowieka i zwierząt była i będzie zawsze tak samo nieznaną jak istota materii i ciał. Powiem więcej; dusza wyzwolona od ciała drogą abstrakcji przypomina materię rozważaną bez żadnych form, a takiej duszy nie można pojąć. Dusza i ciało pojawiły się razem w jednej i tej samej chwili i jak gdyby za jednym pociągnięciem pędzla. Zostały wrzucone do tej samej formy, jak powiada wielki teolog*, który ośmielił się myśleć. Ten, kto zechce poznać właściwości duszy, winien więc najpierw szukać tych, które przejawiają się jasno w ciałach, których dusza jest zasadą aktywną.

Ta refleksja prowadzi w sposób naturalny do myśli, że nie ma bardziej pewnych przewodników od zmysłów. Oto moi filozofowie. Niezależnie od tego, co by się o nich złego powiedziało, tylko one mogą oświecić rozum na drodze poszukiwania prawdy; tak, to do nich trzeba zawsze powracać, kiedy będzie się poważnie chciało ją poznać.

Zobaczmy więc z równą dozą dobrej wiary, jak i bezstronności, co nasze zmysły mogą odkryć w materii, w substancji ciał, a przede wszystkim ciał zorganizowanych; dostrzegajmy jednak tylko, co w nich jest rzeczywiście i niczego nie zmyślajmy. Materia jest sama w sobie zasadą pasywną, dysponuje tylko siłą *inercji*; oto dlaczego ilekroć zobaczymy ją w ruchu, będziemy mogli dojść do wniosku, że jej ruch pochodzi od innej zasady, że trzeźwy umysł nie pomiesza jej nigdy z tą, która ją zawiera, to znaczy z materią albo substancją ciał, gdyż idea jednej i idea drugiej tworzą dwie idee intelektualne tak różne jak zasada aktywna i pasyw-

* Tertulian [ok. 155–220 n.e.], *De resurrect* [*De resurrectione mortuorum. O zmartwychwstaniu zmarłych*].

na. Jeśli więc w ciałach znajduje się zasada poruszająca i jeśli się dowiedzie, że ta sama zasada, która powoduje bicie serca, sprawia czucie w nerwach i myśl w mózgu, to czy nie wyniknie z tego jasno, że tej właśnie zasadzie nadajemy nazwę *duszy*? Wykazano, że ciało ludzkie jest na początku tylko *robaczkiem*, którego wszystkie metamorfozy nie przedstawiają niczego bardziej zaskakującego od metamorfoz wszelkiego innego owada. Dlaczego nie byłoby wolno poszukiwać natury albo właściwości zasady nieznannej, jednak ewidentnie *wrażliwej i aktywnej*, która każe pełzać temu *robaczkowi* z dumą po powierzchni ziemi? Czyż prawda nie jest przeznaczeniem człowieka tak jak szczęście, do którego dąży? Albo być może, my pragniemy jej i by tak rzec, jesteśmy w niej zakochani po to tylko, by objąć chmurę zamiast bogini, jak poeci przypisywali to Iksjonowi¹.

Rozdział II

O materii

Wszyscy filozofowie, którzy uważnie badali naturę materii rozważanej w samej sobie, niezależnie od wszelkich form stanowiących ciała, odkryli w tej substancji różne właściwości, które wynikają z istoty całkowicie nieznannej. Są to: 1) możliwość otrzymywania różnych form, powstających w samej materii, przez które materia może nabyć siłę poruszającą i zdolność odczuwania; 2) aktualną rozciągłość, którą uznali za atrybut, a nie za istotę materii.

Byli jednak tacy, między innymi Descartes, którzy chcieli zredukować istotę materii do zwykłej rozciągłości i sprowadzić do niej wszystkie własności materii; jednak ten pogląd odrzucili wszyscy inni współcześni, którzy byli bardziej wrażliwi na wszystkie własności tej substancji;

¹ Iksjon – mityczny król Lapitów w Tesalii, który z chmurą pod postacią Hery splodził centaurów twierdząc, że miał związek z samą boginią. Za karę wtrącony został do Tartaru.

tym sposobem zawsze uważano możliwość nabywania siły motorycznej i zdolności odczuwania, podobnie jak rozciągłość, za własność istotną materii.

Wszystkie różne własności, które zauważamy w tej nieznannej zasadzie, pokazują byt, w którym istnieją te same własności. Byt, który w konsekwencji winien istnieć samoistnie. Otóż nie pojmujemy, albo raczej wydaje się niemożliwe, aby byt istniejący sam przez siebie mógł stwarzać się albo unicestwiać. To rzecz oczywista, że tylko jego formy, których istotne właściwości czynią go na to podatnym, mogą niszczyć się i odnawiać na przemian. Tak więc doświadczenie zmusza nas do przyznania, że nic nie powstaje z niczego.

Wszyscy filozofowie, którzy nie znali światła wiary, myśleli, że ta zasada substancjalna ciał istniała i będzie istnieć zawsze, i że elementy materii dysponują niezniszczalną solidnością, która nie pozwala obawiać się, że świat kiedyś ulegnie zagładzie. Większość filozofów chrześcijańskich przyznaje także, że istnieje on koniecznie przez samego siebie i że nie leży to w jego naturze, aby mógł się zacząć ani też skończyć, jak to można zobaczyć u autora z ubiegłego wieku, który wykładał teologię w Paryżu*.

Rozdział III

O rozciągłości materii

Aczkolwiek nie mamy żadnej idei istoty materii, nie możemy odmówić przyznania jej własności, które odkrywają nasze zmysły.

Otwieram oczy i widzę wokół mnie tylko materię albo rozciągłość. Rozciągłość jest więc własnością, która należy zawsze wszelkiej materii, która może odpowiadać tylko jej samej, a w konsekwencji jest współistotną dla swego podmiotu.

* [Antoine] Goudin, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaeque divi Thomae dogmata*, Lugd[uni Batavorum] 1678.

Ta właściwość zakłada w substancji ciał trzy wymiary: długość, szerokość i głębokość. W efekcie, jeśli badamy nasze poznanie, które pochodzi całkowicie ze zmysłów, nie można pojąć materii albo substancji ciał bez idei bytu zarazem długiego, szerokiego i głębokiego; albowiem idea tych trzech wymiarów jest koniecznie związana z ideą wszelkiej wielkości albo ilości.

Filozofowie, którzy zastanawiali się najbardziej nad materią, przez rozciągłość tej substancji nie rozumieją rozciągłości stałej, złożonej z różnych części, zdolnej do oporu. Nic w tej rozciągłości nie jest złączone ani rozdzielone, albowiem dla rozdzielenia potrzebna jest siła, która rozdziela; potrzebna jest również siła dla połączenia części rozdzielonych. Otóż według tych fizyków materia nie ma wcale siły aktualnie aktywnej, gdyż wszelka siła może pochodzić tylko z ruchu albo jakiegoś wysiłku lub tendencji do ruchu i dlatego uznają w materii pozbawionej wszelkiej formy na zasadzie abstrakcji tylko siłę poruszającą w *możliwości*.

Ta teoria trudna jest do pojęcia; jeśli jednak przyjmiemy jej podstawowe zasady, jest ona ściśle prawdziwa w swoich konsekwencjach. Z tymi prawdami jest jak z prawdami algebraicznymi, których pewność chwytny lepiej, niż umysł je pojmuje. Rozciągłość materii, zgodnie z koncepcją tych samych filozofów, jest więc tylko rozciągłością metafizyczną, która nie przedstawia niczego zmysłowego. Myślą oni całkiem słusznie, że tylko rozciągłość ciał stałych może podlegać zmysłom.

Wydaje nam się więc, że rozciągłość jest atrybutem istotnym materii, atrybutem, który stanowi część jej formy metafizycznej; jednak jesteśmy bardzo dalecy od wiary, że rozciągłość stała, czyli solidna stanowi jej istotę.

Tymczasem przed Descartes'em niektórzy starożytni widzieli istotę materii w rozciągłości solidnej. Jednak ten pogląd, któremu kartezjanie nadawali takie znaczenie, był zwycięsko zwalczany przez wszystkie czasy za pomocą racji oczywistych, które przedstawimy dalej; porządek bowiem wymaga, abyśmy badali najpierw to, do czego sprowadzają się własności rozciągłości.

Rozdział IV

O własnościach mechanicznych i pasywnych materii zależnych od rozciągłości

To, co nazywamy formą w ogóle, polega na różnych stanach albo różnych modyfikacjach, na które materia jest podatna. Te modyfikacje otrzymują byt albo istnienie od samej materii, podobnie jak odcisk pieczęci otrzymuje go od wosku przez nią zmodyfikowanego.

Wszystkie one stanowią różne stany tej substancji; to przez nie przybiera ona różne formy ciał i stanowi same te ciała. Nie będziemy badać tutaj, jaka być może natura tej zasady rozważanej w oddzieleniu od swej rozciągłości i wszelkiej innej formy. Wystarczy przyznać, że jest ona nieznaną; tak więc bezużyteczne jest badanie, czy materia może istnieć pozbawiona wszystkich tych form, bez których nie możemy jej pojąć. Ci, którzy lubią błahe dysputy, mogą idąc śladem scholastyki śledzić te kwestie, które można rozważać na ten temat; my będziemy nauczać tylko tego, co trzeba dokładnie wiedzieć o doktrynie tych form.

Są dwa rodzaje form: jedne są aktywne, drugie zaś pasywne. W obecnym rozdziale będę mówił tylko o tych drugich. Są ich cztery rodzaje, a mianowicie wielkość, postać, spoczynek, położenie. Te formy są stanami prostymi, zależnościami pasywnymi materii, modusami, które nie mogą nigdy jej opuścić ani naruszyć jej prostoty.

Starożytni nie bez racji myśleli, że te mechaniczne pasywne formy materii nie mają innego źródła poza rozciągłością; byli przekonani, że materia zawiera *potencjalnie* wszystkie te formy w sobie, a to tylko na tej podstawie, że to, co jest rozciągle, tak jak byt obdarzony wymiarami, o których była mowa, może w sposób oczywisty otrzymać taką lub inną wielkość, postać, położenie itd.

Oto więc mamy formy mechaniczne pasywne zawarte potencjalnie w rozciągłości, zależne absolutnie od trzech wymiarów materii oraz ich różnej kombinacji; i tylko w tym

sensie można mówić o materii rozważanej po prostu w swojej rozciągłości, że sama jest zasadą pasywną. Jednak ta prosta rozciągłość, która czyni ją podatną na nieskończoną ilość form, nie pozwala jej na otrzymanie żadnej z nich bez własnej siły poruszającej; jest to bowiem materia już przyobleczonej w formy, za pomocą których otrzymała ona moc poruszającą, albo aktualny ruch, a w konsekwencji sama pozyskuje sukcesywnie wszystkie różne formy, jakie otrzymuje; kontynuując tę samą myśl powiemy, że jeśli materia jest matką formy, jak mówi Arystoteles, to jest nią przez swoje małżeństwo albo swój związek z samą siłą poruszającą.

Skoro tak się rzeczy mają, to jeśli materia jest czasem zmuszona do przyjęcia pewnej formy, a nie innej, nie może to wynikać z jej natury zbyt *inercyjnej* czy też jej form mechanicznych pasywnych zależnych od rozciągłości, ale od nowej formy, która zasługuje tu na pierwsze miejsce, gdyż odgrywa ona największą rolę w naturze; jest to forma aktywna albo siła poruszająca; forma – powtarzam – przez którą materia tworzy przyjmowane przez nią formy.

Zanim jednak powiemy o zasadzie poruszającej, niech mi wolno będzie zauważyć w przelocie, że materia rozważana tylko jako byt pasywny, zasługuje na zwykłą nazwę materii, do której wcześniej się ograniczyliśmy; że absolutnie nieodłączna od rozciągłości, podzielności oraz innych mechanicznych form pasywnych materia nie była dla starożytnych tym, co my nazywamy „substancją”, i że na koniec zamiast mieszać te dwa terminy, jak to robią współcześni, uważali materię po prostu za atrybut albo część tej substancji tak ukonstytuowanej albo podniesionej do godności ciała przez moc poruszającą, o której będę mówił.

Rozdział V

O poruszającej mocy materii

Starożytni przekonani, że nie ma żadnych ciał bez siły poruszającej, uważali substancję ciał jako połączenie dwóch pierwotnych atrybutów; dzięki jednemu ta substancja miała moc poruszania się; dzięki drugiemu była podatna na poruszanie jej. W efekcie w każdym ciele, które się porusza, nie można nie dostrzec tych dwóch atrybutów, to znaczy rzeczy, która się porusza i tej samej rzeczy, która jest poruszana.

Powiedzieliśmy, że ongiś dawano materii nazwę substancji ciał podatnej na ruch: tę samą materię, która stała się zdolna do poruszania, rozpatrywano pod nazwą zasady aktywnej nadanej również tej samej substancji. Jednak te dwa atrybuty wydają się tak istotnie od siebie zależne, że Cynceron* chcąc lepiej wyrazić ten istotny i pierwotny związek materii ze swą zasadą poruszającą powiada, że jedno i drugie znajduje się jedno w drugim; to bardzo dobrze oddaje ideę starożytnych.

Stąd jasnym się staje, że współcześni dali nam niezbyt dokładną ideę materii, kiedy chcieli, na skutek niepojętego pomieszania rzeczy, nazywać materię substancją ciał, ponieważ – powtarzam – materia albo zasada pasywna substancji ciał stanowi tylko część tej substancji. Tak więc nie jest zaskakujące, że nie odkryli siły poruszającej i zdolności odczuwania.

Obecnie, jak mi się wydaje na pierwszy rzut oka, winno być oczywiste, że jeśli istnieje zasada aktywna, winna ona mieć w nieznaney nam istocie materii inne źródło poza rozciągłością; to potwierdza, że zwykła rozciągłość nie daje kompletnej idei wszelkiej substancji albo formy metafizycznej substancji ciał chociażby przez to, że wyłącza ideę całej aktywności w materii. Oto dlaczego, jeśli pokazujemy tę zasadę poruszającą, to – jeśli pokazujemy, że materia zamiast

* In utroque tandem utrumque, *Academ. quest. lib. I* [w każdej z dwóch stron zawiera się inna. Cynceron, *Księgi akademickie*].

być tak indyferentna, jak się zwykle sądzi, wobec ruchu i spoczynku – winniśmy uważać ją za substancję aktywną również dobrze jak pasywną. Jakie więc argumenty będą mieli ci, według których jej istota polega na rozciągłości?

Obie zasady, o których była mowa, czyli rozciągłość i siła poruszająca są tylko potencją substancji ciał, albowiem tak samo jak ta substancja jest podatna na ruch, chociaż go nie ma istotnie, ma ona również zawsze, nawet wtedy gdy się nie porusza, zdolność do poruszania się.

Starożytni naprawdę zauważyli, że siła poruszająca działa na substancję ciał tylko wtedy, gdy ta substancja jest przyobleczone w pewne formy; zauważyli również, że różne ruchy, jakie ona powoduje, są podporządkowane albo regulowane przez te różne formy. Oto dlaczego formy, za pośrednictwem których substancja ciał może nie tylko się poruszać, ale porusza się na różne sposoby, zostały nazwane *formami materialnymi*.

Wystarczyło tym pierwszym mistrzom rzucić okiem na wszystkie zjawiska natury, aby odkryć w substancji ciał siłę poruszania się spontanicznego. W efekcie albo ta substancja porusza się sama, albo kiedy jest w ruchu, to inna substancja jej ten ruch przekazuje. Czy jednak widzi się w tej substancji inną rzecz niż ona sama w akcji? Jeśli zaś czasami zdaje się ona otrzymywać ruch, którego nie ma, to czy otrzymuje go od innej przyczyny niż ten sam rodzaj substancji, której części działają na siebie wzajemnie?

Jeśli więc zakłada się inny czynnik, to pytam, czym on jest i nie proszę o podanie dowodów na jego istnienie; ponieważ jednak nie ma się o nim najmniejszej idei, to nie jest on nawet bytem abstrakcyjnym.

Po tym wszystkim jasne jest, że starożytni musieli łatwo rozpoznawać wewnątrz substancji ciał ich własną siłę ruchu; przecież w końcu nie można ani dowieść, ani pojąć żadnej innej substancji, która by na nią działała.

Jednak ci sami autorzy przyznali albo raczej dowiedli w tym samym czasie, że nie jest możliwe zrozumienie, jak ta tajemnica natury może się dokonać, gdyż nie znamy wcale istoty ciał. Jeśli nie znamy czynnika sprawczego,

to za pomocą jakiego środka można poznać sposób jego działania? Sądzę, że nie usunęłoby się tej trudności, gdyby przyjąć inną substancję, a zwłaszcza byt, o którym nie mielibyśmy żadnej idei i którego istnienia nie moglibyśmy racjonalnie dowieść.

Również nie bez podstaw myśleli, że substancja ciał rozpatrywana jako pozbawiona formy, nie przejawia żadnej aktywności, ale jest całkowicie w możności*. Czy i ciało ludzkie, na przykład, pozbawione własnej formy mogłoby wykonywać ruchy, które od niej zależą? Tak samo bez ładu i uporządkowania wszystkich części wszechświata materia, która go tworzy, mogłabyż wytworzyć te wszystkie przeróżne zjawiska, które poruszają nasze zmysły?

Jednak części tej substancji, które otrzymują formy, nie mogą same sobie ich nadać; to są zawsze inne części tej samej substancji przyobleczone już w formy, które im ich dostarczają. Tak więc to z działania tych części wzajemnie na siebie naciskających rodzą się formy, przez które forma poruszająca ciała staje się rzeczywiście aktywna.

W moim przekonaniu, formy tworzące inne formy można za przykładem starożytnych sprowadzić do zimna i gorąca, gdyż rzeczywiście, to przez te dwie jakości powszechnie aktywne powstały prawdopodobnie wszystkie ciała podksiężycowe.

Descartes, geniusz zrodzony by torować nowe drogi i błądzić, utrzymywał wraz z kilkoma innymi filozofami, że Bóg jest jedyną przyczyną sprawczą ruchu i że go udzielał w każdej chwili wszystkim ciałom. Jednak ten pogląd jest tylko hipotezą, którą chciał przystosować do światła wiary; wówczas jednak przestał mówić w sposób filozoficzny i do filozofów, a zwłaszcza do tych, których można przekonać jedynie siłą oczywistości.

Scholastycy chrześcijańscy ostatnich stuleci dobrze odczuwali ważność tej prostej refleksji; oto dlaczego roztropnie ograniczali się do samych światła czysto filozoficznych dotyczących ruchu materii, aczkolwiek mogli wykazać, że

* *Totum in fieri.*

to sam Bóg powiedział, że „odcisnął zasadę aktywną na elementach materii” (*Genes. I, Izajasz, 66*).

Można by ułożyć długi łańcuch autorytetów i zaczerpnąć od profesorów najbardziej sławnych istotę doktryny wszystkich innych; jednak bez zbędnego gromadzenia cytatów jest dosyć jasne, że materia zawiera tę siłę poruszającą, która ją ożywia i która jest bezpośrednią przyczyną wszystkich praw ruchu.

Rozdział VI

O zdolności materii do odbierania wrażeń

Mówiliśmy o dwóch atrybutach istotnych materii, od których zależy większość jej własności, a mianowicie rozciągłość i siła poruszająca. Pozostaje nam obecnie udowodnienie istnienia trzeciego atrybutu, a mianowicie zdolności do odczuwania, którą filozofowie* wszystkich wieków przyznali tej substancji. Mówię wszyscy filozofowie, aczkolwiek nie zapominam o wszelkich wysiłkach kartezjanistów mających na celu pozbawić ją tego atrybutu. Chcąc jednak odsunąć trudności nie do przewyciężenia, rzucili się oni w labirynt, z którego chcieli wyjść za pomocą tego absurdalnego systemu, „że zwierzęta są zwykłymi maszynami”.

Ten tak śmieszny pogląd przyjął się wśród filozofów jedynie jako intelektualny żart albo zabawa filozoficzna. Oto dlaczego nie zatrzymamy się na jego refutacji. Doświadczenie nie dowodzi mniejszej zdolności odczuwania u zwierząt niż u ludzi. Poza mną mającym silną pewność,

* Zobacz *Tezę*, którą Leibniz przedłożył księciu Eugeniuszowi na ten temat oraz *Origine ancienne de la physique moderne* [Paris 1734] ojca [Nöel] Regnault. [Wzmiankowana *Teza*, to *Principes de la nature et de la grâce* – wykład filozofii Leibnizjańskiej napisany na prośbę księcia Eugeniusza Sabaudzkiego. Przedstawiony księciu podczas pobytu Leibniza w Wiedniu, zawierał wykład monadologii. Został opublikowany w „Europe savante”, novembre 1718].

że czuję, nie mam innego dowodu na odczuwanie u innych ludzi poza znakami, które mi dają. Język umowny, czyli słowo nie jest znakiem, który to wyraża najlepiej; jest inny język wspólny dla ludzi i zwierząt, który pokazuje odczuwanie w sposób bardziej manifestacyjny i z większą pewnością; myślę o języku afektywnym wyrażającym się w skargach, krzykach, pieszczotach, ucieczce, westchnieniach, śpiewie – słowem we wszystkich sposobach wyrażania bólu, smutku, awersji, lęku, zuchwałości, podporządkowania, złości, przyjemności, radości, czułości itd. Język tak energiczny ma w sobie więcej siły, aby nas przekonać bardziej niż wszystkie sofizmaty Descartes'a służące perswazji.

Być może, kartezjanie nie mogąc wyrzec się swojego wewnętrznego czucia, uważają za bardziej słuszne przyznanie tej samej zdolności odczuwania raczej wszystkim ludzkim niż innym zwierzętom, jako że te nie mają – prawdę mówiąc – postaci dokładnie ludzkiej. Jednak ci filozofowie trzymając się w ten sposób powierzchni rzeczy, zbyt mało badali doskonałe podobieństwo między człowiekiem a zwierzęciem, które uderza znawców; chodzi tu bowiem o podobieństwo organów zmysłowych, które z pewnymi tylko modyfikacjami są absolutnie takie same i w sposób oczywisty wskazują na ten sam sposób ich używania.

Jeśli to porównanie nie zostało uchwycone przez Descartes'a oraz jego zwolenników, to nie umknęło uwadze innych filozofów, a zwłaszcza tych, którzy w sposób interesujący poświęcili się *anatomii porównawczej*.

Jest jeszcze inna trudność, która bardziej interesuje naszą miłość własną: jest to niemożliwość zrozumienia tej własności jako atrybutu materii albo zależności od niej. Zauważmy jednak, że ta substancja pozwala nam dostrzec tylko rzeczy nie dające się wysłowić. Czy lepiej rozumiemy jak rozciągłość wynika z jej istoty? Nie rozumiemy, jak może ona być poruszana przez pierwotną siłę, której działanie odbywa się bez kontaktu z nią, jak też nie rozumiemy tysiąca innych cudów, jakie umykają tak bardzo badaniom nawet najbardziej jasnowidzących, którym pokazuje się

ona tylko za okrywającą je kurtyną, jak powiedział pewien słynny współczesny*.

Czy nie można by jednak przypuścić, jak to czynią niektórzy, że czucie zauważalne w ciałach ożywionych należy do bytu różnego od materii tych ciał, do substancji o różnej naturze, która mimo to byłaby złączona z nimi? Czy światła rozumu pozwalają nam w dobrej wierze przyjąć takie domysły? Znamy w ciałach tylko materię; zauważamy zdolność odczuwania tylko w ciałach; na jakim więc fundamencie mamy oprzeć byt, który nasze poznanie odrzuca?

Trzeba jednak wyznać z tą samą szczerością, że nie wiemy, czy materia ma w sobie bezpośrednią zdolność odczuwania, czy też jedynie możliwość nabywania jej przez modyfikacje albo przez formy, na przyjmowanie których jest podatna; prawdą jest bowiem, że ta zdolność przejawia się tylko w ciałach organicznych.

Oto więc jeszcze jedna nowa zdolność, która także tkwi jedynie potencjalnie w materii podobnie jak wszystkie inne, o których nadmieniliśmy; taki był też sposób myślenia starożytnych, których filozofia pełna głębokiego spojrzenia i przenikliwości zasługiwałaby na wyniesienie jej ponad szczątki filozofii współczesnej. Ta druga próżno pogardza źródłami zbyt od niej oddalonymi. Filozofia starożytna** zawsze weźmie górę u tych, którzy godni są ją osądzać. Stanowi ona bowiem (przynajmniej w odniesieniu do tematu, który podjąłem) system solidny, ściśle powiązany jak jedno ciało, którego brakuje wszystkim tym rozrzuconym członkom współczesnej fizyki.

Rozdział VII

O formach substancjalnych

Widzieliśmy, że materia jest w ruchu, że ma moc poruszania się sama przez się; że jest zdolna do odbierania

* Leibniz.

** Metafizyka.

wrażeń i czuć. Nie wydaje się jednak, przynajmniej jeśli odwołamy się do doświadczenia, tego wielkiego mistrza filozofów, żeby te właściwości mogły być sprawowane, zanim ta substancja przywdzieje by tak rzec jakieś formy dające jej zdolność poruszania się i czucia. Oto dlaczego starożytni uważali te formy jako stanowiące część realności ciał; stąd też nazwali je *formami substancjalnymi**. W efekcie materia rozważana abstrakcyjnie albo oddzielnie od wszelkiej formy jest wedle języka szkolnego bytem niekompletnym, bytem, który w tym stanie wcale nie istnieje, bo nie mają do niego przystępu zmysły i rozum. To więc naprawdę formy czynią go postrzeganym zmysłowo i – by tak rzec – realizują go. Aczkolwiek więc ściśle mówiąc nie są one substancjami, ale zwykłymi modyfikacjami, jest się uprawnionym do nadania im nazwy form substancjalnych, gdyż doskonała one substancję ciał i stanowią w pewnym sensie jej część.

Zresztą jeśli tylko idee zostaną jasno wyłożone, zaniechamy modyfikowania słów uświęconych zwyczajem, które nie mogą wprowadzić nas w błąd, jeśli są dobrze zdefiniowane i dobrze zrozumiane.

Starożytni nadali nazwę form substancjalnych tylko modyfikacjom stanowiącym w sposób istotny ciała i nadającym każdemu z nich cechy określone, które je od siebie odróżniają. Nazywali tylko formami *akcydentalnymi* modyfikacje, które pochodzą od przypadku, a ich destrukcja nie pociąga koniecznie destrukcji form stanowiących naturę ciał; tak jak lokalny ruch ciała może ustać nie burząc integralności organizmu.

Formy substancjalne zostały podzielone na proste i złożone. Formy proste są to formy, które modyfikują części materii, a są to: wielkość, postać, ruch, spoczynek i położenie; te części materii przyobleczone w owe formy są *ciałami prostymi* albo *elementami*. Formy złożone polegają na skupieniu ciał prostych, złączonych i ułożonych wedle

* Goud. t. II. s. 94–98. [Antoine Goudin (1640–1695), scholastyk francuski. Autor: *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*, Lugduni Batavorum 1671, 1678].

porządku i ilości koniecznej do zbudowania albo uformowania różnych mieszanin.

Ci sami filozofowie starożytni odróżniali w jakiś sposób dwa rodzaje form substancjalnych w ciałach żywych, a mianowicie te, które stanowią części organiczne tych ciał i te, które uważa się za będące ich zasadą życia. Te ostatnie nazwali duszą. Odróżnili trzy jej postaci: duszę wegetatywną przynależącą do roślin, duszę zmysłową wspólną dla człowieka i zwierzęcia; ponieważ zaś dusza ludzka zdaje się mieć obszerniejszą sferę, bardziej rozległą funkcję, większe pole widzenia, nazwali ją *duszą rozumną*. Powiem słów parę o duszy wegetatywnej. Wcześniej niech mi jednak będzie wolno odpowiedzieć na zarzut, jaki mi postawił pewien doświadczony człowiek. Nie przyjmujesz – powiada – u zwierząt żadnej zasady czucia, żadnej substancji, która byłaby różna od materii: dlaczego więc uważasz za absurdalny kartezjanizm, kiedy zakłada, że zwierzęta są zwykłymi maszynami i jaka to wielka różnica zachodzi między tymi dwoma poglądami? Odpowiadam krótko: Descartes odmawia wszelkiego czucia, wszelkiej zdolności odczuwania swoim maszynom czy też materii, o której sądzi, że wyłącznie z niej zwierzęta zostały utworzone. Ja zaś dowodzę jasno, jeśli się bardzo nie mylę, że jeśli jest jakiś byt wymieszany – by tak rzec – z czuciem, jest nim zwierzę; zdaje się, że otrzymało ono wszystko w tym zakresie czego (w innym sensie) brakuje tak wielu ludziom. Oto różnica, jaka zachodzi między słynnym współczesnym, o którym mówiłem, a autorem niniejszego dzieła.

Rozdział VIII

O duszy wegetatywnej

Powiedzieliśmy, że można sprowadzić do zimna i ciepła formy wytwarzające wszystkie formy cielesne. Pojawił się świetny komentarz tej doktryny starożytnych napisany przez Quesnaya. Ten zdolny człowiek ilustruje ją wszelkimi badaniami, wszelkimi doświadczeniami fizyki współczes-

nej pomysłowo zebranych w *Traktacie o ogniu* albo *Eterze*², gdzie *eter* subtelnie rozpalony odgrywa pierwszorzędną rolę w tworzeniu ciał. Lekarz Lamy³ nie sądził, że należy w ten sposób ograniczyć panowanie eteru; wyjaśnia on tworzenie się dusz ze wszystkich ciał przez tę samą przyczynę. Eter jest tchnieniem nieskończenie subtelnym, rodzajem materii bardzo rozrzedzonej i będącej zawsze w ruchu znanym pod nazwą ognia czystego i niebieskiego, gdyż starożytni umieścili jego źródło w Słońcu, skąd według nich został zrzucony do wszystkich ciał w mniejszym lub większym stopniu wedle ich natury i konsystencji; i „aczkolwiek sam nie pali, to przez różne ruchy, jakie daje cząsteczkom innych ciał, w których jest zamknięty, pali i powoduje uczucie gorąca. Wszystkie części świata mają jakąś porcję tego ognia elementarnego, który wielu starożytnych uważa za duszę świata. Ogień widzialny ma dużo z tego tchnienia, powietrze również, woda o wiele mniej, ziemia bardzo mało. Spośród ciał mieszanych minerały mają go mniej, rośliny więcej, a zwierzęta jeszcze więcej. Ten ogień, albo to tchnienie, jest ich duszą, która wzrosła razem z ciałem za pośrednictwem zawartych w nich pokarmów, od których oddziela się razem z chłonką, a wreszcie staje się zdolny do odczuwania dzięki pewnej mieszaninie humorów i tej szczególnej budowie organów, które tworzą ciała ożywione; albowiem zwierzęta, minerały, nawet rośliny i kości tworzące osnowę naszego ciała nie mają czucia, chociaż każde z nich ma porcję tego eteru, bo nie mają tej samej budowy”. Starożytni rozumieli przez duszę wegetatywną przyczynę, która kieruje wszystkimi operacjami płodzenia, odżywiania i wzrostu wszystkich części żywych.

Współcześni nie zwracając prawie uwagi na ideę, jaką ci pierwsi mistrzowie mieli na temat tego rodzaju duszy, mie-

² François Quesnay, *Essai physique sur l'économie animale*, Paris 1747 (wyd. 2.), t. I, s. 39–42: *L'Idée des Anciens sur la nature du feu*.

³ Guillaume Lamy (1644–1692), autor *Discours anatomiques*, Rouen 1675; *Explication mécanique et physique de l'âme sensitive ou des sens*, Paris 1678.

szali ją z samą organizacją roślin i zwierząt, podczas gdy jest ona przyczyną, która kieruje tą organizacją i jej przewodzi.

Nie można w efekcie pojąć formowania się ciał żywych bez kierującej nim przyczyny, bez zasady, która reguluje i prowadzi wszystko do określonego celu; wszystko jedno czy ta zasada tkwi w ogólnych prawach, które* wprawiają w ruch cały mechanizm działania tych ciał, czy też ogranicza się ona do praw poszczególnych, od początku tkwiących w zarodku albo działających w zarodku samych tych ciał, dzięki którym to prawom dokonują się wszystkie funkcje podczas ich wzrastania i trwania. Filozofowie, o których mówię, nie wychodzili poza właściwości materii, aby ustalić te zasady. Ta substancja, której przypisują zdolność do samodzielnego poruszania się, ma również moc kierowania sobą w czasie swych ruchów; jedno nie może istnieć bez drugiego, tak jak rozumie się samo przez się, że jedna i ta sama siła winna być zarówno zasadą tych ruchów i zasadą tej determinacji, które są dwiema rzeczami absolutnie indywidualnymi i nierozdzielными. Oto dlaczego uważają oni duszę wegetatywną za formę substancjalną czysto materialną, chociaż wyobrażali sobie, że nie jest ona pozbawiona swego rodzaju inteligencji.

Rozdział IX

O duszy zmysłowej zwierząt

Zasada materialna albo forma substancjalna, która w zwierzętach czuje, rozróżnia i poznaje, była powszechnie nazywana przez starożytnych *duszą zmysłową*. Ta zasada winna być pieczołowicie odróżniana od samego ciała organicznego zwierząt i operacji tych ciał, które przypisywano duszy wegetatywnej, jak to przed chwilą zauważyliśmy.

* Boerh., *Elem. Chym.*, s. 35–36. Skróć jego *Teorii chemicznej*, s. 6, 7. [Herman Boerhaave, *Elementa chymiae*, Lugduni Batavorum 1732. La Mettrie korzystał z własnego przekładu francuskiego: *Abrégé de la théorie chimique*, Paris 1741].

Tymczasem to właśnie same organy tych ciał ożywionych powodują w tym bycie sensytywnym wrażenia, które odbiera.

Nadano nazwę zmysłów organom przeznaczonym szczególnie do tego, aby powodowały rodzenie się wrażeń w duszy. Lekarze dzielą je na zmysły zewnętrzne i wewnętrzne; tutaj jednak chodzi o pierwsze z nich, które są, jak każdemu wiadomo, w liczbie pięciu: wzrok, słuch, powonienie, smak i dotyk, których władza rozciąga się na wielką liczbę wrażeń, a wszystkie są odmianami dotyku.

Te organy działają za pośrednictwem nerwów oraz materii przepływającej wewnątrz ich niepostrzegalnego wyźłobienia i odznaczającej się taką subtelnością, że nazywano ją tchnieniem animalnym; jego istnienie zostało dowiedzione zresztą tak dobrze przez masę doświadczeń i solidnych dowodów, że nie będę tracił czasu na dowodzenie jego istnienia.

Kiedy organy zmysłów porusza jakiś przedmiot, nerwy przenikające do struktury tych organów ulegają poruszeniom, zmodyfikowany ruch tchnień przechodzi do mózgu, aż do *sensorium commune*, to znaczy aż do samego miejsca, gdzie dusza zmysłowa otrzymuje wrażenia za pomocą tego potoku tchnień, które przez ich ruch działają na nią.

Jeżeli wrażenie wywarłe przez ciało na nerw sensytywny jest silne i głębokie, jeśli go napina, szarpie, pali albo urywa, wynika z tego dla duszy wrażenie, które nie jest już zwyczajne, ale bolesne; i odwrotnie, jeśli organ jest zbyt słabo dotknięty, to nie wytwarza sobie żadnego wrażenia. Tak więc, aby zmysły wypełniały swe funkcje, trzeba żeby przedmioty wywierały nacisk proporcjonalny do słabej lub silnej natury organu zmysłów.

Żadne wrażenie nie powstaje więc bez jakiejś zmiany w organie, który jest przeznaczony do jego odbioru, albo też dokładniej tylko na powierzchni nerwu tego organu. Czy ta zmiana może się dokonać przez dające się odczuwać *przeniknięcie* do ciała? Nie, twarde osłonki nerwów czynią rzecz ewidentnie niemożliwą. Ta zmiana powstaje tylko na skutek różnych właściwości ciał wrażliwych i stąd rodzą się różne wrażenia.

Wiele doświadczeń pozwoliło nam dojść do przekonania, że to właśnie w mózgu dusza doznaje wrażeń właściwych dla istoty żywej; kiedy bowiem ta część jest poważnie zraniona, istota żyjąca nie odbiera już wrażeń, nie dokonuje rozróżnień ani poznania; wszystkie części, które są powyżej ran i ligatur zachowują między sobą i mózgiem ruch i czucie, które zanika poniżej, między ligaturą a kończynami. Przecięcie, uszkodzenie nerwów i mózgu, ucisk itd. dowiodły Galenowi⁴ tej samej prawdy. Ten uczony znał więc doskonale siedzibę duszy i absolutną potrzebę nerwów dla odbierania wrażeń. Wiedział, że: 1) dusza czuje i doświadcza swoistych dla zwierząt odczuć tylko w mózgu; 2) odczuwa i poznaje tylko wtedy, gdy odbiera od tchnień animalnych wrażenia aktualne.

Nie będziemy przytaczać tu poglądów Arystotelesa, Chryzypa, Platona, Descartes'a, Vieussensa, Rosseta, Willisa, Lancisiego itd.⁵. Trzeba by zawsze wracać do Galena jak do samej prawdy. Hipokrates⁶ zdaje się także nie wiedzieć, gdzie dusza ma swoją rezydencję. Tymczasem większość dawnych filozofów ze stoikami na czele, a wśród współczesnych Perrault, Stuart i Tabor⁷, myślała, że du-

⁴ Claudius Galenus (129–199 n.e.), słynny naturalista i lekarz.

⁵ Raymond Vieussens (1641–1715), francuski anatom, chemik, lekarz; Thomas Willis (1622–1675), angielski lekarz, jeden z głównych reprezentantów jatrochemii sprowadzającej podstawowe funkcje organizmów żywych do procesów chemicznych i fermentacji; Giovanni Maria Lancisi (1654–1720), włoski lekarz, zajmował się anatomią, fizjologią i patologią systemu nerwowego.

⁶ Hipokrates z Kos (460–367 p.n.e.) najwybitniejszy lekarz starożytności. Odkrył, że epilepsja jest chorobą mózgu. Autor aforyzmu *Primum non nocere* – najpierw nie szkodzić. Wiedzę teoretyczną wysunął z doświadczenia, obserwacji i wnioskowania.

⁷ Claude Perrault (1613–1688) francuski lekarz, fizyk, matematyk wyjaśnił mechanizm słuchu. Autor *Traité de la mécanique des animaux*, w: *Essais de physique, ou recueil de plusieurs traités touchant les choses naturelles*, Paris 1680–1688; Alexander Stuart (1637–1742), autor *De structura et motu muscularum*, Lugduni Batavorum 1711; Robert Tabor (II połowa XVII wieku), lekarz angielski, autor *Pyretologii*, w której przedstawił swoją teorię leczenia gorączki, między innymi chininą.

sza odczuwa wszystkimi częściami ciała, ponieważ są one unerwione. Nie mamy jednak żadnego dowodu na tak ogólnie rozprzestrzenioną wrażliwość. Nawet samo doświadczenie nas uczy, że kiedy jakaś część ciała zostaje odcięta, dusza ma odczucie, że ta część, której została pozbawiona, zdaje się nadal dostarczać jej wrażeń. Dusza nie czuje więc w samym tym miejscu, gdzie jej się zdaje, że odczuwa. Jej błąd polega na sposobie odczuwania, który powoduje przypisywanie swoich własnych odczuć organom, które te odczucia jej przekazują i jak gdyby uprzedzają ją o wrażeniach otrzymywanych od przyczyn zewnętrznych. Tymczasem nie możemy zapewnić, że substancja tych organów nie jest sama w sobie zdolna do odczuć i że ich rzeczywiście nie ma. Jednak te modyfikacje mogą być znane tylko samej tej substancji, a nie całemu organizmowi, to jest istocie żywej, dla której nie są one właściwe i jej nie służą.

Ponieważ wątpliwości, jakie można mieć na ten temat, oparte są tylko na domysłach, to poczekamy aż do momentu, kiedy doświadczenie, które wyłącznie powinno nas prowadzić, pouczy nas o wrażeniach, jakie dusza otrzymuje w ciałach ożywionych.

Wielu autorów umieszcza siedzibę duszy niemal w jednym punkcie mózgu i w jednym punkcie ciała modelowanego, skąd jak ze swego tronu kieruje ona częściami ciała.

Odróżniają oni istotę wrażliwą, tak zakwaterowaną, ściśniętą w tak wąskich granicach, po pierwsze – od wszystkich ciał ożywionych, których różne organy współdziałają tylko po to by dostarczyć jej wrażeń; po drugie – od samych tchnień, które ją dotykają, poruszają, przenikają przez różną siłę ich uderzenia i sprawiają jej różne odczucia.

Chcąc uczynić swą ideę bardziej zmysłową, porównują duszę do dzwoneczka w zegarku, gdyż rzeczywiście dusza jest w ciele tym, czym dźwięk w zegarze. Cały korpus tej maszyny, sprężyny, kółka są tylko instrumentami, które przez swe ruchy zbiegają się razem by współuczestniczyć w regulowaniu czynności młoteczka, który uderza w ocze-

kujący – by tak rzec – na tę akcję dzwonek i służy tylko jej przyjmowaniu; kiedy bowiem młoteczek nie uderza w dzwonek, jest jak gdyby odizolowany od całego zegarka i nie uczestniczy wcale w jego wszystkich posunięciach.

Tak jest z duszą w czasie głębokiego snu. Pozbawiona wszelkich wrażeń, nie mając żadnej świadomości tego, co się dzieje na zewnątrz jak i wewnątrz ciała, które zamieszkuje, zdaje się oczekiwać przebudzenia, aby otrzymać coś w rodzaju uderzenia młoteczka zadanego przez tchnienia jej dzwonekowi. To tylko w czasie czuwania poruszają ją różne wrażenia, które pozwalają jej poznać naturę tych wrażeń, jakie ciała zewnętrzne przekazują organom.

Mało istotne jest dla naszego systemu, czy dusza zajmuje jeden punkt w mózgu, czy też ma siedzibę bardziej rozległą. Pewne jest, że sądząc po oddziaływaniu upału, wilgoci, goryczy, bólu itd., wszystkie nerwy odczuwają jednakowo i można by wnioskować, że winny one wszystkie ściśle ze sobą się wiązać i powodować coś w rodzaju umówionego spotkania wszystkich wrażeń. Tymczasem zobaczymy, że nerwy nie spotykają się w żadnym miejscu mózgu czy też rdzenia pacierzowego.

Jakkolwiek by było, po przyjęciu raz na zawsze ustalonych zasad, winno się dostrzec, że wszystkie wiadomości, a nawet te, które są najbardziej zwyczajne albo pospolite dla duszy, rezydują w niej tylko w momencie, kiedy jest nimi poruszona. Rutyna w tym poznaniu polega tylko na permanentnych modyfikacjach poruszeń tchnień, które te modyfikacje jej przedstawiają albo raczej jej bardzo często ich dostarczają. Stąd wynika, że to na częstym powtarzaniu tych samych ruchów polega pamięć, wyobraźnia, skłonności, namiętności i wszystkie inne zdolności, które porządkują idee, zachowują je i czynią wrażenia bardziej lub mniej silnymi i rozległymi; stąd też wynika jeszcze przenikliwość, pomysłowość, dokładność i związek poznań, a wszystko to odpowiada stopniowi doskonałości albo perfekcji organów różnych istot żywych.

Rozdział X

O zdolnościach ciała odnoszących się do duszy zmysłowej

Filozofowie odnosili do duszy zmysłowej wszystkie zdolności służące pobudzaniu w niej wrażeń. Tymczasem trzeba bardzo odróżniać te zdolności, które są często mechaniczne od tych, które należą naprawdę do istoty sensorywnej. Oto dlaczego zredukujemy je do dwóch klas.

Zdolności ciała, które dostarczają wrażeń, to są takie zdolności, które zależą od organów zmysłów i jedynie od ruchu tchnień zawartych w nerwach tych organów oraz od modyfikacji tych ruchów. Do nich należy różnorodność poruszeń tchnień pobudzonych w nerwach różnych organów, które powodują powstawanie różnych wrażeń zależnych od każdego z nich, w momencie kiedy są uderzane albo pobudzane przez przedmioty zewnętrzne. Możemy jeszcze odnieść tu modyfikacje nawykowe tych samych ruchów przypominających koniecznie te same wrażenia, które dusza już otrzymała przez oddziaływanie przedmiotów na zmysły. Te modyfikacje wielokrotnie powtarzane tworzą pamięć, wyobraźnię i namiętności. Są jednak jeszcze inne modyfikacje równie zwyczajne i rutynowe, które nie pochodzą z tego samego źródła; zależą one ze względu na pochodzenie od różnych dyspozycji ciała ożywionych, które formułują skłonności, żądze, przenikliwość, instynkt i koncepcję.

Druga klasa zawiera zdolności, które stanowią własność istoty zmysłowej. Są to wrażenia, postrzeżenia, różnicowanie, poznanie itd.

1. O zmysłach

Różnorodność wrażeń zmienia się według natury organów, które je przekazują do duszy. Słuch przynosi duszy wrażenie hałasu lub dźwięku, wzrok odciska na niej odczucie światła i kolorów, które jej przedstawiają obraz rzeczy

nastreczających się oczom; dusza otrzymuje od powonienia wszystkie wrażenia znane pod nazwą zapachów, a smaki dochodzą do niej dzięki zmysłowi smaku; dotyk wreszcie, ten zmysł rozciągnięty na całą powierzchnię ciała dostarcza jej wrażeń wszelkiego rodzaju zwanych *dotykowymi*, takimi jak gorąco, zimno, twardość, miękkość, gładkość, chropowatość, ból, przyjemność, które zależą od różnych organów dotyku; do tych organów zaliczamy części rodne, których żywe odczuwanie przenika i unosi duszę w najśłodzonych i najszczęśliwszych momentach naszej egzystencji.

Ponieważ tylko dzięki nerwowi optycznemu i nerwowi akustycznemu widzimy kolory, słyszymy dźwięki; ponieważ jedne tylko nerwy poruszające przynoszą duszy idee ruchów, zapachy postrzegamy tylko za pomocą zmysłu powonienia itd., to wynika stąd, że każdy nerw jest przeznaczony do tego, by powodował rodzenie się różnych wrażeń i w ten sposób *sensorium commune* ma, by tak rzec, różne terytoria, z których każde ma swój nerw, od którego otrzymuje i zakwaterowuje idee przyniesione przez ten przewód przypominający rureczkę. Tymczasem nie należy umieszczać w samych nerwach przyczyny różnorodności wrażeń – rozgałęzienie nerwu słuchowego przypomina siatkówkę, a wynikają z tego różne przeciwstawne wrażenia. Ta różnorodność zdaje się wyraźnie zależeć od organów umieszczonych przed nerwami i w ten sposób organ dioptryczny, na przykład, winien naturalnie służyć widzeniu.

Nie tylko różne zmysły wzbudzają różne wrażenia, ale każdy z nich różnicuje jeszcze te, które niesie do duszy według różnych sposobów oddziaływania na nie przez ciała zewnętrzne. Oto dlaczego wrażenie hałasu może być modyfikowane przez mnóstwo różnych tonów i może pozwolić duszy dostrzec oddalenie i miejsce przyczyny powodującej wrażenie. Oczy mogą tak samo modyfikując światło dostarczać wrażeń bardziej lub mniej żywych, światła i barw, jak również tworzyć przez te różne modyfikacje idee rozciągłości, figury, odległości itd. Wszystko, co zostało powiedziane wyżej, jest dokładnie prawdziwe w odniesieniu do innych zmysłów.

2. Mechanizm wrażeń

Spróbujmy za pomocą oka wnikać do najbardziej subtelnego mechanizmu wrażeń. Ponieważ oko jest jedynym spośród wszystkich organów zmysłów, w którym maluje się i widzialnie odbija oddziaływanie przedmiotów zewnętrznych, to może jedynie ono pomóc nam pojąć, jaki rodzaj zmian te przedmioty każą doświadczać nerwom, które są przez nie pobudzane. Weźcie oko byka; pozbawcie je twardówki i naczyniówki; włóżcie tam, gdzie była pierwsza z tych membran, papier, którego wklęsłość dopasujecie się do wypukłości oka. Włóżcie następnie jakiegokolwiek ciało przed otwór źrenicy, a zobaczycie bardzo wyraźnie w głębi oka obraz tego ciała. Stąd wnioskuje przy okazji, że wzrok nie ma swojej siedziby w naczyniówce, ale w siatkówce.

Na czym polega odmalowywanie się przedmiotów? Na proporcjonalnie pomniejszonym odbiciu promieni świetlnych, które wychodzą od tych przedmiotów. To odbicie tworzy wrażenie o największej delikatności, jak łatwo jest o tym sądzić na podstawie promieni księżyca w pełni, które koncentrując się w ognisku gorącego lustra i odbijając się na najbardziej wrażliwym termometrze nie podnoszą płynu tego przyrządu. Jeśli ponadto rozważymy, że tyle jest włókien w tym rozgałęzieniu nerwu wzrokowego, ile punktów w obrazie przedmiotu; że te włókna nieskończenie subtelne i miękkie tworzą prawdziwą miążgę albo rdzeń nerwowy, to zrozumiemy nie tylko, że każde włókienko otrzymuje tylko niewielką część promieni, ale że w następstwie swej nadzwyczajnej delikatności zyskuje od nich tylko proste, lekkie i bardzo powierzchowne pobudzenie. Jednak w konsekwencji tego tchnienia animalne tylko lekko pobudzone odpłyną w sposób możliwie najwolniejszy: w miarę, jak będą wracać do źródła nerwu optycznego, ich ruch będzie stawał się coraz wolniejszy, a w konsekwencji wrażenie tego obrazu nie będzie mogło się rozciągać, rozchodzić wzdłuż struny optycznej nie osłabiając się. Co teraz myślicie o tym wrażeniu przeniesionym do samej duszy? Czy nie to, że otrzymuje ona tak słabe wrażenie, iż ledwie je odczuwa?

Nowe doświadczenia przynoszą potwierdzenie tej teorii. Przyłóżcie ucho do końca prostego i długiego drzewa, podczas gdy ktoś będzie skrobał je delikatnie paznokciem na drugim końcu. Tak słaba przyczyna winna spowodować tak słaby chrobot, że winien on zostać przytłumiony albo zlikwidowany na całej długości drzewa. I rzeczywiście ginie on dla wszystkich innych, a tylko wy sami słyszycie głuchy, prawie niedostrzegalny szmer. Ta sama rzecz dokonuje się w małej skali w nerwie wzrokowym, gdyż jest on nieskończenie słabszy. Raz otrzymane wrażenie przez zakończenie kanału cylindrycznego napełnionego płynem elastycznym winno z konieczności przerzucić się aż na drugi koniec; tak w przypadku drzewa, o którym mówiłem, jak również w tak znanym doświadczeniu z kulami bilardowymi; otóż nerwy są takimi rurkami cylindrycznymi, a przynajmniej każde wrażliwe włókno nerwowe jawi się w takiej postaci przed naszymi oczyma.

Jednak małe cylindry o średnicy tak wąskiej mogą prawdopodobnie pomieścić tylko jedną kuleczkę, za którą przechodziłaby następna tworząc szereg podążających za sobą tchnień animalnych. To wynika ze skrajnej łatwości, z jaką te płyny poruszają się przy małym impulsie albo z regularności ich ruchów, z precyzji, z wierności śladów albo idei, które z nich przenikają do mózgu; wszystko to pokazuje, że płyn nerwowy składa się z elementów kulistych, które pływają być może w materii eterycznej, a wszystko to byłoby niewytłumaczalne, jeśli założyłoby się istnienie w nerwach, podobnie jak w innych naczyniach różnych rodzajów kulek, których wir zmieniałby człowieka najbardziej uważnego, najbardziej roztropnego w takiego, którego nazywa się dziwakiem. Czy fluid nerwowy ma sprężystość, czy też jej nie ma, niezależnie od postaci jego elementów, to jeśli się chce wyjaśnić zjawiska wrażeń, trzeba przyjąć: 1) istnienie i krażenie tchnień; 2) że te tchnienia puszczone w ruch przez impuls ciał zewnętrznych, cofają się aż do duszy; 3) że w każdym cylindrycznym włóknie istnieje tylko jeden rząd kulek poruszających się w jednym rytmie i galopujących na jeden sygnał woli. Jeśli sprawa tak się

przedstawia, to pierwsza kulka winna z taką prędkością popchnąć ostatnią i rzucić ją – by tak rzec – na duszę, by ta obudziła się na to uderzenie młoteczka i otrzymała idee bardziej lub mniej żywe proporcjonalnie do intensywności ruchu, który został jej przekazany. To doprowadza nas naturalnie do praw wrażeń, a oto i one.

3. Prawa wrażeń

Pierwsze prawo. Im wyraźniej przedmiot działa na *sensorium*, tym bardziej idea, która z tego wynika, jest czysta i wyraźna. Drugie prawo. Im żywiej działa on na tę samą część materialną mózgu, tym bardziej idea jest jasna. Trzecie prawo. Ta sama jasność wynika z często powtarzane-
go nacisku przedmiotów. Czwarte prawo. Im silniejsze jest oddziaływanie przedmiotu i im bardziej różni się ono od każdego innego oddziaływania albo im jest bardziej niezwykłe, tym bardziej idea jest żywa i uderzająca. Nie można często wyprzeć jej przez inne idee, jak tego doświadczył Spinoza, kiedy zobaczył jednego z olbrzymów Brazylii. To tak samo jak człowiek biały i czarny, którzy widzą się po raz pierwszy, nie zapomną tego nigdy, gdyż dusza ogląda długo przedmiot nadzwyczajny, myśli o nim i zajmuje się nim bez przerwy. Umysł i oczy przechodzą lekko nad rzeczami, które pokazują się codziennie. Nowa roślina zadziwia tylko botanika. Widzimy przeto, że niebezpiecznie jest przekazywać dzieciom idee przerażające, jak strach przed diabłem, wilkiem itd.

To rozmyślanie nad pojęciami prostymi pozwala uchwycić idee złożone; trzeba, żeby pierwsze były przedstawiane duszy w sposób jasny i żeby ona je pojmowała wyraźnie jedną po drugiej; to znaczy, że trzeba wybrać jeden przedmiot prosty, który działa w całości na *sensorium*, a jego działanie nie jest zakłócone przez żaden inny przedmiot. Trzeba naśladować geometrów, którzy przez przyzwyczajenie zdobywają talent, jaki choroba daje melancholikom, aby nie stracić z pola widzenia swego przedmiotu. Jest to pierwsza konkluzja, którą winno się wyciągnąć z naszego

pierwszego prawa; druga to taka, że warto lepiej cicho medytować, niż głośno się uczyć jak dzieci i uczniowie, gdyż nie zostaje w nas nic poza dźwiękami, które nowy prąd idei ciągle unosi ze sobą. Zresztą, według trzeciego prawa, ślady częściej zaznaczane są trudniejsze do wymazania, a ci, którzy nie są w stanie medytować, nie mogą niczego się nauczyć inaczej niż wskazanym już złym sposobem.

Wreszcie skoro potrzeba, aby przedmiot, który chcemy widzieć jasno pod mikroskopem, był dobrze oświetlony, podczas gdy wszystko wokół pozostaje w ciemności, tak też chcąc wyraźnie słyszeć, wystarczy słuchać uważnie: dźwięk docierając do ucha dobrze przygotowanego i harmonijnie nastrojonego oddziałuje silniej na mózg. To właśnie za pomocą tych samych środków rozumowanie, które wydawało się bardzo mętne, staje się jasne; to wynika z prawa drugiego.

4. O tym, że wrażenia nie pozwalają poznać natury ciał i że zmieniają się razem z organami

Niezależnie od stopnia jasności naszych wrażeń, nie oświetlają nas one nigdy o naturze przedmiotu aktywnego, ani o naturze organu biernego. Figura, ruch, masa, twardość, są właśnie atrybutami ciał, których poznanie jest w pewnej mierze dostępne zmysłom. Ileż jednak jest innych właściwości, które tkwią w ostatnich elementach ciał, których nie chwytają nasze organy, bo mają z nimi związek tylko w sposób mętny i dlatego wyrażają je niedokładnie albo wcale? Kolory, gorąco, ból, smak, dotyk itd. zmieniają się do tego stopnia, że to samo ciało wydaje się czasami gorące, a czasami zimne tej samej osobie, której organ zmysłowy nie odrysowuje dla duszy prawdziwego stanu ciał. Czy kolory nie zmieniają się również według modyfikacji światła? Nie można ich więc uważać za własności ciał. Dusza ocenia mętne smaki, które nie zawierają nawet śladu soli.

Powiem więcej, nie pojmujemy lepiej pierwszych jakości ciał. Idee wielkości, twardości itd. są określane tylko przez

nasze organy. Z innymi zmysłami mielibyśmy różne idee tych samych atrybutów, tak jak z innymi ideami myślelibyśmy inaczej niż myślimy o wszystkim, co nazywa się dziełem rozumu albo czucia. Zastrzegam sobie prawo do pomówienia w innym miejscu o tej materii.

Gdyby wszystkie ciała miały ten sam ruch, tę samą figurę, tę samą gęstość, to niezależnie jak różne byłyby między sobą, można by myśleć, że w przyrodzie istnieje tylko jedno ciało, gdyż pobudzałoby one wszystkie w ten sam sposób organy zmysłowe.

Nasze idee nie pochodzą więc ze znajomości własności ciał, ani z tego na czym polega zmiana, której doświadczają nasze organy. Tworzą się one tylko dzięki tej zmianie. Ta zmiana w zależności od jej charakteru i stopnia wywołuje w naszej duszy idee niemające żadnego związku z ich okazjonalnymi i działającymi przyczynami, ani – bez wątplenia – z wola, wbrew której zajmują miejsce w mózgowej substancji. Ból, gorąco, czerwony albo biały kolor nie mają niczego wspólnego z ogniem lub płomieniem; idea tego elementu jest tak obca tym wrażeniom, że człowiek bez żadnych podstaw fizyki nie pojmie ich nigdy.

Zresztą wrażenia zmieniają się wraz z organami; w pewnych żółtaczkach wszystko zdaje się żółte. Zmienicie za pomocą palca kąt widzenia, a pomnożycie przedmioty, będziecie zmieniać dowolnie sytuacje i postawy. Odmrożenia powodują utratę dotyku. Najmniejsze zakłócenie w trąbce Eustachiusza wystarczy, by stać się głuchym. Schorzenia dermatologiczne powodują zanik czucia w pochwie. Bielmo na rogówce w zależności od bliższego lub dalszego położenia od środka źrenicy powoduje różne widzenie przedmiotów. Zaćma, jasna ślepotą powodują ślepieniecie.

Wrażenia nie przedstawiają więc wcale rzeczy takimi, jakie one są same w sobie, gdyż zależą całkowicie od części ciała, które otwierają im przejście.

Ale czy z tego powodu nas mylą? Z pewnością nie – cokolwiek by powiedziano – gdyż zostały nam dane bardziej dla zachowania naszej maszyny niż do zdobywania wiadomości. Odbicie światła tworzy kolor żółty w oku pełnym

żółci; dusza wtedy winna więc widzieć na żółto. Sól i cukier wywierają przeciwstawne odczucia w brodawkach smakowych; będziemy mieli więc w konsekwencji idee przeciwne, które będą powodowały odczucie słoności lub słodyczy. Prawdę mówiąc zmysły nie mylą nas nigdy, chyba, że sądzimy ze zbytnim pośpiechem o ich stosunkach; pod innym względem są to bowiem wierni ministrowie; dusza może liczyć na to, że będzie w sposób pewny ostrzegana przez nie o pułapkach, które się na nią zastawia; zmysły czuwają nieustannie i są zawsze gotowe do wzajemnego poprawiania błędów. Skoro jednak dusza zależy z kolei od organów, które jej służą, i skoro same zmysły się mylą, to jaki jest środek zapobiegania, aby *sensorium commune* nie popadło w tak powszechny błąd?

5. Przyczyny anatomiczne różnicowania wrażeń

Gdyby nawet wszystkie nerwy spotkały się, wrażenia nie byłyby przez to mniej zróżnicowane – dużo jednak brakuje, aby to było prawdziwe, bo jeśli nie brać pod uwagę nerwu wzrokowego i słuchowego, to nerwy są rzeczywiście w mózgu oddzielone. 1. Początki każdego nerwu nie mogą znajdować się zbyt daleko od miejsca, które odsłania skalpel, bo ten nie może sięgać ich końca, jak to ma miejsce z nerwami słuchowymi i dotykowymi. 2. Widzimy jasno bez mikroskopu, że korzenie nerwowe są dosyć oddalone (to widać szczególnie w nerwach węchowych, wzrokowych i słuchowych, które są w dużej od siebie odległości) i że włókna nerwowe nie idą w tym samym kierunku, jak to widać w nerwach, które wymieniłem. 3. Skrajna miękkość tych włókien powoduje, że łatwo się łączą z rdzeniem: czwarta i ósma para może służyć za przykład. 4. Taka jest nawet nieprzenikliwość ciał, że pierwsze nici tyłu różnych nerwów nie mogą się złączyć w jednym punkcie. 5. Różnorodność wrażeń, takich jak gorąco, ból, hałas, kolor, zapach, których doświadczamy jednocześnie; owe dwa różne odczucia związane z dotykiem palca prawej i lewej ręki, kiedy je przykładamy do jednej kuli popychanej palcem,

nad którym zgięty jest drugi palec – wszystko to dowodzi, że każdy zmysł ma swój osobny departament w substancji mózgu; że w ten sposób siedziba duszy jest złożona z tylu części, ile jest różnych wrażeń, które im odpowiadają. Któż jednak mógłby je wyliczyć? I jakież racje mogłyby przemawiać za mnożeniem i modyfikowaniem czucia w nieskończoność? Tkanka osłonek nerwów, która może być bardziej lub mniej solidna, ich miazga bardziej lub mniej miękka, ich położenie bardziej lub mniej swobodne, ich budowa na jednym i drugim końcu może być również zróżnicowana.

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika, że każdy nerw różni się od drugiego od urodzenia, a w konsekwencji zdaje się wносить do duszy tylko jeden rodzaj wrażeń albo idei. W efekcie historia fizjologii wszystkich zmysłów dowodzi, że każdy nerw ma czucie odnoszące się do swojej natury, a co więcej do natury organu, poprzez który modyfikują się wrażenia zewnętrzne. Jeśli organ jest dioptryczny, daje ideę światła i kolorów; jeśli jest akustyczny, słyszymy, o czym już była mowa.

6. O znikomości idei

Te wrażenia ciał zewnętrznych są więc prawdziwą przyczyną fizyczną wszystkich naszych idei; jakże jednak ta przyczyna jest wyjątkowo mała! Kiedy obserwujemy niebo poprzez mały otwór, cała ta obszerna półkula maluje się w głębi oka, a jej obraz jest tam o wiele mniejszy niż otwór, przez który on przeszedł. A co będzie z gwiazdą szóstej wielkości albo z szóstą częścią globulki krwi? Dusza widzi ją jednak bardzo jasno pod dobrym mikroskopem. Jakaż to nieskończenie mała przyczyna, a w konsekwencji jaka musi być znikomość rozmiarów naszych wrażeń i naszych idei? I ta znikomość naszych wrażeń i idei musi być konieczna dla bezmiaru pamięci! Gdzie można by ulokować w efekcie tak wiele wiadomości, gdyby dla nich nie było potrzeba tak mało miejsca i jeśliby nie było przestrzeni miękkiej substancji mózgu i różnych miejsc, w których się mieszczą.

7. Różne siedliska duszy

Chcąc ustalić albo zaznaczyć precyzyjnie, jakie są te różne terytoria naszych idei, trzeba jeszcze uciec się do anatomii, bez której nie wiemy nic o ciele, a tylko dzięki niej można podnieść wiele zasłon, które ukrywają duszę przed ciekawością naszych spojrzeń i naszych badań.

Każdy nerw zaczyna się w miejscu, gdzie kończy się ostatnia arteryjka substancji korowej mózgu; jest więc tam, gdzie zaczyna się wyraźnie włókienko mózgowe wychodzące z tej cienkiej rurki, którą dostrzegamy nawet bez korzystania z mikroskopu. Takie jest rzeczywiście miejsce, z którego większość nerwów zdaje się wychodzić, gdzie one się łączą i gdzie byt sensorywny zdaje się znajdować schronienie. Czy można rozsądnie umieszczać wrażenia i ruchy tchnień animalnych w arterii? Ta rurka jest pozbawiona sama przez się czucia i nie zmieni niczego żaden wysiłek woli. Wrażenia rodzą się również w nerwie poniżej swej styczności z mózgiem: rany i inne przypadłości przekonują nas o tym. Ruchy z kolei nie mają wcale swej siedziby poniżej styczności nerwu z arterią, gdyż każdy nerw porusza się zgodnie ze swoją wolą. Oto więc *sensorium* dobrze usadowione w mózgowej substancji aż do samego początku arterii samej tej substancji. Stąd jeszcze raz wynika, że siedziba duszy ma więcej rozciągłości, niż sobie to wyobrażamy; te jej granice byłyby jeszcze zbyt wąskie u człowieka, zwłaszcza bardzo uczonego, gdyby nie niezmierna szczupłość albo znikomość idei, o których mówiliśmy.

8. O rozciągłości duszy

Jeśli siedziba duszy ma pewną rozciągłość, jeśli odczuwa ona w różnych miejscach mózgu albo co sprowadza się do tego samego, jeśli ma tam naprawdę różne siedziby, to trzeba koniecznie, żeby sama była nierozciąglą, jak to utrzymuje Descartes. W jego bowiem systemie dusza nie może działać na ciało, a więc byłoby niemożliwe wyjaśnienie związku i oddziaływania wzajemnego dwóch substan-

cji, co jest łatwe dla tych, którzy myślą, że nie można pojąć żadnego bytu bez rozciągłości. W efekcie ciało i dusza są dwiema naturami całkowicie przeciwstawnymi według Descartes'a; ciało jest zdolne tylko do ruchu, dusza zaś do poznawania; a więc nie jest możliwe, aby dusza działała na ciało, ani ciało na duszę. Niech się ciało poruszy, a dusza, która nie podlega ruchom, nie odczuje żadnego uszczerbku. Niech dusza myśli, a ciało nic z tego nie odczuje, gdyż jest ono posłuszne tylko ruchowi.

Czy nie znaczy to, mówiąc za Lukrecjuszem, że dusza nie będąc materialną nie mogłaby działać na ciało, albo że ona w rzeczywistości jest materialna, gdyż dotyka je i porusza na tak wiele sposobów? To może tylko zachodzić w ciele*.

Jeśli nawet przypuszcza się, że rozciągłość duszy jest niedostrzegalna mimo zjawisk, które zdają się dowodzić czegoś przeciwnego i które wskazują na istnienie wielu raczej** dusz niż jednej duszy bez rozciągłości, trzeba zawsze, aby miała jakąkolwiek, gdyż dotyka bezpośrednio tej innej niezmiernej rozciągłości ciała, podobnie jak glob świata byłby dotykany przez całą powierzchnię najmniejszego ziarenka piasku, które byłoby umieszczone na jego szczycie. Rozciągłość duszy tworzy więc w jakiś sposób ciało tego bytu czującego i aktywnego; z powodu zaś jej ścisłego związku, który jest tego rodzaju, że można sądzić, iż dwie substancje związane i złączone tworzą jedną całość, Arystoteles*** mówi, że „nie ma duszy bez ciała i że dusza nie jest ciałem”.

* *Tangere nec tengeti, nisi corpus, nulla potest res* [Wszystko, co nie jest ciałem, nie może dotykać ani być dotknięte, Lukrecjusz, *O naturze rzeczy*, II, 304].

** Wielu filozofów starożytnych przyjęło je, żeby wyjaśnić różne sprzeczności, na których sama dusza się przyłapuje, jak na przykład takie, że kobieta oplakuje swego męża, choć byłoby jej nie na rękę, gdyby zmartwychwstał i *vice versa*.

*** Arystoteles, *De anima*, tekst 26, rozdz. 2. [Por. Arystoteles, *O duszy*, II, 2, 414a w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1992, t. 3., s. 77: „Toteż racje mają ci, co sądzą, że dusza ani nie istnieje bez ciała, ani nie jest jakimś ciałem. W rzeczy samej, dusza nie jest ciałem, lecz czymś należącym do ciała i dlatego przebywa w ciele”].

Prawdę mówiąc, aczkolwiek dusza działa na ciało i określa się niewątpliwie przez swoją działalność, która jest dla niej właściwa, to jednak nie wiem, czy staje się aktywna po tym, kiedy wcześniej była pasywna; albowiem wydaje się, że aby dusza mogła działać, musi otrzymywać wrażenia tchnień zmodyfikowanych przez zdolności cielesne. To być może spowodowało wypowiedź wielu, że dusza zależy tak bardzo od temperamentu i od dyspozycji organów, że się doskonalili i pięknieje razem z nimi.

Widzicie, że chcąc wyjaśnić związek duszy i ciała nie trzeba tak bardzo brać umysłu na tortury, jak to zrobili ci wielcy geniusze, tacy jak Arystoteles, Platon, Descartes, Malebranche, Leibniz, Stahl, bo wystarczy iść spokojnie swoją słuszną drogą i nie oglądać się za siebie lub na boki, kiedy prawda jest przed nami. Są jednak ludzie, którzy mają tak wiele przesądów, że nie schyliliby się nawet po to, by podjąć prawdę, gdyby ją znaleźli tam, gdzie nie chcieliby, żeby ona była.

Rozumiecie teraz, po tym wszystkim co powiedzieliśmy o różnych początkach nerwów i różnych siedliskach duszy, że można znaleźć coś prawdziwego we wszystkich poglądach autorów na ten temat niezależnie od tego, jak przeciwstawne nam się pokazują; ponieważ zaś choroby mózgu, w zależności od miejsca, które atakują, unicestwiają to jeden, to drugi zmysł, to kto bardziej nie ma racji – czy ci, którzy pokazują siedzibę duszy w pośladkach albo jądrach mają mniej racji od tych, którzy chcieliby ją umieścić w rdzeniu przedłużonym, w ciele modzelowatym czy też nawet w szyszynce? Będziemy więc mogli odnieść do substancji mózgu to, co Wergiliusz mówi* o całym ciele, w którym – jak uznaje wraz ze stoikami – dusza jest rozpostarta.

Doprawdy, gdzie jest wasza dusza, kiedy wasz węch przekazuje jej zapachy, które jej się podobają albo ją od-

*Totos diffusa per artus

Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Virg. *Eneid.* ks. 6. [Duch rozlany we wszystkich członkach porusza bryłę mieszając się z ogromnym ciałem. Wergiliusz, *Eneida*, VI, 726–727].

stręczają, jeśli nie w warstwach, z których nerwy węchowe biorą początek? Gdzie ona jest, kiedy dostrzega z przyjemnością piękne niebo, piękną perspektywę, jeżeli nie w warstwach wzrokowych? Chcąc słyszeć, musi być umieszczona na początku nerwu słuchowego itd. Wszystko dowodzi więc, że ten dzwoneczek, do którego porównaliśmy duszę, aby dać jej ideę zmysłową, znajduje się w różnych miejscach mózgu, gdyż rzeczywistość dzwoni do wielu bram. Nie chcę przez to powiedzieć, że jest wiele dusz; jedna wystarczy niewątpliwie po przyznaniu jej rozciąglej siedziby w mózgu, którą zmuszeni zostaliśmy ustalić na podstawie doświadczenia; jedna jej wystarczy – podkreślam – do tego, by mogła czuć i myśleć na tyle, na ile jej pozwalają organy.

9. O tym, że byt zmysłowy jest w konsekwencji materialny

Jakież to jednak wątpliwości pojawiają się w mojej duszy i jakże nasz umysł jest słaby i ograniczony! Moja dusza wykazuje stale nie myśl, która jest dla niej akcydentalna, choć co innego by powiedzieli kartezjanie, ale aktywność i wrażliwość. Oto dwie właściwości niezaprzeczalne, uznane przez wszystkich filozofów, którzy nie pozwolili się zaślepić przez ducha systematycznego, tego najniebezpieczniejszego z duchów. Otóż, powiada się, że wszystkie własności zakładają istnienie podmiotu będącego ich bazą, ale ten istnieje sam przez się i to do niego należą prawowicie same te właściwości. Tak więc – konkluduje się – dusza jest bytem odrębnym od ciała, rodzajem *duchowej monady*, *formy substancjalnej*, jak mówią wytrawni i roztropni scholastycy; to znaczy rodzajem substancji, której życie nie zależy od życia ciała. Niewątpliwie nie można lepiej rezonować, ale jeżeli chodzi o podmiot tych własności, to dlaczego miałbym wyobrażać sobie naturę absolutnie różną od ciała, podczas gdy widzę jasno, że to sama organizacja mózgowej substancji zaczynając od miejsca, gdzie się ona zaczyna (to znaczy na skraju kory), sprawuje tak swobodnie w stanie zdrowia wszystkie te własności. Albowiem mnóstwo obserwacji

i doświadczeń dowodzi tego, co twierdzę, podczas gdy ci, co mówią inaczej, mogą zaprezentować dużo metafizyki nie dając nam żadnej idei. Czy jednak może tak być, że duszę tworzą włókna substancji mózgowej? I jak pojąć, że materia może czuć i myśleć? Przyznaję, że tego nie pojmuję; jednak pominąwszy, że bezbożnością jest ograniczenie wszechmocy Stwórcy utrzymując, jakoby nie mógł uczynić materii myślącą ten, który jednym słowem stworzył światło; czy mogę pozbawić byt własności uderzających moje zmysły, bo istota tego Bytu jest mi nieznaną? W mózgu widzę tylko materię; a w jego części sensytywnej tylko rozciągłość, co już zostało dowiedzione; żyjący, zdrowy, dobrze zorganizowany ten narząd zawiera u wylotu nerwów zasadę aktywną rozłożoną w substancji mózgowej; widzę tę zasadę, która czuje i myśli, jak się rozstraja, zasypia i gaśnie razem z ciałem. Cóż mówię! Dusza zasypia pierwsza; jej ogień gaśnie w miarę jak włókna, z których zdaje się być zbudowana, słabną i wpadają jedne na drugie. Jeśli wszystko wyjaśnia się dzięki temu, co anatomia i fizjologia odkrywa mi w mózgu, to po co mam tworzyć Byt idealny? Jeśli mieszam duszę z organami cielesnymi, to dlatego, że wszystkie zjawiska mnie do tego skłaniają, a zresztą Bóg nie dał mojej duszy żadnej idei o niej samej, ale tylko dosyć rozsądku i dobrej wiary, aby rozpoznać się w jakimkolwiek zwierciadle i nie wstydzic się, że się narodziła z błota. Jeśli jest cnotliwa i ozdobiona tysiącami pięknych nauk, to jest wystarczająco szlachetna i wystarczająco godna pochwały.

Powrócimy do przedstawienia zjawisk, o których mówiłem, kiedy pokażemy niezbyt wielką władzę duszy nad ciałem oraz w jakim stopniu jest jej podporządkowana wola. Jednak porządek materii, o których traktuję, wymaga, aby pamięć szła za wrażeniami, które zaprowadziły mnie o wiele dalej, niż myślałem.

10. O pamięci

Wszelkie sądenie jest porównywaniem dwóch idei, które dusza potrafi od siebie odróżnić. Ponieważ zaś w jednej

chwili może ona kontemplować tylko jedną ideę, to jeśli nie mam pamięci, kiedy chcę porównać drugą ideę, nie odnajduję pierwszej. Tak więc (i to jest zwrócenie honoru pamięci zbyt zniesławianej) jeśli nie ma pamięci, to nie ma sądenia. Ani słowa, ani znajomość rzeczy, ani zmysł wewnętrzny naszej własnej egzystencji, nie mogą w nas pozostać bez pamięci. Jeśli zapomnieliśmy o tym, co widzieliśmy, to tak jak byśmy wychodzili z nicości; nie wiemy, że istnieliśmy i że będziemy jeszcze jakiś czas istnieć. Wepfer⁸ mówi o chorym, który utracił nawet idee rzeczy i nie miał dokładnych postrzeżeń; brał trzonek za wgłębienie łyżki. Przytacza przykład innego, który nie mógł skończyć zdania, gdyż zanim je skończył, zapomniał początku; daje też historię trzeciego, który nie mógł już sylabizować ani czytać. La Motte⁹ nadmienia o kimś, kto stracił zdolność wydawania dźwięku i mowę. W pewnych chorobach mózgu nie jest rzadki widok chorych niepamiętających o głodzie i pragnieniu; Bonnet¹⁰ przytacza na to masę przykładów. Wreszcie człowiek, który straciłby pamięć, byłby tylko myślącym atomem, jeśli w ogóle bez pamięci można myśleć; nie znając samego siebie, nie wiedziałby, co mu się przytrafiło i z niczego by sobie nie zdawał sprawy.

Przyczyna pamięci jest całkowicie mechaniczna tak jak zresztą sama pamięć; zdaje się ona zależeć od tego, że wrażenia cielesne mózgu są śladami idei po sobie następującymi i ze sobą sąsiadującymi; dusza nie może odkryć śladu albo idei nie przypominając sobie innych, mających zwyczaj sobie towarzyszyć. Jest to bardzo prawdziwe w odniesieniu do tego, czego nauczono się w młodości. Jeśli nie przypominamy sobie od razu tego, czego szukamy, to jedno wiersz, jedno słowo pomaga je odnaleźć. To zjawisko pokazuje, że idee stanowią oddzielne terytoria, ale ułożone w pewnym porządku. Albowiem po to, by nowy ruch – na przykład po-

⁸ Johann Jakob Wepfer (1620–1695), niemiecki lekarz.

⁹ Antoine Houdar de la Motte (1672–1731), francuski dramaturg.

¹⁰ Théophile Bonnet (1620–1689), lekarz szwajcarski, inicjator anatomii patologicznej.

czątek wiersza, dźwięk, który uderza w nasze uszy – zakomunikował od razu swoje wrażenie części mózgu, która jest podobna do tej, w której znajduje się pierwszy ślad tego, czego się szuka, to znaczy tej właśnie innej części mózgowej substancji, w której ukryła się pamięć albo ślad wierszy kolejnych, a teraz po to, by ten ruch odtworzył duszy przedłużenie pierwszej idei albo pierwszych słów, konieczne jest, aby nowe idee zostały włączone na zasadzie stałego prawa do tego samego miejsca, w którym zostały wyryte wcześniej inne idee tej samej natury, co ta nowa idea. Doprawdy, gdyby to dokonywało się inaczej, drzewo, u stóp którego zostaliśmy okradzeni, nie dostarczyłoby pewnie bardziej idei złodzieja niż inny przedmiot. Tę prawdę potwierdza fakt, że niektóre choroby mózgu niszczą takie lub inne zmysły nie naruszając innych. Chirurg, którego wymieniłem, widział człowieka, który stracił dotyk po uderzeniu w głowę. Hildanus¹¹ mówi o człowieku, którego wstrząśnienie mózgu uczyniło ślepcem. Widziałem pewną damę, która wyleczona z apopleksji potrzebowała całego roku, aby odzyskać pamięć; trzeba było wrócić do a, b, c, jej pierwszych wiadomości, które w pewnym sensie powiększały się i rosły do pewnego stopnia równolegle do wzmacniania się osłabionych włókien mózgu, które na skutek swojej skrajnej słabości mogły wcześniej tylko zatrzymywać i przyjmować idee. Ojciec Mabillon¹² był z natury bardzo ograniczony; natomiast choroba spowodowała rozwinięcie się w nim umysłu, przenikliwości i zdolności do nauk. Oto jedna z tych szczęśliwych chorób, na którą wielu ludzi mogłoby zamienić zdrowie i zrobiliby na tym złoty interes. Ślepcy mają dość często dobrą pamięć; wszystkie ciała, które ich otaczają, nie są w stanie ich zdekoncentrować; uwaga, refleksja nie kosztuje ich wiele; dlatego mogą długo i w skupieniu rozpatrywać każdą stronę przedmiotu, a obecność idei jest u nich bardziej stała i mniej ulotna. Pan de La Motte z Akademii

¹¹ Guilielmus (Wilhelm) Hildanus (XVI–XVII wiek) niemiecki chirurg, przedstawiciel szkoły Galena.

¹² Jean Mabillon (1632–1707), francuski uczoney benedyktyn.

Francuskiej podyktował nie zająknąwszy się swoją tragedię *Inès de Castro*. Cóż za rozległość pamięci, aby mieć dwa tysiące wierszy w głowie, które defilują w ordynku przed duszą zgodnie z rozkazem woli! Jak to możliwe, aby nie było żadnego pomieszania w tego rodzaju chaosie? Więcej jeszcze powiedziano o Pascalu: opowiadają, że nie zapomniał nigdy tego, czego się nauczył. Panuje zresztą przekonanie i to niepozobawione zupełnie racji, bo to jest fakt, że ci, którzy mają dobrą pamięć, nie zdradzają zazwyczaj skłonności do rozważań, tak jak lekarza nie ciągnie do religii, gdyż substancja mózgu jest tak zapełniona dawnymi ideami, że nowe z trudem mogą sobie znaleźć wolne miejsce; są to idee *matki*, jeśli wolno mi użyć takiego określenia, które mogą osądzać inne porównując je i wyprowadzając z nich trafnie trzecią ideę wynikającą z kombinacji dwóch pierwszych. Któż jednak mógłby mieć więcej rozsądku, mądrości i pamięci od dwóch słynnych ludzi, których wymienilem?

Z tego, co zostało powiedziane na temat pamięci, można dojść do wniosku, że jest to zdolność duszy, która polega na permanentnych modyfikacjach ruchu tchnień animalnych pobudzonych przez wrażenia przedmiotów, które działały żywo albo bardzo często na zmysły i to tak, że te modyfikacje przypominają duszy te same wrażenia, w takich samych okolicznościach miejsca, czasu itd., które im towarzyszyły w momencie, kiedy je otrzymała za pośrednictwem odczuwających organów.

Kiedy się czuje, że spotkało się onegdaj ideę podobną do tej, która przechodzi akurat przez głowę, to odczucie nazywa się *pamięcią*, a ta sama idea, niezależnie czy wola ją akceptuje czy też nie, budzi się w sposób konieczny z okazji dyspozycji w mózgu albo dzięki przyczynie wewnętrznej podobnej do tej, która ją wcześniej zrodziła, czy też dzięki idei, która ma z nią jakieś pokrewieństwo.

11. O wyobraźni

Wyobraźnia miesza różne wrażenia niekompletne, które pamięć przypomina duszy i tworzy z nich obrazy albo wize-

runki, które jej przedstawiają przedmioty odmienne bądź ze względu na okoliczności, bądź też na kombinacje; mam na myśli przedmioty różne od dokładnych wrażeń otrzymanych onegdaj przez zmysły.

Chcąc jednak mówić o wyobraźni z większą jasnością, określimy ją jako postrzeganie idei wytwarzanej przez przyczyny wewnętrzne i podobne do jakiejś idei, którą przyczyny zewnętrzne miały sposobność wytworzyć. Tak więc kiedy przyczyny materialne ukryte w jakiegokolwiek części ciała pobudzają nerwy, tchnienia, mózg w ten sam sposób, jak przyczyny cielesne zewnętrzne i w efekcie wywołują te same idee, to wtedy mamy to, co nazywa się *wyobraźnią*. Kiedy w mózgu rodzi się dyspozycja fizyczna doskonale podobna do tej, jaką wytwarza jakaś przyczyna zewnętrzna, to winna powstać ta sama idea, chociaż nie ma tu żadnej przyczyny istniejącej na zewnątrz: oto dlaczego przedmioty imaginacji nazywane są zjawami albo widmami, po grecku *fantasmata*.

Zmysły wewnętrzne powodują więc, tak jak zewnętrzne, zmiany myśli; nie odróżniają się one od siebie ani sposobem myślenia, który jest zawsze taki sam w całym świecie, ani zmianą dokonującą się w *sensorium*, ale przez samą nieobecność przedmiotów zewnętrznych. Mało zaskakujące jest to, że przyczyny wewnętrzne mogą naśladować przyczyny zewnętrzne, jak to widzimy uciskając oko (co zmienia w szczególny sposób widzenie), w snach, w rozbujałej wyobraźni, w halucynacji itd.

Wyobraźnia u człowieka zdrowego jest słabsza niż postrzeganie wrażeń zewnętrznych: prawdę mówiąc nie daje ona prawdziwego postrzegania. Na próżno staram się wyobrazić sobie spacer nocą po Pont-Neuf. Wspaniałą perspektywę zapalonych latarni postrzegam tylko wtedy, gdy moje oczy są przez nie pobudzone. Kiedy myślę o Operze, o Komedii, o Amorze¹³ to jakże daleki jestem od odczuwa-

¹³ Chodzi o posąg Amora wyrzeźbiony przez Edme Bouchardona (1698–1762).

nia wrażeń tych, których oczarowuje Le Maure¹⁴ albo tych, którzy płaczą z Meropą¹⁵, czy też toną w ramionach swoich kochanek! Jednak u śpiących albo będących w stanie delirium wyobraźnia daje prawdziwe postrzeżenia; dowodzi to jasno, że nie różni się ona w samej swojej naturze ani też w swych efektach wywieranych na *sensorium*, aczkolwiek ich wielość i szybkość ich następowania po sobie osłabia dawne idee zawarte w mózgu, gdzie nowe idee przejmują więcej władzy; prawda ta dotyczy wszystkich nowych wrażeń wywieranych przez ciała na nasze ciało.

Wyobraźnia jest prawdziwa lub fałszywa, słaba lub mocna. Prawdziwa wyobraźnia przedstawia przedmioty w stanie naturalnym, podczas gdy w wyobraźni fałszywej dusza widzi je inaczej, niż są naprawdę. Czasami rozpoznaje ona tę iluzję; wówczas następuje oszołomienie jak u Pascala, który wyczerpał przez studia tchnienia swego mózgu do tego stopnia, że wyobrażał sobie z lewej strony ognistą przepaść, przed którą chciał się ochronić krzesłami albo inną zaporą, zasłaniającą mu tę przepaść fantastyczną i przerażającą, którą ten wielki człowiek za taką uznawał. Czasami dusza uczestnicząc w ogólnym obłędzie wszystkich zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych sądzi, że przedmioty są rzeczywiście podobne do zjaw wytworzonych przez wyobraźnię, a wówczas jest to prawdziwe delirium.

Wyobraźnia słaba jest to taka wyobraźnia, która jest także lekko pobudzona przez dyspozycje zmysłów wewnętrznych, jak również przez wrażenia zmysłów zewnętrznych; podczas gdy ci, którzy mają wyobraźnię silną, są żywo dotykani i poruszani przez najmniejsze nawet przyczyny; można więc powiedzieć, że ci właśnie są faworyzowani przez naturę, gdyż chcąc pracować z sukcesem nad dziełami rozumu i uczucia, trzeba pewnej siły w tchnieniach mogących wyrycić w mózgu żywe i głębokie idee, które wyobraźnia wytworzyła, oraz namiętności, które chce namalować.

¹⁴ Catherine Nicole Le Maure (1704–1786) słynna śpiewaczka operowa w Paryżu.

¹⁵ Tragedia Voltaire'a wystawiona po raz pierwszy w 1743 roku.

Corneille miał organy obdarzone niewątpliwie siłą wyższą w swym rodzaju; jego teatr jest szkołą wielkości duszy, jak zauważa Voltaire. Ta siła przejawia się również u samego Lukrecjusza, tego wielkiego poety, aczkolwiek najczęściej bez harmonii. Chcąc być wielkim poetą trzeba mieć wielkie namiętności.

Kiedy jakaś idea budzi się w mózgu z taką siłą, z jaką wycisnęła się w nim po raz pierwszy, a to na skutek pamięci żywej wyobraźni, to wydaje nam się, że widzimy na zewnątrz znany przedmiot tej myśli. Działająca wewnętrzna, silna przyczyna połączona z żywą pamięcią może wprowadzić nawet najmądrzejszych ludzi w ten błąd, który tak przypomina *bredzenie na jawie* melancholika. Jeśli jednak wola weźmie w tym udział; jeśli odczucia, które wynikają stąd dla duszy, drażnią ją, wtedy znajdujemy się ściśle mówiąc w stanie szału.

Maniacy zajęci zawsze tym samym przedmiotem tak bardzo zafiksowali sobie jego ideę w umyśle, że dusza daje na to swoje przyzwolenie. Wielu z nich podobnych jest do siebie w tym, że poza wspólnym punktem szaleństwa mają zmysły jasne i zdrowe; jeśli zaś pozwalają się zwieść samemu przedmiotowi ich błędu, to tylko w konsekwencji fałszywej hipotezy, która tym bardziej pozbawia ich rozumu, im bardziej konsekwentnie nim się zwykle kierują. Michał Montaigne poświęcił wyobraźni rozdział, który jest bardzo interesujący¹⁶. Pokazuje on, że nawet najmądrzejszy ma swój przedmiot majaczenia, i jak się powiada, swego szaleństwa. Jest to rzecz bardzo szczególna i bardzo poniżająca dla człowieka, że wystarczy, aby jakiś wzniosły geniusz, którego dzieła są przedmiotem podziwu całej Europy, przywiązał się zbyt długo do idei ekstrawaganckiej, najbardziej go niegodnej, a zaadoptuje ją do tego stopnia, że nie zechce nigdy się jej wyzbyć; im bardziej będzie oglądał i dotykał, na przykład swoje udo albo nos, tym bardziej będzie przekonany, że udo jest ze słomy, a nos ze szkła; jednak

¹⁶ Michel Montaigne, *Próby*, Warszawa 1958, t. I, rozdział XXI: „O potędze wyobraźni”, s. 163–176.

z chwilą gdy dusza traci z widoku swój przedmiot, chory wraca do jasnego przekonania, że jest odwrotnie, a rozum odzyskuje swe prawa. To właśnie widzimy w manii.

Ta choroba umysłu zależy od znanych przyczyn cielesnych, a jeśli nastęcza ona tak wiele trudności w jej leczeniu, to dlatego, że chorzy nie uważają się za takich i nie chcą nawet słyszeć, że takimi są. I to do tego stopnia, że jeśli lekarz wyróżnia się nie tyle umysłem, co swoją ważnością i robi z siebie Galena, to jego rozumowania chybione i niezręczne drażnią chorych i pogłębiają ich manię. Dusza poddaje się silnemu wrażeniu dominującemu, które obejmuje ją całkowicie, jak to się dzieje w gwałtownej miłości, będącej rodzajem manii. Na cóż więc się wtedy przyda upieranie się przy ciągłym przemawianiu do rozumu człowieka, który został go pozbawiony. *Quid vota furentem, quid delubra juvant?*¹⁷. Cały cel, cała tajemnica sztuki polega na tym, aby starać się pobudzić w mózgu ideę silniejszą, która przytłumi ideę śmiesznią zajmującą duszę; tym bowiem sposobem przywraca się sądenie i rozum poprzez równomierne rozłożenie krwi i tchnień.

12. O namiętnościach

Namiętności są zwykłymi modyfikacjami tchnień animalnych, które dostarczają duszy prawie zawsze wrażeń przyjemnych lub nieprzyjemnych, wpajają jej pragnienie albo awersję w stosunku do przedmiotów, które powodują rodzenie się podczas ruchu tych tchnień modyfikacji prowadzących do przyzwyczajenia. Stąd rodzi się miłość, lęk, zuchwałość, litość, okrucieństwo, złość, łagodność, takie lub inne skłonności do pewnych rozkoszy. Jest więc oczywiste, że namiętności nie powinny mieszać się z innymi zdolnościami przypominania, takimi jak pamięć i wyobrażenia, od których się różnią przez wrażenie przyjemne albo nieprzyjemne w odczuciach duszy; natomiast inne czynniki naszych reminiscencji bierze się pod uwagę o tyle, o ile

¹⁷ Cóż mogą pomóc szalejącemu przekonywania i upominania?

przypominają w prosty sposób wrażenia otrzymane, nie bacząc na troski lub przyjemności, które mogą im towarzyszyć.

Taka jest właśnie asocjacja idei w ostatnim przypadku, gdzie idee zewnętrzne nie przedstawiają się wcale takimi, jakie są na zewnątrz, ale związane są z pewnymi ruchami, które mącą *sensorium*; w pierwszym przypadku wyobrażenia mocno poruszona zamiast zatrzymywania wszystkich pojęć, przyjmuje za ledwie jedno proste pojęcie idei złożonej albo raczej widzi jedynie swój stały przedmiot wewnętrzny.

Wniknijmy jednak bardziej w szczegóły namiętności. Kiedy dusza postrzega idee, które docierają do niej przez zmysły, te powodują w niej przez samo to wyobrażenie przedmiotu uczucie radości lub trosk albo nie wznecają ani jednych, ani drugich, a wówczas nazywamy je indyferentnymi, podczas gdy pierwsze powodują miłość lub nienawiść przedmiotu, który spowodował ich narodzenie się przez swe działanie.

Jeśli wola, która wynika z idei odbitej w mózgu ma upodobanie w kontemplowaniu i zatrzymywaniu tej idei, jak to zachodzi wówczas, gdy myślimy o pięknej kobiecie, o pewnym osiągnięciu itd., nazywamy to *radością*, *rozkoszą*, *przyjemnością*. Kiedy wola dotknięta nieprzyjemnie cierpi z powodu jakiejś idei i chciałaby ją od siebie oddać, to wynika stąd smutek. Miłość i nienawiść są dwiema namiętnościami, od których zależą wszystkie inne. Miłość do przedmiotu obecnego mnie cieszy; miłość do przedmiotu przeszłego jest przyjemnym wspomnieniem; miłość do przedmiotu przyszłego jest tym, co nazywa się *pragnieniem* albo *nadzieją*, kiedy się pragnie albo ma się nadzieję na rozkoszowanie się nim. Zło obecne budzi smutek albo nienawiść; zło minione dostarcza reminiscencji przykrych; lęk budzi zło spodziewane. Innymi uczuciami duszy są różne stopnie miłości albo nienawiści. Jeśli jednak te uczucia są tak silne, że odciskają głębokie ślady w naszym mózgu do tego stopnia, iż cały nasz organizm jest nimi zbulwersowany i nie kieruje się już dłużej prawami rozumu, wówczas ten stan gwałtowny nazywa się *namiętnością*, która nas

pociąga w stronę swego przedmiotu wbrew woli naszej duszy. Idee, które nie budzą radości ani smutku, nazywamy indyferentnymi, o czym była już mowa; taką jest idea powietrza, kamienia, koła, domu itd. Pominąwszy jednak te idee, wszystkie inne wiążą się z miłością albo nienawiścią, a wówczas w człowieku kipi namiętność. Każdy wiek ma namiętność swoją. Pragnie się w sposób naturalny tego, co odpowiada aktualnemu stanowi ciała. Młodość silna i dynamiczna lubi wojaczkę, przyjemności miłosne i wszystkie rodzaje rozkoszy; bezsilna starość zamiast być wojownicza, staje się lękliwa; jest skąpa zamiast lubić wydatki; śmiałość jest w jej oczach zuchwalstwem, a rozkosz występkiem dlatego, że nie jest stworzona dla niej. Te same pragnienia zauważamy u zwierząt, które tak jak my są wesołe, figlarne, zakochane w młodości, a następnie gnuśniejące powoli i obojętne wobec wszelkich przyjemności. W związku z tym stanem duszy, który każe kochać lub nienawidzić, dokonują się w ciele ruchy mięśni, za pośrednictwem których możemy połączyć się ciałem lub duchem z przedmiotem naszej przyjemności, a odsunąć się od tego, którego obecność nas drażni.

Niektóre afekty duszy przejawiają się świadomie albo w uczuciu wewnętrznym, inne zaś bez tego uczucia. Afekty pierwszego rodzaju podlegają prawu, na zasadzie którego ciało posłuszne jest woli; dociekanie, jak się to dokonuje, nie jest dla nas istotne. Chcąc wyjaśnić owe następstwa albo efekty namiętności, wystarczy uciec się do pewnego przyspieszenia albo opóźnienia ruchu płynu nerwowego, który zdaje się powstawać na początku nerwu. Afekty drugiego rodzaju są bardziej ukryte; ruchy, które je powodują, nie zostały jeszcze w pełni wyjaśnione. W bardzo żywej radości występuje wielkie rozszerzenie serca, puls się podnosi, serce mocno bije, a czasami nawet słyszy się jego palpację; czasami występują tak gwałtowne poty, że w dalszej konsekwencji następuje upadek sił, a nawet nagła śmierć. Złość wzmagą wszystkie ruchy, a w konsekwencji krążenie krwi, co sprawia, że ciało staje się gorące, zaczerwienione, drżące, skłonne do nagłych wydzielin,

które je drażnią, podatne jest na krwotoki. Stąd te częste apopleksje, biegunki, niezabliźniające się rany, żółtaczki, przyspieszenia oddechu. Lęk, owa namiętność, która zakłóca całą maszynę i stawia ją – by tak rzec – na warcie dla własnej obrony, powoduje mniej więcej takie same skutki jak gniew; otwiera on arterie, czasami leczy paraliż, letarg, podagrę, wyrwa chorego sprzed bram śmierci, ale też powoduje apopleksję, nagłą śmierć i wiele innych strasznych skutków. Umiarkowany lęk zmniejsza wszystkie ruchy, sprawia poczucie zimna, wstrzymuje poty, czyni ciało podatnym na zaraźliwe wyziewy, wywołuje blednięcie, przestrasz, słabość: rozluźnienie zwieraczy odbytu itd. Zmartwienie powoduje te same przypadki, chociaż osłabia, a przede wszystkim zwalnia wszystkie ruchy witalne i animalne. Tymczasem wielkie zmartwienie powoduje czasami śmierć. Jeśli odniesiecie wszystkie te skutki do ich przyczyn, dojdziecie do wniosku, że nerwy winny działać na krew; tym sposobem jej bieg regulowany przez bieg tchnień ulega przyspieszeniu albo spowolnieniu. Nerwy, które trzymają arterie jak gdyby w sieciach, zdają się więc w złości i radości pobudzać krążenie krwi tętnicznej ożywiając sprężyny arterii. Podczas strachu i zmartwienia, tej namiętności, która zdaje się być złagodzonego strachem (przynajmniej co do jego efektów) tętnice są ściśnięte, zduszone z trudem pozwalają na przepływ krwi. A gdzież nie ma tych nitek nerwowych? Są one w wewnętrznej tętnicy szyjnej, w tętnicy skroniowej, w tętnicy mózgowej, kręgowej i podobojczykowej, na początku podobojczykowej prawej i szyjnej, w pniu aorty, w tętnicach ramiennych, w tętnicy trzewnej, w tętnicy krezkowej i w tych, które wychodzą z miednicy – wszędzie, gdzie są zdolne do powodowania tych skutków. Wstyd, który jest odmianą strachu, ścisną żyłę skroniową, gdzie jest ona otoczona rozgałęzieniami części twardej i zatrzymuje krew w twarzy. A czyż to nie przez czynność nerwów powstaje erekcja – efekt wyrażnie zależny od zatrzymania się krwi? Czyż nie jest pewne, że sama wyobraźnia wprawia w ten stan nawet eunucha? Tylko ta przyczyna powoduje ejakulację nie tylko w posta-

ci nocnej polucji, ale również w dzień. Impotencja zależy często od wad wyobraźni, jak również jej zbyt wielkiego zapału albo też skrajnego uspokojenia, czy też różnych chorób, których przykłady można wyczytać u Venette'a¹⁸ i Montaigne'a¹⁹. Nie ma tak nadmiernej wstydlivości, powściągliwości i nieśmiałości, czyniącej mężczyznę najbardziej kochliwego niezdolnym do usatysfakcjonowania płci pięknej, z której nie można by się wydobyć bardzo szybko w szkole rozpustnych kobiet. Oto zarazem teoria miłości i teoria wszystkich innych namiętności; jedna przychodzi cudownie na poparcie drugiej. Jest oczywiste, że nerwy odgrywają tu rolę największą i są główną sprężyną namiętności. Aczkolwiek nie znamy przyczyn namiętności, to światła na temat mechanizmu ruchów ciał ożywionych rozprzestrzeniające się za naszych dni, pozwalają nam przynajmniej wyjaśnić wszystkie te namiętności przez ich skutki. Skoro wiemy, na przykład, że zmartwienie zwęża średnicę naczyń, aczkolwiek nie wiemy, jaka jest pierwotna przyczyna tego, że nerwy ściągają się wokół nich tak jak gdyby chciały je zadusić, to wszystkie skutki, które następują, jak melancholia, śledziennictwo i mania są łatwe do zrozumienia: wyobraźnia poruszana mocnym wrażeniem, gwałtowną namiętnością, wpływa na ciało i na temperament; i odwrotnie, choroby ciała atakują wyobraźnię i umysł. Skoro melancholia rozumiana tak, jak ją pojmują lekarze, pojawi się, to nabierze charakteru śledzienniczego w ciele osoby przedtem jak najbardziej wesołej i uczyni ją z konieczności jak najbardziej smutną; zamiast przyjemności, które się wcześniej lubiło, będzie się odtąd miało skłonność do samotnictwa.

¹⁸ Nicolas Venette, *De la génération de l'homme ou Tableau de l'amour conjugal*, Cologne 1716 (1 wyd. 1686).

¹⁹ Michel Montaigne, *Próby*, Warszawa 1957. Przekład Tadeusza Żeleńskiego (Boya), t.1, rozdział XXI, „O potędze wyobraźni”, s. 163–177.

Rozdział XI

O zdolnościach, które zależą od nawyku organów zmysłowych

Wy tłumaczyliśmy pamięć, wyobraźnię i namiętność jako zdolności duszy należące wyraźnie do zwykłej dyspozycji *sensorium*, będącym tylko mechanicznym uporządkowaniem części, które tworzą substancję mózgu. Zobaczyliśmy, że: 1. pamięć polega na tym, że idea podobna do tej, z którą zetknęliśmy się wcześniej pod wpływem wrażenia pochodzącego od ciała zewnętrznego, budzi się i ponownie jawi się przed duszą. 2. Jeśli obudzi się w sposób wystarczająco energiczny, aby wewnętrzna dyspozycja mózgu zapłodniła ideę bardzo silną albo bardzo żywą, wówczas mamy wyobrażenia mocne, które kilku autorów* ujęło w klasę albo rodzaj szczególny i które przekonują bardzo zdecydowanie duszę, że przyczyna tej idei istnieje poza ciałem. 3. Wyobraźnia jest ze wszystkich części duszy najtrudniejsza do uregulowania i podlega ona najłatwiej zakłóceniom i rozstrojowi. Stąd bierze się to, że wyobraźnia na ogół szkodzi bardziej sądzeniu niż sama pamięć, bez której dusza nie może kombinować wielu idei. Można by rzec, że chłodny rozsądek zwany pospolitym, aczkolwiek tak bardzo rzadki, przyćmiewa się i jak gdyby rozplywa pod wpływem gorąca ruchów żywych i rozedrganych części fantazjującej mózgu; 4. Na koniec pokazałem, ile to przyczyn zmienia same idee rzeczy, ile też potrzeba przezorności, aby uniknąć błędu, który zwodzi człowieka w pewnych przypadkach mimo jego woli. Niech mi wolno będzie dorzucić, że ta wiedza jest absolutnie konieczna dla samych lekarzy, aby poznać, wyjaśnić i leczyć różne schorzenia mózgu.

Przejdźmy do nowego rodzaju zdolności cielesnych, które odnoszą się do duszy zmysłowej. Pamięć, wyobraźnia, namiętności utworzyły pierwszą klasę, a skłonności,

* [Herman] Boerh[aaave] *Inst. med. de sens. intern* [*Institutiones rei medicae*, Lugduni Batavorum 1705].

żądze, instynkt, przenikliwość, pojętność utworzą klasę drugą.

1. O skłonnościach i żądzach

Skłonności są dyspozycjami, które zależą od szczególnej struktury zmysłów, od twardości lub miękkości nerwów, które znajdują się w tych organach albo raczej je tworzą, od różnych stopni żywotności tchnień itd. To tym stanom zawdzięczamy skłonności albo naturalny wstręt, jaki mamy do pewnych rzeczy, które poruszają zmysły.

Żądze zależą od pewnych organów przeznaczonych do tego, by dostarczać wrażeń, które każą nam pragnąć rozkoszowania się albo korzystania z rzeczy pożytecznych dla zachowania naszej maszyny i rozmnażania naszego gatunku; ta ostatnia żądza jest tak samo pilna i podległa tym samym zasadom lub tym samym przyczynom co głód*. Dobrze jest wiedzieć, że starożytni umieszczali również w tej samej klasie pewne dyspozycje naszych organów, które budzą odrazę, a nawet zgrozę związaną z rzeczami, które mogłyby nam szkodzić. Oto dlaczego odróżniali żądze *chutliwe* i *popędliwe*, to znaczy takie, które każą nam pragnąć tego co dobre, albo zbawienne, o których nie możemy myśleć bez przyjemności oraz takie, które każą nam myśleć o tym, co dla nas jest szkodliwe, przy czym trzeba nam sporo wysiłku i odrazy, aby móc je odrzucić. Kiedy mówię „my”, to dlatego, że trzeba – choć to nie spodoba się ludzkiej zarozumiałości – ludzi traktować razem ze zwierzętami, gdyż chodzi o zdolności, które natura dała wspólnie jednym i drugim.

2. O instynkcie

Instynkt polega na dyspozycjach cielesnych czysto mechanicznych, które każą działać zwierzętom bez uprzed-

* M. Senac. Anat. d`Heist. s. 514. [Jean-Baptiste de Senac, *L'Anatomie d'Heister*, Paris 1735, 2 wyd.].

niej refleksji, niezależnie od wszelkiego doświadczenia i jak gdyby na skutek pewnego rodzaju konieczności; czynią to jednak (co jest godne podziwu) w sposób odpowiadający najlepiej zachowaniu bytu. Stąd rodzą się: sympatia, jaką pewne zwierzęta mają w stosunku do siebie, a niekiedy w stosunku do człowieka, do którego wiele spośród nich przywiązuje się czule na całe życie; antypatia albo naturalna awersja; przebiegłość, zdolność rozpoznawania; zdolność automatycznego, niepoprzedzonego rozważaniami, a jednak pewnego wyboru pokarmów, a nawet ziół leczniczych, które mogą pomagać im w poważnych chorobach. Kiedy nasze ciało dotyka jakaś choroba, tak że z trudem spełnia ono swoje funkcje, podobne jest wówczas do ciała zwierząt machinalnie skłonnych do szukania środków, by temu zaradzić, chociaż tych środków nie znają*.

Rozum nie może pojąć, jak dokonują się działania na pozór tak proste. Uczony lekarz, którego cytuję, zadowala się stwierdzeniem, że operacje te dokonują się na zasadzie praw, którym Stwórca natury podporządkował ciała ożywione, i że wszystkie pierwotne przyczyny bezpośrednio od tych praw zależą. Noworodek spełnia różne czynności, tak jak gdyby wyćwiczył się w nich podczas całej ciąży nie znając żadnego z organów, które służą tym czynnościom; motyl ledwie ukształtowany porusza swoimi nowymi skrzydłami, lata i kołysze się swobodnie w powietrzu; pszczoła ledwie zdąży się urodzić, a już zbiera miód i wosk; przepióreczka ledwie się wykluje, a już rozpoznaje ziarno, które jej odpowiada. Te zwierzęta nie mają innego mistrza poza instynktem. Chcąc wytłumaczyć wszystkie te ruchy i te działania Stahl²⁰ nie miał racji, co jest oczywiste, tłumacząc zręczność zwierząt jako efekt nawyku.

* Boerh, Inst. Med. [Herman Boerhaave, *Institutiones rei medicae*, Lugduni Batavorum 1705].

²⁰ Georg Ernst Stahl (1660–1734), autor *Theoria medica vera*, Ha-lae 1737. Sformułował teorię animizmu (witalizmu) i koncepcję flogistonu.

Pewną jest rzeczą, jak zauważa człowiek najbardziej zdolny* w całym świecie do tego, by wyrwać sekrety naturze, że jest w ruchu ciał ożywionych coś innego niż rozumna mechanika, a dokładniej „pewna siła, przynależna najdrobniejszym cząstkom, z których uformowane jest zwierzę i jest rozprzestrzeniona w każdej z nich; cechuje ona nie tylko każdy gatunek zwierzęcy, ale każde zwierzę tego samego gatunku, przez co każde z nich porusza się i czuje różnie i na swój sposób, podczas gdy wszystkie dążą w sposób konieczny do tego, co sprzyja zachowaniu ich bytu i mają do pewnych rzeczy naturalną awersję, która ich pewnie chroni przed tym, co mogłoby im szkodzić”.

Łatwo pomyśleć, że człowiek nie stanowi wyjątku. Tak, niewątpliwie to jest ta forma właściwa każdemu ciału, ta siła wrodzona tkwiąca w każdym elemencie włóknistym, w każdym włóknie naczyniowym, i zawsze istotnie różna od tego, co nazywa się elastycznością, skoro bowiem ta ulega zniszczeniu, ta druga istnieje nadal utrzymując się nawet po śmierci i budzi się przy najmniejszej sile poruszającej; to ta przyczyna – powiadam – powoduje, że jestem mniej zwinny od pchły, aczkolwiek skacze ona na zasadzie tej samej mechaniki; to dzięki niej przy potknięciu moje ciało reaguje tak szybko jak błyskawica, aby odzyskać równowagę i uchronić mnie od upadku. To pewne, że dusza i wola nie uczestniczą wcale w tych czynnościach ciała, które pozostają nieznane największym anatomom; dowodem tego jest, że dusza może mieć tylko jedną jasną ideę w danym momencie. Jakiej więc nieskończenie wielkiej liczby różnych ruchów trzeba by jej było, aby przewidzieć w mgnieniu oka, wybierać, łączyć, porządkować z jak największą dokładnością? Któż więc może wiedzieć, ile trzeba mięśni, by skakać; jak zginacze winny być zwalniane, jak prostowniki winny być zginane czasami powoli, a czasami szybko; jak taki, a nie inny ciężar można podnieść? Któż wie wszystko, co trzeba, aby przebiegać wielkie prze-

* M. de Maupertuis [Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), autor *Vénus physique*, b.m.w. 1745].

strzenie mając ciało o ogromnym ciężarze, aby szybować w powietrzu, wznosić się gdzie wzrok nie sięga i przebywać niezmierzone obszary kraju? Czy mięśnie potrzebują więc rady bytu, który nawet nie zna ich nazw; który nie zna ani ich więzadeł, ani sposobu posługiwania się nimi, aby przygotować się do przeniesienia bez ryzyka i poderwania całej maszyny, do której są przymocowane? Dusza nie ma w tym celu wystarczającej doskonałości zarówno u człowieka, jak i u zwierzęcia; musiałaby nasiąknąć tą wiedzą geometryczną, którą zakłada Stahl, podczas gdy nie zna mięśni, które są jej posłuszne. Wszystko to bierze się więc z samej siły instynktu, a monarchia duszy jest tylko chimera. Są tysiące ruchów w ciele, których nie jest ona nawet przyczyną warunkową. Ta sama przyczyna, która każe uciekać albo przylatywać krukowi na widok pewnych przedmiotów albo na odgłos jakichś hałasów, czuwa również bez przerwy na swój sposób nad zachowaniem jego bytu. Jednak ten sam kruk, lub inne wielkie ptaki, które poruszają się w powietrzu, mają własne odczucie właściwe ich instynktowi.

Stwierdzimy więc na koniec, że każde zwierzę ma własne czucie i własny sposób jego wyrażania, który jest zawsze zgodny z prostym rozsądkiem, instynktem, z mechanizmem, który może przewyższać całą inteligencję, ale nie może jej oszukać. Potwierdzimy tę konkluzję przez nowe obserwacje.

3. O tym, że zwierzęta wyrażają swoje idee przez te same znaki jak my

Spróbujemy nakreślić dokładnie, na czym polega wiedza zwierząt i do jakiego stopnia się porozumiewają, nie wchodząc jednak w szczegóły zbyt często powtarzane o ich poczynaniach, bardzo przyjemnych niewątpliwie w dziełach pewnych filozofów, którzy chcieli się podobać* i godnych podziwu w księdze przyrody.

* Zob. głównie ojciec Bougeant, *Ess. Phil. sur le lang. des Bêtes* [Guillaume Hyacinthe Bougeant (1690–1743), autor *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, Paris 1739].

Ponieważ zwierzęta mają mało idei, to dlatego mają mało terminów, aby je wyrazić. Dostrzegają jak my odległość, wielkość, zapachy, większość *cech wtórnych** przypominają je sobie. Jednak oprócz tego, że mają o wiele mniej idei, to nie mają żadnych innych określeń poza określeniami języka afektywnego, o którym mówiłem. Czy to ubóstwo bierze się ze słabej wiedzy ich organów? Nie, gdyż papugi powtarzają słowa, których je uczymy, nie znając ich znaczenia i nie posługują się nimi nigdy, by wyrazić własne myśli. Nie pochodzi ono również z braku idei, gdyż uczą się one odróżniać poszczególne osoby, a nawet głosy i odpowiadają nam gestami aż nazbyt jasno wyrażającymi ich wolę.

Jaka jest więc różnica między naszą zdolnością rozumowania i zdolnością zwierząt? Ich język możemy rozumieć, aczkolwiek jest niemy; są to świetne pantomimy; nasz jest *słowny* i często jesteśmy prawdziwymi gadułami.

Otóż są to idee i znaki idei, których nie możemy odmówić zwierzętom, nie szokując zdrowego rozsądku. Te znaki są stałe, zrozumiałe dla każdego zwierzęcia tego samego gatunku, a nawet gatunku innego, bo nawet są zrozumiałe dla ludzi. Wiem to w sposób tak pewny, powiada Lamy**, że papuga ma wiedzę, tak jak wiem, że cudzoziemiec ją ma; te same znaki, które akceptujemy w pierwszym przypadku, liczą się również w drugim. Trzeba mieć mniej zdrowego rozsądku od zwierząt, aby odmawiać im wiedzy.

Nie trzeba nam zarzucać, że znaki rozróżniające u zwierząt są arbitralne i nie mają nic wspólnego z ich odczuciami, bo wszystkie słowa, którymi się posługujemy, są również takie same, a tymczasem oddziałują na nasze idee, kierują nimi, zmieniają je.

* Jak mówi Locke. [Według Locke'a ciałom przysługują cechy pierwotne, jak masa, rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek. Do wtórnych cech należą: smak, zapach, kolor, dźwięk. Por. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 1, s. 165–166].

** *Disc. anat.*, s. 226. [Bernard Lamy, *Discours anatomiques*, Bruxelles 1679].

Litery zostały wynalezione później niż słowa, a zbierane razem tworzą wyrazy i tym sposobem jest nam wszystko jedno, czy czytamy znaki, czy też słyszymy słowa, które z nich się buduje, gdyż przyzwyczajenie spowodowało przywiązywanie do tych samych idei wcześniejszych od jednych i drugich. Litery, słowa, idee – wszystko jest więc umowne u człowieka tak samo jak u zwierzęcia; jest jednak oczywiste, że kiedy spojrzymy na masę mózgu ludzkiego, to pomyślimy, że ten narząd może objąć olbrzymią ilość idei, a w konsekwencji wymaga dla oddania tych idei więcej znaków niż u zwierzęcia. To na tym właśnie polega cała wyższość człowieka.

Jednak mężczyźni, a zwłaszcza kobiety przedrzeźniają się lepiej niż owe ptaki, które powtarzają śpiew innych ptaków dochodząc w tym do komicznej doskonałości. Jaka jest bowiem różnica między dzieckiem a wyuczoną papugą? Powtarzają one jednakowo dźwięki działające na ich uszy, a dokonuje się to z jednakowym brakiem ich rozumienia. Jest to godny podziwu związek zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, związek słowa jednego ze słuchem drugiego i powiązanie tak ściśle między wolą i ruchami mięśni poruszających się zawsze zgodnie z wolą zwierzęcia, jeśli budowa ciała na to pozwala. Ptak słuchający śpiewu po raz pierwszy otrzymuje ideę dźwięku; odtąd pozostaje mu tylko słuchać nowych melodii, aby je powtarzać (zwłaszcza jeśli je słyszy często) z taką łatwością, z jaką my wymawiamy nowe słowa angielskie. Doświadczenie* pozwoliło nam dowiedzieć się, że można nauczyć mówić i pisać w krótkim czasie** głuchego od urodzenia, a w konsekwencji głuchoniemego; a czy ten, kto ma tylko oczy, nie jest mniej uprzywilejowany od papugi, która ma wrażliwe uszy?

* Zob. Amman. *de loquela*, s. 81 i 103. [Johann Conrad Amman (1669–1724), *Dissertatio de loquela*, Amstelodami 1700, *De loquela*, Lugduni Batavorum 1742].

** Dwa miesiące, *Amman 81*.

4. O przenikliwości i pojętności

Pozostaje nam przedstawić dwie inne zdolności, które zależą od tej samej zasady, to znaczy od początkowej i pierwotnej dyspozycji organów, a mianowicie od przenikliwości i pojętności, które biorą się z perfekcji cielesnych zdolności sensorywnych.

Przenikliwość jest szczęśliwą, niedającą się określić dyspozycją w strukturze wewnętrznej zmysłów i nerwów oraz w ruchu tchnień. Przenika ona duszę wrażeniami tak jasnymi i wyraźnymi, że dają jej one możliwość szybkiego i dokładnego odróżniania ich od siebie.

To, co nazywamy *pojętnością* albo *rozumieniem*, jest zależną od tych samych części zdolnością, za pośrednictwem której wszystkie te zdolności, o których mówiłem, mogą dać duszy wielką liczbę wrażeń jednocześnie, a przy tym nie mniej jasnych i wyraźnych, tak że dusza obejmuje, by tak rzec, w tej samej chwili i bez żadnego pomieszania większą lub mniejszą ilość idei wedle stopnia perfekcji tej zdolności.

Rozdział XII

O afektach duszy zmysłowej

1. Wrażenia, rozróżnianie i wiedza

Dusza zmysłowa nie tylko zna dokładnie to, co czuje, ale te czucia są jej przynależnością, jak gdyby modyfikacją jej samej. To właśnie odróżniając te różne modyfikacje, które ją dotyczą i poruszają na różne sposoby, widzi ona i rozróżnia poszczególne przedmioty wywoływane przez nie dla niej. I to rozróżnianie, kiedy jest czyste i by tak rzec bez chmur, daje jej wiedzę dokładnie jasną i oczywistą.

Jednak wrażenia naszej duszy mają dwa oblicza, które należy rozważyć: są one bądź czysto spekulatywne, a jeśli oświecają umysł, daje im się nazwę wiedzy; bądź też przynoszą duszy poruszenia przyjemne lub nieprzyjemne,

a wówczas stanowią przyjemność albo szczęście, troskę albo nieszczęście naszej istoty. W rzeczywistości my cieszymy się bardzo pewnie tylko modyfikacjami nas samych, a prawdą jest, że dusza sprowadzona do posiadania samej siebie, jest tylko bytem akcydentalnym. Dowodzi tego fakt, że dusza nie zna samej siebie i pozbawiona jest samej siebie, kiedy nie ma dostępu do wrażeń. Całe jej szczęście i nieszczęście tkwią tylko we wrażeniach przyjemnych lub nieprzyjemnych, które otrzymuje w sposób bierny; to znaczy, że nie jest ona władna ich sobie dostarczyć i wybrać je sobie wedle swej woli, ponieważ one zależą wyraźnie od przyczyn, które jej są całkowicie obce. Wynika stąd, że szczęście nie może zależeć od sposobu myślenia albo raczej odczuwania, albowiem pewną jest rzeczą i sędzę, że nikt nie zaprzeczy, że się nie myśli, nie czuje tak, jak by się chciało. Ci, którzy więc szukają szczęścia w swych rozmyślaniach albo w poszukiwaniu prawdy, która nam się wymyka, szukają jej tam, gdzie jej nie ma. Prawdę mówiąc szczęście zależy od przyczyn cielesnych, takich jak pewne skłonności ciała, naturalne czy też nabyte, ale zawsze formujące się przez działanie ciał obcych na nasze. Są ludzie, którzy dzięki szczęśliwemu urządzeniu naszych organów i umiarkowaniu ich pragnień są szczęśliwi małym kosztem, a przynajmniej są szczęśliwi i zadowoleni ze swego losu, a tym sposobem tylko przez przypadek może zaskoczyć ich nieszczęście. Są inni (niestety jest ich największa liczba), którym potrzebne są ciągle nowe przyjemności i to coraz bardziej pikantne. Ci jednak są szczęśliwi tylko przez przypadek; może to być muzyka, wino, opium, które rozwesela; jednak najczęściej zniechęcenie i skrucha idą tuż za tą uroczą przyjemnością, którą uważano za jedyne dobro, za jedyne bóstwo godne naszych hołdów i naszego poświęcenia. Człowiek nie jest więc powołany do tego, by być doskonale szczęśliwy. Jeśli nim jest, to tylko czasami, przez przypadek, w momencie, gdy najmniej się tego spodziewa. Tymczasem trzeba podporządkować się surowości swego stanu i posługiwać się – jeśli to możliwe – całą siłą rozumu, aby udźwignąć jego ciężar. Te środki nie dają

szczęścia, ale przyzwyczajają do tego, by się obywać bez niego i jak się powiada, nabierać cierpliwości i z konieczności uprawiać cnotę. Te krótkie rozważania o szczęściu zniechęciły mnie do tak wielu traktatów napisanych na ten sam temat, w których styl zastępuje treść, swada zajmuje miejsce zdrowego rozsądku; w których olśniewa się urokiem frywolnej elokwencji z braku solidnego rozumowania; w których wreszcie nie pozostaje nic innego jak rzucić się na złamanie karku w odmęty pysznej metafizyki, skoro nie jest się fizykiem. Jedynie fizyka może znieść trudności, jak zauważa Fontenelle*. Jednak czyż bez doskonałej znajomości części, które składają się na ciała zorganizowane, oraz praw mechaniki, którym części podlegają, aby wykonywać swe różne ruchy – czyż bez tego wszystkiego można wypowiadać na temat ciała i duszy coś innego niż próżne paradoksy albo tworzyć błędne systemy, będące owocem rozprzężonej wyobraźni czy też modnej zarozumiałości? To jednak z łona tej ignorancji wychodzą ci mali filozofowie, choć wielcy budowniczo wie hipotez, pomysłowi twórcy dziwnych i szczególnych snów, którzy bez teorii jak i bez doświadczenia chcieliby osiąść prawdziwą filozofię ciała ludzkiego. Ich oczom pokazałaby się natura, a oni by całkowicie ją zapoznali, gdyby nie była zgodna z ich sposobem jej pojmowania. O, schlebiająca i usługująca wyobraźnio, czy nie wystarczy ci dążyć do podobania się i stać się najdoskonalszym modelem kokieterii? Czy musisz żywić czułość prawdziwie macierzyńską dla tych dzieci najbardziej kalekich i bezrozumnych, żeby zadowolając się z samego faktu płodności nie dbać o to, że twoje płody mogą ukazać się oczom innych jako śmieszne i ekstrawaganckie? Tak, słuszne jest, aby miłość własna, która tworzy autorów, a zwłaszcza złych autorów, płaciła im potajemnie pochwałami, których publiczność im odmawia, gdyż ten rodzaj odszkodowania, który podtrzymuje ich odwagę, być może uczyni ich lepszymi, a nawet doskonałymi w przeszłości.

* [Bernard Fontenelle (1657–1757)], *Digression sur les anciens et les modernes* [Paris 1688].

2. O woli

Wrażenia, które nas poruszają, skłaniają duszę do chcenia lub niechcenia, do kochania lub nienawidzenia tych wrażeń wedle przyjemności albo troski, jaką nam sprawiają; ów stan duszy skłanianej w ten sposób do decyzji przez swe wrażenia, nazywa się *wolą*.

Trzeba jednak odróżnić wolę od wolności. Można bowiem zostać przyjemnie, a w konsekwencji dobrowolnie poruszonym przez jakieś wrażenie, nie będąc w stanie odrzucić go albo przyjąć. Taki stan jest przyjemny i dobrowolny, w którym znajdują się wszelkie zwierzęta, a nawet człowiek, kiedy zaspokaja jakieś pilne potrzeby, które przeszkadzały Aleksandrowi wierzyć, że jest bogiem, jak wmawiali mu jego pochlebcy, gdyż potrzebowali stroju i konkubiny.

Rozważmy jednak przypadek człowieka, który chce czuć, ale podaje mu się opium; przyjemne odczucia, jakich mu dostarcza ten boski środek, zapraszają go do snu; jego wola zmienia się do tego stopnia, że dusza jest do snu przymuszana. Ponieważ zwierzęta cieszą się prawdopodobnie tylko takimi możliwościami *wolicjonalnymi*, nie wynika z nich dla ich duszy ani dobro ani zło moralne. Opium usypia więc duszę razem z ciałem; w dużej dawce czyni człowieka furiatem. Kantarydy zażywane wewnątrz rodzą namiętność miłosną ze zdolnością do jej zaspokojenia, co często drogo kosztuje. Dusza człowieka ukąszonego przez wściekłego psa, sama staje się wściekła. *Poust*²¹, lek jadowity używany często w Mongolii wychudza, powoduje impotencję, pozbawia powoli duszę rozumu zastępując ją duszą, którą nie nazwałbym nawet zmysłową, ale wegetatywną. Cała historia trucizn* dowodzi jasno, że to, co po-

²¹ Herman Boerhaave w *Praelectiones academicae in proprias Institutiones rei medicae* (wydanie z komentarzem Alberta Hallera), Göttingae 1739–1744, t. 4, s. 489–490, pisze o napoju sporządzanym z opium, który Mongołowie nazywają „poust” (potus ex stramonio et opio, quem poust vocant Mogoles).

* Zob. Mead, *De venenis* [Richard Mead (1673–1754), *Mechanica expositio venenorum*, Lugduni Batavorum 1737. Wydanie oryginalne *A Mechanical Account of Poisons*, London 1702].

wiedziano o napojach miłosnych u starożytnych, nie jest aż tak bajeczne i że wszystkie zdolności duszy łącznie ze świadomością są tylko zależnościami od ciała. Wystarczy trochę za dużo wypić i zjeść, aby spaść do stanu zwierzęcego. Pijany Sokrates zaczął tańczyć na widok świetnego pantomima* i zamiast przykładu mądrości ten nauczyciel ojczyzny dał tylko przykład lubieżności i zmysłowości.

Wśród wszelkich przyjemności nie można myśleć, można tylko odczuwać. W momentach, które po nich następują, a które same w sobie nie są pozbawione rozkoszy, dusza rozpływa się poniekąd w słodyczach, których zaznała, tak jak gdyby chciała je przedłużyć; zdaje się zdradzać pragnienie do potęgowania swojej przyjemności przez jej kontemplowanie; jednak oddana uczuciu rozkoszy całym swoim jestestwem, zdaje się niczego nie odczuwać i prawie zapominać o swoim istnieniu. Tymczasem omdlenie, w jakie popada, jest jej drogą; nie wyszłaby z niego szybko i bez przymusu, gdyż ta zachwycająca konwulsja nerwów, która upoiła duszę tak wielkim uniesieniem, winna trwać jakiś czas podobna do zawrotów głowy, podczas których widzi się coś na kształt krążących przedmiotów, które dawno przestały się kręcić. Ten kto byłby zły, że czyni przykrość** rodzinie podczas sennych marzeń, nie wykazuje tej samej woli z powodu pewnego rodzaju świadku, który idzie, by tak rzec, szukać duszy w ramionach snu i uprzedzić ją, że tylko od niej zależy, aby być szczęśliwą przez małą chwilkę; jeśli natura po obudzeniu się gotowa jest zdradzić swoją pierwszą wolę, wówczas inna nowa wola rodzi się w duszy i sugeruje naturze najkrótsze środki wyjścia ze stanu niecierpiącego zwło-

* Ruchy przekazywane są od człowieka do człowieka; uczucia nabywa się podobnie, a rozmowa z mądrymi ludźmi dodaje mądrości. To jest łatwe do wyjaśnienia na podstawie tego, co już powiedziano w rozdziale XI. 3.

** Dobry Leeuwenhoeck poświadcza, że jego obserwacje hartsoekeriańskie nie były czynione nigdy kosztem rodziny, [Nicolas Hartsoeker (1656–1725), holenderski fizyk, embriolog i lekarz, odkrywca plemników (spermatozoidów) – być może uwaga ta ma związek ze sporem o pierwszeństwo tego odkrycia].

ki, by osiągnąć inny, bardziej przyjemny, w którym zgodnie z nawykiem, będzie się miało wyrzuty, jak to bywa głównie w następstwie przyjemności zażytej bez potrzeby.

Oto człowiek ze wszystkimi złudzeniami, których jest igraszką i łupem. Jeśli jednak przyroda oszukując nas i wprowadzając w błąd dostarcza nam przy tym przyjemności, to niech nas ciągle tak oszukuje.

Wreszcie nic nie jest tak ograniczone jak władza duszy nad ciałem i nic nie jest tak rozległe jak panowanie ciała nad duszą. Dusza nie tylko nie zna mięśni, które są jej posłuszne, ale również własnej władzy wolicjonalnej nad organami życiowymi; nie oddziałuje ona jednak nigdy arbitralnie na te same organy. Cóż mówię! Ona nawet nie wie, czy wola jest przyczyną poruszeń mięśni czy też po prostu przyczyną okazjonalną wprowadzoną do gry przez pewne wewnętrzne dyspozycje mózgu, które działają na wolę, poruszają ją tajemnie i skłaniają ją w jakikolwiek sposób. Stahl myśli inaczej: daje duszy, jak to insynuowano, władzę absolutną; ona wszystko u niego tworzy, nawet hemoidy. Zajrzyjcie do jego teorii medycyny, gdzie usiłuje dowieść swoich wymysłów przez rozumowania metafizyczne, które czynią ją jedynie bardziej niezrozumiałą i ośmielę się powiedzieć, bardziej śmieszna.

3. O smaku

Wrażenia rozważane jako zwykła wiedza albo jako wiedza przyjemna lub nieprzyjemna, skłaniają duszę do sądów dwojakiego rodzaju. Kiedy odkrywa ona prawdy, co do których upewnia się sama z oczywistością, która pozyskuje jej zgodę, ta operacja duszy zgadzającej się, która nie może uchylić się przed konfrontacją ze światem prawdy, nazywa się po prostu *sądzeniem*. Kiedy jednak ocenia ona wrażenie przyjemne albo nieprzyjemne, które otrzymuje od swych różnych odczuć, wówczas ten sąd przybiera nazwę *smaku*. Daje się nazwę *dobrego smaku* odczuciom, które schlebiają na ogół wszystkim ludziom i które są, by tak rzec, bardziej akredytowane, bardziej modne. I odwrotnie,

zły smak jest tylko smakiem szczególnym, mniej zwyczajnym, czyli dotyczącym odczuć mniej upowszechnionych. Znam ludzi pióra, którzy sądzą inaczej; utrzymują, że dobry lub zły gust jest tylko sądem rozumnym albo dziwnym, który dusza wyprowadza ze swych własnych wrażeń. Te odczucia – powiadają – które podobają się naprawdę niektórym, niezależnie od tego, że są całkiem wadliwe i niedoskonałe, bo sądzą oni albo źle, albo zbyt spolegliwie; jednak nie podobają się i odstręczają większą liczbę, gdyż ci drudzy mają zdrowy umysł albo umysł prawy; te odczucia są przedmiotem złego smaku. Ja osobiście sędzę, że nie można się pomylić wobec tych odczuć; myślę, że sąd wychodzący od zmysłu wewnętrznego, od własnego odczucia, od poruszenia duszy nie może być fałszywy, ponieważ polega na smakowaniu przyjemności albo na odczuwaniu troski, których w efekcie doświadczamy, dopóki trwa odczucie przyjemne lub nieprzyjemne. Są tacy, którzy lubią na przykład zapach palonego końskiego kopyta, papieru lub pergaminu. Jeśli będzie się rozumiało przez *zły smak*, smak osobliwy, to przyznam, że te osoby mają zły gust, a kobiety w ciąży, których gusty się zmieniają w zależności od stanu ciała, miałyby również zły gust, podczas gdy jest oczywiste, że są one tylko spragnione rzeczy na ogół odpychających, które były dla nich obojętne przed ciążą, a tym sposobem mają one tylko gusty osobliwe związane z ich stanem, które spotykamy rzadko. Kiedy jednak uważa się za przyjemne odczucie, jakiego dostarcza zapach pomady *à la maréchale*, pomady piżmowej, bursztynowej i tak wielu innych zapachów tak wygodnych dla pudli szukających swych właścicieli, a to w tym samym czasie, kiedy rozkoszujemy się przyjemnością, jaką wszystkie te rzeczy sprawiają duszy, to nie można powiedzieć, że osądza się je źle albo zbyt łaskawie. Jeśli są smaki gorsze lub lepsze, to zawsze jedynie przez stosunek do odczuć przyjemniejszych, jakie odbiera ta sama osoba; a ponieważ w końcu dany smak, który uważam za rozkoszny, nie jest tolerowany przez inną osobę, na którą działa on całkiem inaczej, to gdzie jest to, co nazywa się *dobrym i złym smakiem*? Nie,

jeszcze raz nie, odczucia człowieka nie mogą go mylić; dusza ocenia je dokładnie wedle ich wartości, odpowiednio do odczuć przyjemności albo nieprzyjemności, jakie pod ich wpływem odbiera.

4. O geniuszu

Postaram się określić pojęcie geniuszu z dokładnością większą, niż to zrobiłem dotychczas. Pospolicie rozumie się przez słowo *geniusz* najwyższy stopień doskonałości, jaką umysł ludzki może osiągnąć. Chodzi więc już tylko o to, aby wiedzieć, co rozumie się przez tę doskonałość. Przyjął się pogląd, że polega ona na zdolności umysłu najbardziej błyskotliwej, która uderza, a nawet zdumiewa, by tak rzec, wyobraźnię; w tym właśnie sensie, którego sam używałem dla określenia terminu *geniusz* chcąc przystosować się do przyjętego zwyczaju z zamiarem wniesienia następnie poprawek, poeci, autorzy systematyczni, wszyscy łącznie z abbé Cartaut de la Villatem* mieliby prawo do geniuszu; zaś filozof o największej wyobraźni, ojciec Malebranche²², byłby pierwszym ze wszystkich.

Jeśli jednak geniusz jest umysłem tak samo trafnym jak przenikliwym; tak samo opierającym się na prawdzie, tak rozległym, który nie tylko unika błędu, ale podobnie jak doświadczony pilot statku morskiego unika mielizn posługując się przy tym rozumem jak busolą, nie oddala się nigdy od celu, posługuje się prawdą z taką precyzją jak jasnością, a wreszcie obejmuje łatwo i jak gdyby w mgieniu oka mnóstwo idei, których powiązanie tworzy system eksperymentalny, tak samo przejrzysty w zasadach, jak trafny w konsekwencjach, to żegnajcie pretensje naszych pięknoduchów i twórców najślynniejszych hipotez! Żegnaj tłumie geniuszy! Niech ten tłum odtąd się przeredzi.

* [François Cartaut de La Villate,] *Essai historique et philosophique sur le goût*, [La Haye 1737].

²² Nicolas Malebranche (1638–1715), twórca okazjonalizmu zbliżającego kartezjanizm do teologii.

Zrobimy więc przegląd głównych filozofów współczesnych, którym nazwa geniusza została przyznana i zaczniemy od Descartes'a.

Arcydziełem Descartes'a jest jego metoda. Popchnął on bardzo daleko geometrię z punktu, w którym ją znalazł, być może tak samo jak Newton popchnął ją dalej z punktu, w którym zostawił ją Descartes. Wreszcie nikt nie odmawia mu umysłu naturalnie filozoficznego. Pod tym względem Descartes jest człowiekiem nadzwyczajnym; byłby geniuszem, gdyby – chcąc zasłużyć sobie na ten tytuł – przyćmił i pozostawił daleko w tyle innych matematyków. Jednak pojęcia wielkości są proste, łatwe do uchwycenia i określenia. Krąg ich jest mały, a znaki przedstawiające się wzrokowi czynią je łatwo zauważalnymi. Dlatego geometria i algebra są naukami, w których jest najmniej kombinacji do przeprowadzenia, a zwłaszcza kombinacji trudnych; widzi się tam wszędzie dużo problemów i mało rozważań. Stąd bierze się fakt, że młodzi ludzie, którzy studiują matematykę przez trzy lub cztery lata i dysponują zarówno odwagą jak i bystrością umysłu, idą wkrótce w parze z tymi, którzy nie zostali powołani do przekroczenia granic sztuki; pospolicie zaś geometrzy będąc dalekimi od genialności, nie są nawet ludźmi wielkiego umysłu; przypisuję to małej liczbie idei, które ich absorbują i ograniczają umysł zamiast go rozwijać tak, jak sobie to wyobrażamy. Kiedy widzę geometrę władającego bystrym umysłem, stwierdzam, że ma go więcej niż jakiś inny; jego obliczenia dotyczą jednak tylko nadwyżki, a to co konieczne pozostaje do zrobienia. Czyż jest zadziwiające, że krąg naszych idei ścieśnia się proporcjonalnie do przedmiotów, które nas bez przerwy zajmują? Geometrzy, przyznaję, władają łatwo prawdą, a byłby to ich podwójny błąd, gdyby nie znali prawdziwej metody jej wykładania, co zawdzięczamy sławnemu panu Clairaut, który podał swoje elementy geometrii²³ (gdyż, dobry Boże!, przed tym doskonałym dziełem

²³ Alexis Claude Clairaut (1713–1765); autor *Eléments de géométrie*, Paris 1741.

w jakimże nieładzie i chaosie była ta nauka!). Kaźcie im jednak wyjść z ich ciasnej sfery; niech nie mówią już ani o fizyce, ani o astronomii; niech przejdą do innych przedmiotów niemających żadnego związku z tymi, które zależą od matematyki, jak na przykład metafizyka, moralność, literatura; podobni do dzieci, które sądzą, że dotkną nieba na linii horyzontu w rzeczywistości, a odsłoni im się świat idei o wiele większy. Ileż problemów i to problemów bardzo złożonych i trudnych; jakież tłum idei (nie licząc trudu, jaki geometryści zadają sobie zazwyczaj, by stać się ludźmi czytanyymi i wykształconymi) i różnych nauk do objęcia spojrzeniem ogólnym, do gromadzenia, do porównywania! Tym, którzy z braku światła potrzebują autorytetów do wydawania sądów, wystarczy przeczytać rozprawę, jaką Maupertuis wygłosił w dniu przyjęcia do Akademii Francuskiej, a zobaczy się, czy przesadzam mówiąc o małych zasługach geometrów i o talentach koniecznych, aby odnieść sukces w naukach mających sferę bardziej rozległą. Odwołuję się jedynie do oceny wspomnianego głębokiego geometry, a przy tym człowieka wielkiego umysłu, a co więcej prawdziwego geniusza, jeśli takim można być dzięki najbardziej rzadkim cechom, jakie go charakteryzują, a mianowicie prawda, trafność, precyzja i jasność. Proszę mi pokazać u Descartes'a cechy tak istotne dla geniusza, a przede wszystkim proszę mi pokazać je gdzie indziej niż w geometrii, gdyż – powtarzam to jeszcze raz – najlepszy z geometrów będzie prawdopodobnie ostatnim z metafizyków; zaś słynny filozof, o którym mowa, sam w sobie jest tego dowodem aż nazbyt wyrazistym. Mówi o ideach nie wiedząc skąd, czy też w jaki sposób przychodzą mu one do głowy; jego dwie pierwsze definicje o istocie duszy i materii są błędami, z których wyciekają wszystkie inne. Z pewnością w tych *Medytacjach metafizycznych*, których głębie, a raczej ciemność podziwia Deslandes²⁴, Descartes

²⁴ André François Boureau Deslandes (1690–1757, autor *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam 1737). Wspomniane *Medytacje metafizyczne* Descartes'a ukazały się jako *Meditationes de prima phi-*

nie wie, czego szuka ani dokąd zmierza; sam siebie nie rozumie. Przyjmuje idee wrodzone; w ciałach widzi jedynie siłę bożą. Pokazuje zbyt mało rozsądku odmawiając odczuć zwierzętom, bądź też przyjmując wątpienie niepraktyczne, niepotrzebne, mało istotne; bądź też przyjmując fałsz za prawdę; pozostając często w niezgodzie z samym sobą; odchodząc od własnej metody; wznosi się przez niezdiscyplinowaną siłę swoich tchnień, by tym niżej upaść i wyciągnąć z tego jedynie zaszczyt nadania, jak nierozsądny Ikar, nieśmiertelnego imienia morzu, w którym się utopił.

Chciałbym, i to już sugerowałem, żeby same błędy Descartes'a były błędami wielkiego człowieka. Sądzę, że bez niego nie mielibyśmy Huygensów, Boyle'ów, Mariotte'ów, Newtonów, Muschenbroeków, Gravesande'ów, Boerhaave'ów itd., którzy wzbogacili fizykę w nadzwyczajną masę doświadczeń; i w tym właśnie kierunku zaleca się bardzo żywym wyobraźniom robić karierę. Jednak, za pozwoleniem, panie Privat de Molières²⁵, wielki stronniku systemów, a w szczególności hipotezy kartezjańskiej, czy dowodzi to wszystko czegokolwiek na rzecz lekkomyślnych przypuszczeń Descartes'a? Cokolwiek by on powiedział, to nieuzasadnione systemy będą zawsze tylko zamkami budowanymi w powietrzu, bez żadnego pożytku równie jak bez fundamentów.

Cóż powiemy o dziecku wyobraźni, o tym niewdzięczniku, który od sporu z matką może przejść do bicia jej albo swojej niańki? Bardziej zręcznie szło mu budowanie niż Bayle'owi²⁶ burzenie; jednak ten uczony miał najczęściej umysł trafny i skłonny do unikania błędu; natomiast Malebranche popisał się tylko umysłem skłonny do fałszu,

losophia, Lutetiae Parisiorum 1646. Przekład polski *Medytacje o filozofii pierwszej*, Warszawa 1958.

²⁵ Joseph Privat de Molières (1677–1742), francuski fizyk i matematyk pozostający pod wpływem Descartes'a i Newtona.

²⁶ Pierre Bayle (1647–1706), przedstawiciel sceptycyzmu na przełomie XVII–XVIII wieku. Twórca metody krytycznej, opartej na źródłach, zastosowanej głównie w *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1697.

niezdolnym do uchwycenia prawdy; wyobraźnia, która nad nim panuje nie pozwala mu mówić o namiętnościach nie popadając w nie. Nie potrafił również przedstawić błędów zmysłów nie popadając w przesadę. Podziwiam rozmach jego dzieła, które tworzy łańcuch nigdzie nie przerwany; jednak błąd, iluzja, marzenie, zawrót głowy, majaczenie – oto materiały, które wykorzystuje; są to również jak gdyby jego przewodnicy prowadzący go do nieśmiertelności. Jego pałac zdaje się być pałacem z bajki, a ręce wróżek przygotowały danie, które nam serwuje. Bardzo słusznie powiedziano, że szukał prawdy tylko w tytule swego dzieła²⁷. Wykazuje mniej rozsądku w jej odkrywaniu niż zręczności w jej pokazywaniu innym. Będąc niewolnikiem przesądów, przyjmuje wszystko; jako ofiara upiora albo zjawy, realizuje chimery, które przechodzą mu przez głowę. Przesady słusznie porównano do tych fałszywych przyjaciół, których trzeba porzucić z chwilą, gdy poczuliśmy ich perfidię. A któż winien ją rozpoznać, kto winien przed nią się zabezpieczyć, jeśli nie filozof?

Nie koniec na tym. Widzi on w Bogu wszystko za wyjątkiem swoich ekstrawagancji i szaleństw; zauważono jednak, że czyni z Boga tak niedołęznego maszynistę, że jego dzieło nie może posuwać się naprzód, jeśli robotnik nie wprawia go bez przerwy w ruch. To tak jak chciałoby się dowieść przez tę ideę kartezjańską, że Bóg pożałował, iż stworzył człowieka²⁸.

Czyż po tym wszystkim Malebranche mógłby pretendować do rangi geniuszów, czyli tych umysłów szczęśliwie stworzonych do poznawania i jasnego przedstawiania prawdy? Jakże mu do tego daleko! Jednak niewątpliwie będą go uważać za ducha niebiańskiego, eterycznego, którego dociekania rozciągają się poza dwunaste niebo Ptolemeu-

²⁷ Aluzja do dzieła Malebranche'a: *De la recherche de la vérité (Poszukiwanie prawdy)*, Paris 1674–1678, t. 1–3.

²⁸ Aluzja do biblijnej Księgi Rodzaju (6,6): „Żałował Pan, że uczynił człowieka na ziemi i bolał nad tym w sercu swoim”.

sza²⁹ albowiem idee nabyte przez zmysły, cóż mówię, idee wrodzone Descartes'a nawet mu nie wystarczają; trzeba mu idei boskich, zaczerpniętych w łonie nieskończoności. Trzeba mu *świata duchowego, intellegibilnego* (albo raczej nieintellegibilnego), gdzie znajdują się idee, to znaczy obrazy, odbicia wszystkich ciał, aby zaryzykować stwierdzenie, że Bóg jest wszystkim, co widzimy, i nie można zrobić kroku, aby go nie spotkać w tym ogromnym wszechświecie, zgodnie z ideą, jaką Lukan wyraża w dziewiątej księdze swojej epepei *Farsalii*:

*Jupiter est quodcumque vides quocumque moveris*³⁰.

Słynny Leibniz rozumuje bez opamiętania o bycie i *substancji*; sądzi, że zna istotę wszystkich ciał. Co prawda, bez niego nigdy byśmy nie zgadli, że w świecie są *monady* i że dusza jest jedną z nich; nie znalazłbyśmy tych słynnych zasad, które wykluczają wszelką równość w naturze i tłumaczą wszystkie zjawiska przez rację bardziej *bezużyteczną* niż *dostateczną*. Wolff jawi się jako komentator jego tekstów. Oddajemy taką samą sprawiedliwość temu słynnemu uczniowi, temu komentatorowi oryginalnemu do tego stopnia, że dał nazwę szkole swego mistrza, która rośnie ciągle pod jego auspicjami. System, który upiększył płodnością i subtelnością idei cudownie się wiążących, jest niewątpliwie najbardziej pomysłowy ze wszystkich. Nigdy myśl ludzka nie zabłądziła tak konsekwentnie; co za inteligencja, co za porządek, co za jasność patronuje całemu dziełu. Tak wielkie talenty każą go zasłużenie uważać za filozofa większego od wszystkich, nawet od tego, który dał nam podstawy filozofii wolffiańskiej³¹. Łańcuch jego zasad jest dobrze spojony, ale złoto, z którego zdaje się być wytworzony, jawi się po włożeniu do tygla probierczego jako metal fałszywy! A więc trzeba było tyle sztuki, aby włożyć do relikwiarza

²⁹ Klaudiusz Ptolemeusz (ok. 100–178 r. n.e.) w swoim geocentrycznym systemie traktuje o dziewięciu niebach.

³⁰ Lukan, *Farsalia*, IX, w. 580. Jowiszem jest to wszystko, czego był tylko nie widział i dokąd byś się nie ruszył.

³¹ Chodzi o Leibniza.

błąd, by móc lepiej go wyeksponować? Czyż nie powiemy słuchając tych dumnych metafizyków, że sprawiają wrażenie, jak gdyby uczestniczyli przy stworzeniu świata albo przy rozproszeniu chaosu? Tymczasem ich pierwsze zasady są tylko śmiałymi supozycjami, w których geniusz ma mniejszy udział niż zarozumiała wyobraźnia. Nazwijmy ich, jeśli chcemy, wielkimi geniuszami, gdyż badali i chwaili się, że odkryli pierwsze przyczyny! Co do mnie, sądę, że ci, co nimi gardzili, będą nad nich zawsze przedkładani; że sukcesy Locke'ów, Boerhaave'ów i tych wszystkich mądrych ludzi, którzy ograniczyli się do badania przyczyn wtórnych, dowodzi dobrze, że tylko miłość własna nie może wyciągnąć z nich tego samego pożytku co z pierwszych.

5. *O śnie i marzeniach sennych*

Najbliższą przyczyną snu zdaje się być zmęczenie włókien nerwowych, które wychodzą od substancji korowej mózgu. To osłabienie może być spowodowane nie tylko przez nasilenie się biegu płynów, które uciskają substancję mózgu oraz przez zmniejszenie tego krążenia, które nie wystarcza do rozciągnięcia nerwów, ale przez rozproszenie i wyczerpanie tchnień oraz przez pozbycie się przyczyn drażniących, które powodują spoczynek i spokój, a wreszcie przez przenoszenie humorów gęstych i mało ruchliwych do mózgu. Wszystkie te przyczyny snu mogą być tłumaczone przez pierwszą.

We śnie dusza jest jak gdyby unicestwiona, gdyż wszystkie zdolności z okresu czuwania, które dostarczają jej wrażeń, zostają całkowicie sparaliżowane w tym stanie ucisku mózgu.

Podczas snu płytkiego tylko część tych zdolności jest zawieszona albo unieruchomiona, a wrażenia powstające w tym stanie są niekompletne albo zawsze w jakimś punkcie zniekształcone. Oto dlaczego odróżniamy sny wynikające z tego rodzaju wrażeń od tych, które poruszają duszę przy przebudzeniu. Wiedza, jaką wówczas uzyskujemy, z większą dokładnością i jasnością dostatecznie od-

krywa nam naturę marzeń sennych, które tworzą się przez chaos idei pomieszanych i niedoskonałych. Rzadko dusza dostrzega we śnie jakąś stałą prawdę, która pozwoli jej rozpoznać swój błąd.

Mamy we śnie wewnętrzne poczucie naszej tożsamości, a zarazem zbyt dużo majaczeń, abyśmy wierzyli w to, że widzimy i abyśmy rzeczywiście widzieli jasno nieskończoną ilość rzeczy poza nami. Działamy niezależnie od tego, czy wola przyjmuje czy też nie przyjmuje udziału w naszych czynach. Zazwyczaj przedmioty, które poruszyły nas najbardziej w ciągu dnia, pojawiają się nam w nocy, a to jest równie prawdziwe w odniesieniu do psów oraz zwierząt w ogóle. Wynika stąd, że bezpośrednią przyczyną marzeń sennych jest każde wrażenie mocne i często wywierane na część zmysłową mózgu, która nie usnęła albo nie omdlała, i że przedmioty, które wywarły w nas tak żywe poruszenie, są ewidentnie grą imaginacji. Jest także oczywiste, że majaczenie towarzyszące bezsenności i gorączce pochodzi od tych samych przyczyn i że marzenie senne jest na wpół jawą, dlatego, że część mózgu pozostaje wolna i otwarta na ślady tchnień, podczas gdy wszystkie inne są spokojne i zamknięte. Kiedy mówimy we śnie, trzeba koniecznie, aby mięśnie krtani, języka i róg oddechowych były posłuszne woli, i żeby w konsekwencji rejon *sensorium*, skąd rozchodzą się nerwy biegnące do mięśni, był wolny i otwarty i żeby same te nerwy były napełnione tchnieniami. W czasie nocnych polucji mięśnie podnoszące i przyśpieszające działają silniej niż po obudzeniu; otrzymują one w konsekwencji znacznie większą ilość tchnień; czyż bowiem mężczyzna nie dotykając, a być może nawet dotykając piękną kobietę, mógłby wypuścić płyn pojawiający się podczas spółkowania tak wiele razy, jak to zdarza się często we śnie zarówno ludziom stacycznym, jak porywczym czy rozpalonym? Ludzie i zwierzęta gestykuluja, skaczą, drżą, skarżą się; uczniowie powtarzają lekcje; kaznodzieje wygłaszają kazania. Ruchy ciał odpowiadają ruchom, które dokonują się w mózgu.

Łatwo jest wyjaśnić obecnie ruchy tych, których nazywamy *lunatykami* albo *nocnymi markami*, gdyż przecha-

dzają się śpiąc. Wielu autorów opowiada ciekawe historyjki na ten temat; widzieli okropne ich spadanie z góry i często bez szkody.

Z tego, co powiedziano o snach wynika, że lunatycy śpią naprawdę doskonale w pewnych częściach mózgu, podczas gdy są rozbudzeni w innych, ku którym krew i tchnienia, które korzystają z otwartego przejścia, płyną do organów ruchu. Nasz podziw zmniejszy się jeszcze bardziej, kiedy rozważymy kolejne stopnie, które z najmniejszych czynności wykonywanych podczas snu prowadzą do większych i bardziej złożonych, ilekroć jakaś idea pojawi się w duszy z dosyć dużą siłą, aby ją przekonać o rzeczywistej obecności zjawy, którą wyobraźnia jej przedstawi; wówczas w ciele dokonują się ruchy odpowiadające woli, którą ta idea rodzi. Jednak jeżeli chodzi o zwinność i ostrożność występującą u lunatyków, to czyż mamy większą niż oni łatwość w unikaniu tysiąca niebezpieczeństw, kiedy idziemy nocą przez nieznany nam teren? Topografia miejsca maluje się w mózgu lunatyka; zna on miejsca, przez które przechodzi, a ich wizerunek usadowiony w mózgu jest u niego z konieczności tak samo ruchomy, tak samo swobodny, tak samo jasny, jak u tych co czuwają.

6. Konkluzja o bycie zmysłowym

Jest jeszcze wiele innych rzeczy, które dotyczą naszego poznania, a które przyciągają dosyć naszą ciekawość; poznanie ich przekracza nasze siły; nie wiemy bowiem, jakich właściwości winna nabyć materialna zasada zmysłów, aby mieć bezpośrednią zdolność odczuwania; nie wiemy, czy ta zasada posiada tę siłę w całej swej doskonałości od pierwszej chwili, kiedy zamieszkuje ciało ożywione. Możliwe, że ma odczucia mniej doskonałe, bardziej pomieszane lub mniej wyraźne; czy jednak te braki nie mogą pochodzić od innych organów cielesnych, które jej dostarczają tych odczuć? Ta możliwość jest przynajmniej łatwa do ustalenia, gdyż są one od niej odcięte przez zatrzymanie poruszeń tchnień podczas snu; a ta sama zasada zmysłowa ma pod-

czas snu lekkiego i niedoskonałego odczucia niekompletne, aczkolwiek sama w sobie jest ona bezpośrednio gotowa do ich otrzymania w stanie kompletnym i wyraźnym. Nie pytam, co staje się z tą zasadą po śmierci, jeśli zachowuje ona tę bezpośrednią zdolność odczuwania; czy w tym przypadku inne przyczyny niż organy działające na nią w ciągu życia mogą dostarczyć jej odczuć, które uczynią ją szczęśliwą lub nieszczęśliwą? Nie pytam, czy ta część pozbywszy się swych więzów, ale zachowując swą istotę zacznie błędzić będąc wszakże zawsze gotowa do reprodukcji nowej istoty żywej, czy też pojawi się na nowo przyobleczona w inne ciało po uprzednim rozproszeniu się w powietrzu lub w wodzie, ukryta w liściach roślin albo w ciele zwierząt; czy ta część mogłaby odnaleźć się w nasieniu zwierzęcia, które winna zreprodukować? „Mało o to się troszczyć, czy dusza zdolna ożywić nowe ciała mogłaby odtworzyć wszystkie możliwe gatunki przez sumę różnych kombinacji”*. Te kwestie ze względu na ich naturę pozostaną nierozstrzygnięte na wieki. Trzeba przyznać, że nie mamy na ten temat żadnego światła, gdyż nie wiemy nic poza tym, czego uczą nas zmysły, które w tym momencie nas opuszczają; w konsekwencji nie winniśmy pozwolić sobie na formowanie na ten temat żadnych hipotez. Mądry człowiek stawia problemy, głupiec i ignorant je pochopnie rozstrzygają, jednak dla filozofii trudność pozostaje. Podporządkujmy się więc ignorancji i pozwólmy szemrać naszej próżności. Oto co mi się wydaje dosyć prawdziwe i zgodne z zasadami ustalonymi wyżej, a mianowicie, że zwierzęta umierając tracą swą bezpośrednią moc odczuwania, a w konsekwencji dusza zmysłowa prawdziwie unicestwia się razem z nimi. Istniała ona tylko dzięki modyfikacjom, których po śmierci już nie ma.

* *Venus physique* [Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1648–1759), *Vénus physique contenant une dissertation sur les animaux et les hommes*, b.m.w. 1745].

Rozdział XIII

O zdolnościach intelektualnych albo o duszy rozumnej

Zdolnościami właściwymi duszy racjonalnej są postrzeżenia intelektualne, wolność, uwaga, refleksja, porządek albo aranżacja idei, badanie, sądzenie.

1. O postrzeżeniach

Postrzeżenia są stosunkami, jakie dusza odkrywa w swoich wrażeniach, które ją poruszają. Wrażenia tworzą stosunki czysto zmysłowe oraz inne, które odkrywamy tylko przez poważne badanie. Kiedy słyszymy jakiś dźwięk, uderzają nas trzy rzeczy: 1) dźwięk, który jest wrażeniem; 2) odległość od nas do przyczyny dźwięku, która jest różna od wrażenia dźwięku, aczkolwiek to wrażenie jest zależnością związaną ze sposobem poruszania nas przez ten dźwięk; w konsekwencji jest to zwykle postrzeżenie, ale postrzeżenie zmysłowe dlatego, że dostarcza nam go proste wrażenie; 3) sposób, w jaki przyczyna stwarza dźwięk poruszając powietrze, które uderzyło w nasze uszy. Jednak tę wiedzę można nabyć tylko przez badania umysłu; owo poznanie ostatniego stopnia nazywamy *postrzeżeniem intelektualnym*, gdyż zwykle wrażenie nie może go dać samo z siebie i trzeba, by nim dysponować, zastanowić się nad nim i je zbadać.

Te postrzeżenia można odkryć jedynie za pomocą wrażeń uważnie badanych; albowiem kiedy widzę kwadrat, nie dostrzegam na pierwszy rzut oka niczego, czego nie widziałyby nawet zwierzęta; natomiast geometra, który wykorzystuje cały swój umysł do odkrycia właściwości tej figury, otrzymuje z wrażenia, jakie ten kwadrat czyni na zmysłach, nieskończoną ilość postrzeżeń intelektualnych, które wymykają się zawsze tym, którzy ograniczając się do odczucia przedmiotu nie widzą dalej, niż sięga ich wzrok. Możemy więc dojść do konkluzji, że ta operacja duszy tak

subtelnej, tak metafizycznej, tak rzadko spotykanej u większości umysłów nie ma innego źródła poza zdolnością do odczuwania, ale odczuwać filozoficznie, to znaczy bardziej uważnie i głęboko.

2. *O wolności*

Wolność jest to zdolność uważnego badania w celu odkrywania prawd, czy też zastanawiania się w celu rozsądnego skłonienia nas do działania, albo jego zaniechania. Ta zdolność przedkłada nam dwie rzeczy do rozważenia. 1. Motywy skłaniające nas do badania albo zastanowienia się, albowiem nie robimy niczego bez jakiegoś wrażenia, które działając na podstawę duszy porusza i determinuje naszą wolę. 2. Wiedzę, którą trzeba zbadać, aby upewnić się o prawdach, których się poszukuje, motywach, które trzeba rozważyć albo ocenić, aby zająć stanowisko.

Jasne jest, że w pierwszym przypadku to wrażenia poprzedzają pierwsze ruchy naszej wolności i predeterminują duszę bez mieszania się jej do deliberacji, gdyż to same wrażenia popychają ją do owej deliberacji. W drugim przypadku chodzi tylko o badanie wrażeń i za pomocą tego uważnego badania możemy znaleźć prawdy, których poszukujemy, i je stwierdzić. Chodzi tu o różne motywy albo różne wrażenia, które nas popychają do działania lub do jego unikania. Jest więc prawdą, że wolność polega także na zdolności do odczuwania.

Nie chcę tymczasem pomijać milczeniem dysputy, która nie została dotąd rozstrzygnięta; badanie, które jest głównym aktem wolności, wymaga woli zdeterminowanej do zajęcia się przedmiotami, które chce się dokładnie poznać i ta stała wola jest znana pod nazwą uwagi, owej matki nauk. Rodzi się więc pytanie, czy ta sama wola nie wymaga istnienia w duszy siły, za pomocą której mogłaby umocnić się i przystosować się sama do przedmiotu jej poszukiwań albo czy motywy, które ją predeterminują, wystarczają dla umocnienia i utrzymania swej uwagi.

*Non nostrum inter vos tantas componere lites*³².

Ponieważ w tej kwestii nie osiągnięto jeszcze zgody, to według wszelkiego prawdopodobieństwa wszelkie racje przytaczane przez obie strony nie zawierają w sobie owego *criterium veritatis*³³, na którym mogą spocząć filozoficzne umysły. Oto dlaczego nie będziemy podejmowali próżnych wysiłków, by zniwelować tak wielkie trudności. Wystarczy dostrzec, że co do uwagi, dusza może działać dzięki własnej mocy, czyli swej siły poruszającej albo aktywności współistniejącej z materią, którą prawie wszyscy filozofowie, jak powiedziano, zaliczali do liczby atrybutów esencjonalnych bytu sensytywnego i w ogóle substancji ciał.

Nie przechodźmy jednak tak lekko nad uwagę. Idee należące do kompetencji nauk są złożone. Poszczególne pojęcia, które tworzą te idee, są burzone przez fale innych idei, które kolejno wypierają poprzednie. Tym sposobem osłabia się i zanika idea, którą chcemy obracać na wszystkie strony, bo wszystkie jej oblicza chcemy poznać i zarejestrować wszystkie jej części w pamięci. Jeśli chcemy ją zatrzymać, to cóż innego możemy zrobić, jak pohamować to szybkie następstwo ciągle nowych idei, których liczba przytłacza i rozprasza duszę aż do pozbawienia jej zdolności myślenia. Chodzi więc tutaj o nałożenie czegoś w rodzaju wędzidła powstrzymującego wyobraźnię i zachowanie *sensorium commune* w tym samym stanie, spowodowanym w nim przez ideę, którą chcemy uchwycić i zbadać; trzeba odwrócić całkowicie działanie wszystkich innych przedmiotów, aby zachować jedynie wrażenie pierwszego przedmiotu, który poruszył duszę i mieć o nim wyraźną, jasną, żywą i długo trwającą ideę; trzeba, żeby wszystkie zdolności duszy jasne i ukierunkowane w stronę jednego punktu, to znaczy myśli uprzywilejowanej, do której mamy przywiązanie, były ślepe na wszystkie inne rzeczy; trzeba, żeby umysł sam uspił

³² Wergiliusz, *Eklogi, czyli Bukoliki*, 3, 108. Nie naszą rzeczą jest rozsądzać tak wielkie wasze spory.

³³ Kryterium prawdy.

ów tumult, który dokonuje się w nas i mimo nas; trzeba wreszcie, żeby uwaga duszy ukierunkowała całe swe siły na jedno postrzeżenie, żeby myślała o nim z przyjemnością i energią, jak gdyby chodziło o zachowanie dobra, które jest jej drogie. Rzeczywiście, jeśli przyczyna idei, którą się zajmujemy, nie przeważa w znacznym stopniu nad wszystkimi innymi ideami, to wejdą one z zewnątrz do mózgu; niezależnie od nich wewnątrz mózgu powstaną inne idee, które pozostawiają szkodliwe dla naszych badań ślady zmieniające ich kierunek i zmuszające je do odwrotu. Uwaga jest kluczem, który może otworzyć, by tak rzec, jedyną część substancji mózgu, gdzie przebywa idea, którą chcemy sobie odtworzyć. Jeśli wówczas włókna mózgu skrajnie napięte położą barierę, która przerwie wszelkie kontakty między wybranym przedmiotem, a wszystkimi nieproszo- nymi ideami starającymi się go zmać, to wyniknie z tego najbardziej jasne i najbardziej przejryste postrzeżenie, jakie tylko jest możliwe.

Myślimy tylko o jednej rzeczy w tym samym czasie; inna idea kroczy za pierwszą z szybkością, której nie można określić, ale która może być różna dla różnych przedmiotów. Nowa idea, która jawi się przed duszą, jest przez nią postrzegana, jeśli przychodzi na miejsce tej, która już odeszła; inaczej dusza jej nie dostrzeże. Wszystkie nasze myśli wyrażane są przez słowa, a umysł nie myśli o dwóch rzeczach naraz, tak samo jak język nie wymawia dwóch słów jednocześnie. Skąd bierze się więc bystrość tych ludzi, którzy rozwiązują tak szybko najbardziej złożone problemy? Bierze się z łatwości, z jaką ich pamięć zatrzymuje jako prawdziwe twierdzenie najbliższe temu, które formułuje problem. Dlatego podczas gdy myślą na przykład o jedenastym twierdzeniu, to nie troszczą się o prawdziwość dziesiątego; uważają za aksjomaty wszystkie rzeczy poprzedzające, udowodnione wcześniej, których jasny zbiór mają w głowie. Tak więc bystry lekarz widzi w mgnieniu oka wszystkie przyczyny choroby i to co trzeba zrobić, aby ją przezwyciężyć.

Pozostaje nam tylko pomówić o refleksji, medytacji i są- dzeniu.

3. *O refleksji*

Refleksja jest zdolnością duszy, która przywołuje i gromadzi wszystkie wiadomości konieczne dla odkrycia prawd, których poszukuje i których potrzebuje, by zastanawiać się – lub je oceniać – nad motywami mającymi ją skłonić do działania lub niedziałania. Dusza przy tym badaniu kieruje się związkami istniejącymi między ideami, które dostarczają jej swego rodzaju nici przewodniej, żeby mogła sobie przypomnieć wiedzę, którą chce zebrać w celu jej dalszego zbadania i podjęcia decyzji. W ten sposób idea, która jest w danej chwili przejęta i wrażenie, które ją zajmuje, wiedzą ją po trochu i niedostrzegalnie, jak gdyby za rękę, do wszystkich innych mających z nią jakiś związek. Od wiedzy ogólnej przechodzi w ten sposób łatwo do gatunków, a od gatunków schodzi do szczegółów, podobnie jak może przejść od rezultatów do przyczyny, a od tej przyczyny do właściwości, od właściwości zaś do bytu. Tak więc to zawsze uwaga prowadzi ją do wrażeń, a te, którymi jest aktualnie zajęta, prowadzą ją do innych na zasadzie związku, jaki wszystkie nasze idee mają między sobą. Taka jest nić, którą natura użycza duszy, aby ją przeprowadzić przez labirynt swoich myśli i żeby pomóc jej rozwikłać chaos materii oraz idei, w której jest zanurzona.

4. *O porządkowaniu idei*

Zanim zdefiniuję medytację, powiem parę słów o porządkowaniu idei. Ponieważ mają one między sobą różne stosunki, dusza nie zawsze idzie prostą drogą w swoich badaniach. Tymczasem kiedy dojdzie, chociaż przez wiele zakrętów, do przypomnienia sobie wiadomości, które chciała zebrać, dostrzeże między nimi stosunki, które mogą ją prowadzić przez ścieżki już oświetlone i najkrótsze. Zatrzymuje się ona na tym następstwie stosunków, aby odnaleźć i zbadać te wiadomości z większym ładem i łatwością.

Tak oto jesteśmy w większym jeszcze prawie, by wnioskować, że dusza racjonalna nie działa, tak jak zmysło-

wa, nawet kiedy rozmyśla i pracuje nad uporządkowaniem idei.

5. *O medytacji albo o badaniu*

Kiedy dusza jest zdeterminowana, by czynić jakieś badania, gdy już zebrała niezbędne dla niej wiadomości; kiedy je ułożyła przed sobą i uporządkowała, zaczyna poważnie je rozpatrywać wzrokiem skoncentrowanym na swym przedmiocie, by nie utracić nic z jego widoku, by odkryć wszystkie postrzeżenia, które się wymykają, kiedy ma się tylko ich przelotne wrażenia; i to właśnie owo badanie czyni duszę sposobną do sądzenia i upewnienia się co do prawd, które tropi, albo też do odczuwania wagi motywów, które winny ją skłonić do decyzji względem stanowiska, jakie winna przyjąć.

Nie ma potrzeby podkreślać, że ta operacja duszy zależy także w całości od zdolności zmysłowej, gdyż badać, to znaczy czuć dokładniej i wyraźniej, aby odkryć we wrażeniach postrzeżenia, które mogły tylko lekko musnąć duszę, jeśli nie byliśmy wystarczająco uważni we wszystkich innych przypadkach, kiedy na nas wpływały.

6. *O sądzeniu*

Większość ludzi sądzi o wszystkim, a co na jedno wychodzi, sądzi źle. Czy dzieje się to z winy idei prostych, które są pojęciami pojedynczymi, odizolowanymi? Nie. Nikt nie miesza idei niebieskości i czerwoności; mylimy się jednak przy ideach złożonych, których istota zależy od połączenia wielu idei prostych. Nie oczekuje się, że osiągniemy postrzeżenie³⁴ wszystkich pojęć należących do dwóch idei złożonych; do tego trzeba cierpliwości i skromności, a więc atrybutów, których brak każe się rumienić ludzkiej pysze i lenistwu. Jeżeli jednak pojęcie idei A zgadza się z pojęciem idei B, to sądzi się często, że A i B są tożsame,

³⁴ W oryginale *perception*.

a dzieje się to z niedostrzegania, że pierwsze pojęcie stanowi tylko część idei, w której zawarte są inne pojęcia pozostające w sprzeczności z tą konkluzją. Nawet wola nas bardzo oszukuje. Połączyliśmy dwie idee przez uczucie miłości lub nienawiści; łączymy je, aczkolwiek są różne i sądzimy o ideach, które zostały przedstawione naszej uwadze, nie ze względu na nie same, ale wedle tych idei, z którymi my je związaliśmy, a które nie są pojęciami *składowymi* idei, która podlega sądzeniu, ale pojęciami przypadkowymi i obcymi samej tej idei. Rozgrzesza się jedno i potępia inne wedle uczucia, któremu podlegamy. Mylimy się również przez tę ułomność woli i asocjacji, kiedy życzymy sobie, zanim zaczniemy osądzać, aby jakaś idea zgadzała się lub nie zgadzała z inną; stąd rodzi się skłonność do jakiejś szkoły albo hipotezy, która nie doprowadzi nas nigdy do poznania prawdy.

Ponieważ sądzenie jest kombinowaniem idei, rozumowanie jest porównywaniem sądów. Aby coś było uzasadnione, trzeba mieć dwie idee jasne albo postrzeżenie dokładne dwóch rzeczy; trzeba również widzieć trzecią ideę, by ją z nimi porównać, a oczywistość przymusi nas do pozytywnego albo negatywnego wywodu o odpowiedności i nieodpowiedności tych idei. To dzieje się w mgnieniu oka, kiedy widzi się jasno, to znaczy, kiedy dysponuje się przenikliwością, zdolnością do rozróżniania i pamięcią.

Głupcy rozumują źle; tak słabo władają pamięcią, że nie przypominają sobie idei, którą przed chwilą spostrzegli; albo też jeśli udało im się osądzić podobieństwo swych idei, to szybko tracą z oczu ten sąd, kiedy przyjdzie im zestawić go z trzecią ideą, która byłaby słuszną konsekwencją dwóch pierwszych. Głupcy wypowiadają bez związku swe idee, a mówiąc właściwie śpią. W tym sensie głupcy są odmianą szaleńców. Nie zgadzają się, że są *ignorantami*, gdyż ich rozum sprowadza się do miłości własnej będącej jakże zrozumiałym odszkodowaniem ze strony natury.

Z naszej teorii wynika, że kiedy dusza dostrzega jasno i wyraźnie przedmiot, jest ona zmuszona zgodzić się z prawdami, które żywo ją uderzają; tej pasywnej zgodzie

daliśmy nazwę sądzenia. Mówię *pasywnej*, by pokazać, że nie wynika ona z działania woli, jak mówi Descartes. Kiedy dusza odkrywa z tą samą jasnością pożytki przeważające w motywach, które winny nas skłonić do działania, czy też zaniechania, jasne jest, że ta decyzja jest ciągle tylko sądem tej samej natury jak i sąd, który ona czyni, kiedy koczy się przed prawdą za sprawą oczywistości towarzyszącej swoim wrażeniom.

Nie znamy jeszcze tego, co się dzieje w ciele ludzkim, aby dusza mogła sprawować swoją zdolność sądzenia, rozumowania, spostrzegania, odczuwania. Stan umysłu zmienia się bez przerwy, a tchnienia czynią w nim zawsze nowe ślady, które z konieczności dają nowe idee i powodują występowanie w duszy nieustannej i szybkiej sukcesji różnych operacji. By nie mieć żadnych idei wystarczy, aby kanaliki, przez które przepływają duchy, były całkowicie zatkałe pod wpływem bardzo głębokiego snu. Gdy włókienka mózgu podnoszą się z ich omdlenia, tchnienia przebijają się przez drogi otwarte, a idee, które są nieodłączne od tchnień, kroczą i galopują z nimi. *Wszystkie myśli, jak zauważa mądrze Crousaz³⁵, rodzą się jedne z drugich; myśli (albo raczej dusza, której myślenie jest tylko przypadłością) różnicuje się i przechodzi przez różne stany; a wedle różnorodności swoich stanów i swoich sposobów bycia albo myślenia, dochodzi do poznania czasem jednej rzeczy, czasem innej. Czuje się ona sobą, jest dla siebie swym przedmiotem bezpośrednio, a czując się takową, wyobraża sobie rzeczy różne od siebie.* Niechaj na tę mądrą refleksję odpowiedzą ci, którzy wierzą, że idee różnią się od myśli; że dusza podobna wzrokowi ma swoje oczy i przedmioty – słowem, że wszystkie różnorodne kontemplacje duszy nie są różnymi sposobami odczuwania samej siebie.

³⁵ Jean Pierre de Crousaz (1663–1748) szwajcarski matematyk i filozof, autor *Logique*, Amsterdam 1695; *Traité de beau*, Amsterdam 1715, *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*, La Haye 1733. W *Logice* Crousaz krytykuje Wolffa, co odpowiadało stanowisku La Mettriego wobec tego filozofa.

Rozdział XIV

O tym, że tylko wiara może umocnić nasze przekonanie o naturze duszy rozumnej

Wykazano, że dusza racjonalna ma funkcje bardziej rozległe od duszy zmysłowej, ograniczonej do wiedzy, jaką może osiągnąć również u zwierząt, gdzie jest wyłącznie zredukowana do postrzeżeń zmysłowych i do determinacji machinalnych, to znaczy, że nie przeprowadza rozważań, które ze spostrzeżeń wynikają. Dusza racjonalna może rzeczywiście wznosić się do postrzeżeń albo idei intelektualnych, aczkolwiek mało korzysta z tej szlachetnej prerogatywy u większości ludzi. Niewielu (wyznaję to z bólem), otóż niewielu wykracza poza świat zmysłowy, gdyż w nim znajduje wszystkie swoje dobra, wszystkie swoje przyjemności cielesne i nie odczuwa przyjemności filozoficznych, nawet szczęścia, którego zaznajemy w miarę, jak się przywiązujemy do poszukiwania prawdy; albowiem studiowanie daje więcej niż *pobożność*, gdyż nie tylko *chroni przed nudą*, ale dostarcza jeszcze często tego rodzaju rozkoszy albo raczej wewnętrznego zadowolenia, które nazwałem doznaniem ducha, a to niewątpliwie schlebia bardzo miłości własnej.

Czy po tym wszystkim, co powiedzieliśmy wyżej, jest więc czymś zaskakującym, że świat abstrakcyjny, intelektualny, gdzie nie wolno mieć poglądu, który nie byłby badany przez surowych cenzorów; czyż jest zaskakujące – powiadam – że ten świat jest prawie tak pusty, tak opustoszały, jak świat słynnego założyciela szkoły kartezjańskiej, gdyż jest on zamieszkały jedynie przez małą liczbę mędrców, to znaczy ludzi, którzy myślą (albowiem to oni reprezentują prawdziwą mądrość, a reszta jest przesądem)? A czymże jest myślenie, jeśli nie spędzaniem życia przy uprawie ziemi niewdzięcznej, która wydaje plon jedynie za cenę trosk i trudów. W efekcie czyż na sto osób znajdują się choćby dwie, dla których studia i rozmyślenia miałyby jakiś wdzięk? Z jakiej strony świat intelektualny, o którym mówię, pokazuje się innym ludziom, którzy znają

cały pożytek swych zmysłów za wyjątkiem zmysłu głównego, jakim jest umysł? Bez trudu można sądzić, że pojawia się im w oddali jako kraj idealny, którego owoce są czystym zmyśleniem.

To w konsekwencji tej wyższości duszy ludzkiej nad zwierzęcą starożytni nazwali ją racjonalną. Jednak byli oni bardzo wrażliwi na badanie, czy te zdolności nie pochodzą od zdolności ciała, które są jeszcze bardziej doskonałe w człowieku. Zauważyli najpierw, że nie wszyscy ludzie (a przynajmniej większość z nich), dysponują jednakowym stopniem, jednakową rozległością inteligencji, a szukając przyczyn takowej różnicy uznali, że mogła ona zależeć tylko od organizacji cielesnej, doskonalszej u jednych niż u drugich, a nie od samej natury ich duszy. Bardzo proste obserwacje utwierdziły ich w tym poglądzie. Zobaczyli, że przyczyny, które mogą powodować zakłócenia organów, mącą, zniekształcają umysł i mogą uczynić imbecylem człowieka światowego, odznaczającego się największą inteligencją i mądrością.

Stąd stwierdzili dość jasno, że perfekcja umysłu polega na doskonałości uzdolnień organicznych ciała ludzkiego; a jeżeli ich dowody nie zostały do tej pory solidnie odrzucone, to świadczy, że oparte są na faktach; bo czemuż to służą w rzeczywistości wszystkie rozumowania przeciw niezaprzeczalnym doświadczeniom i codziennym obserwacjom?

Trzeba jednak wiedzieć, że niektórzy z nich uważali naszą duszę nie tylko za *substancję duchową*, gdyż u nich to określenie oznaczało jedynie materię rzadką, aktywną, o niedostrzegalnej subtelności, a nawet uważali ją jak gdyby za niematerialną, gdyż odróżniali w substancji ciał, jak to wielokrotnie już powtarzano, część poruszana, to znaczy tę, którą uważali po prostu za ruchomą i dawali jej nazwę materii wraz z formami aktywnymi i zmysłowymi tych substancji. Tak więc nie ozdabiano kiedyś duszy epitetami *duchowej i niematerialnej*, gdyż uważano ją za formę albo za zdolność aktywną i wrażliwą doskonale rozwiniętą i nawet wyniesioną na najwyższy punkt przenikliwości u człowieka. Można wyjaśnić na podstawie tego, co powiedziałem,

prawdziwą genezę metafizyki słusznie pozbawionej swego chimerycznego szlachectwa.

Wielu chciało się wyróżnić utrzymując, że dusza racjonalna i zmysłowa tworzą dwie dusze o naturze rzeczywiście różnej i że należało pilnować się, aby ich ze sobą nie pomieszać. Ponieważ jednak dowiedziono, że dusza nie może sądzić inaczej niż na podstawie wrażeń, idea tych filozofów zdawała się nasuwać jawną sprzeczność, która oburzyła prawie wszystkie umysły wolne od przesądów. Również my często wykazywaliśmy, że wszystkie operacje duszy zostają całkowicie zahamowane, kiedy jej odczuwanie ustaje, jak to bywa we wszystkich chorobach mózgu, które blokują i niszczą wszelką komunikację idei między tym narządem a organami zmysłowymi. Tym sposobem, im usilniej badamy wszystkie zdolności intelektualne same w sobie, tym bardziej stajemy się przeświadczeni, że wszystkie one są zawarte w zdolności odczuwania, od której zależą tak istotnie, że bez niej dusza nie sprawowałaby nigdy żadnej ze swoich funkcji.

W końcu niektórzy filozofowie myśleli, że dusza nie jest ani materią ani ciałem, gdyż rozważając materię abstrakcyjnie pojmowali ją jako obdarzoną tylko własnościami pasywnymi i mechanicznymi; uważali również, że ciała obleczone są w formy zmysłowe, których własności mogą uczynić materię wrażliwą. Otóż skoro właśnie filozofowie ustalili znaczenie terminów, a wiara chcąc być zrozumiała dla ludzi musiała posłużyć się z konieczności językiem ludzkim, wynikło stąd, być może, nadużycie sensu polegające na tym, że wiara odróżniła duszę od materii i od ciała, w którym ona mieszka. Czy z tego, że dawni metafizycy dowiedli, iż dusza jest substancją aktywną i wrażliwą i że wszelka substancja jest sama w sobie niezniszczalna – czyż stąd nie wynika w sposób naturalny domysł, że to religia w konsekwencji ogłosiła, jakoby dusza była nieśmiertelna?

Oto jak można pogodzić, moim zdaniem, objawienie z filozofią, aczkolwiek ta kończy się w tym miejscu, w którym objawienie się zaczyna. To do samych świateł wiary należy ustalenie naszych idei o niewytłumaczalnym pochodzeniu zła; to do niej należy rozwinięcie problemu tego co spra-

wiedliwe i niesprawiedliwe, wyłożenie nam natury wolności i wszystkich nadprzyrodzonych sił, które warunkują korzystanie z niej. Wreszcie skoro teologowie mają duszę wyższą od duszy filozofa, niech nam powiedzą i dadzą, jeśli mogą, wyobrażenie tego, co pojmują oni tak dobrze, a zwłaszcza istotę duszy i jej stan po śmierci. Albowiem nie tylko zdrowa i racjonalna filozofia wyznaje szczerze, że nie zna tego bytu nieporównanego, którego ozdabia się pięknym imieniem duszy i boskimi atrybutami, a to właśnie ciało zdaje się myśleć*; lecz ona zawsze ganiła filozofów, którzy ośmielili się twierdzić coś pozytywnego o istocie duszy, przypominając w tym mądre Akademie**, które uznając jedynie fakty w fizyce nie przyswajają sobie ani systemów, ani rozumowań członków, którzy wchodzą w jej skład.

Przyznaję jeszcze raz, że daremnie próbuję pojąć w materii części najbardziej rozproszone, najbardziej subtelne, słowem najdoskonalszą organizację. To nie ułatwia mi lepszego zrozumienia faktu, że materia może myśleć.

Jednak, po pierwsze, materia porusza się sama; proszę tych filozofów, którym się zdaje, że asystowali przy stworzeniu świata, niech mi wyjaśnią ten ruch, jeśli go pojmują. Po drugie, spójrzmy na ciało organiczne. Iloma odczuciami przesycone jest to ciało i jak trudno dostrzec przyczynę, która te odczucia wytworzyła. Po trzecie, czy łatwiej jest wyrobić sobie takie pojęcie substancji, która nie będąc materią nie byłaby dziełem natury ani sztuki; której żadnym sposobem nie można by uczynić wrażliwą – substancji, która nie zna samej siebie, która uczy się i zapomina myśleć w ważnych okresach życia?

* Jestem ciałem i myślę (Volt. *Lett. Phil. sur l'Âme*); [Voltaire, *Lettres philosophiques (Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*; Warszawa 1952). List *Sur l'âme (O duszy)*. La Mettrie pomylił się, bo w tym dziele nie znajdziemy listu o duszy. Jest natomiast rozdział VI – O duszy w *Elementach filozofii Newtona*, Warszawa 1956, s. 37–45]. Zobaczcie, jak on sobie kpi przyjemnie z rozumowania, które uprawia się w szkołach, aby dowieść, że materia (której się nie zna) nie może myśleć.

* Zob. *Préface* [Wstęp], którym Fontenelle poprzedził *Mémoires de l'Académie des Sciences* [Paris 1703].

Jeśli wolno mi przebiec pokrótce te okresy, to czy nie widzimy, że dzieci są rodzajem ptaków, które nie przyswajają sobie wiele słów, a zarazem pojęć, gdyż ich mózg jest miękki. Ich sądzenie wlecze się wolnym krokiem za pamięcią; trzeba, żeby idee powstawały i utrwały się w mózgu, zanim będzie można je uporządkować i łączyć. Mamy rozum, mamy umysł; rozwija się on przez kontakty z tymi, którzy go mają, upiększa się przez wymianę idei i wiedzy z bliskimi. Kiedy mija młodość, przyswajanie sobie języków i nauk idzie opornie, gdyż włókna niezbyt elastyczne nie mają zdolności szybkiego pozyskiwania, jak również przechowywania idei nabytych. Starzec, *laudator temporis acti*³⁶, jest niewolnikiem przesądów, które wraz z nim skostniały. Naczynka zbliżają się do siebie pustymi ściankami albo tworzą jedno ciało z wyschniętym płynem; wszystko łącznie z sercem i mózgiem wapnieje z czasem; tchnienia z trudem podlegają filtracji w mózgu i w mózdzku. Komory serca mają już tylko słabe ruchy tłoczące; brak krwi i ruchu, to brak krewnych i przyjaciół, których nie rozpoznajemy, brak samego siebie, bo nie wiemy o naszym istnieniu. Taki jest wiek starczego uwiądu, wtórne dzieciństwo, druga wegetacja człowieka, który kończy tak jak zaczynał. Czyż trzeba w związku z tym być mizantropem i gardzić życiem? Nie; jeśli czucie daje przyjemność, to nie ma większego dobra niż życie; jeśli potrafiliśmy z niego korzystać, to cokolwiek by powiedziano, cokolwiek by pisali poeci*, to *warto było urodzić się, żyć i umrzeć*.

Pokazałem wam, że tylko zdolność odczuwania kształtuje wszystkie zdolności intelektualne; czyni ona wszystko zarówno u człowieka, jak i zwierzęcia; przez nią wreszcie wszystko się wyjaśnia. Dlaczego więc szukać odwołując się do bytu wyimaginowanego, bardziej dystyngowanego racji waszej wyższości nad wszystkim co oddycha? Czy macie jakąś potrzebę substancji mającej wyższe pochodzenie?

³⁶ Chwalca dawnych czasów. Horacy, *Sztuka poetycka*, w. 173.

* Rousseau, *Miroir de la vie* [Jean-Baptiste Rousseau (1670–1741) *Zwierciadło życia*].

Czy jest zbyt poniżające dla waszej miłości własnej, że macie tak wielki umysł i tak wiele światła nie znając ich źródła? Nie. Tak jak kobiety są próżne na punkcie swego piękna, tak też pycha mędrka będzie odbierana jako wstrętne przez społeczeństwo; może nawet filozofowie nie będą czuć się nigdy wystarczająco filozofami, aby uniknąć tej uniwersalnej pułapki. Zresztą proszę zwrócić uwagę, że piszę tu o naturalnej historii ciał ożywionych, a w tym, co nie dotyczy w niczym tej strony fizycznej, filozofowie chrześcijańskiemu wystarczy – jak mi się wydaje – podporządkować się światłom Objawienia, i zrezygnować chętnie ze wszystkich dociekań, a pokocha wspólne dla wszystkich wiernych zasoby duchowe. Tak, niewątpliwie, to winno wystarczyć, a w konsekwencji nic nie może przeszkodzić, aby posunąć dalej nasze badania fizyczne i potwierdzić tę teorię odczuć zmysłowych przez fakty niepodważalne.

Rozdział XV

Przypadki potwierdzające, że wszystkie idee pochodzą ze zmysłów

Przypadek I O głuchoniemym z Chartres

„Młody człowiek, syn rzemieślnika, głuchy i niemy od urodzenia, zaczął nagle mówić ku wielkiemu zdziwieniu całego miasta. Dowiedziano się od niego, że jakieś trzy lub cztery miesiące wcześniej usłyszał dźwięk dzwonów i był niezmiernie zaskoczony tym odczuciem zmysłowym dla niego nowym i nieznanym. Następnie z lewego ucha wypłynęło mu coś w rodzaju wody, ale zaczął doskonale słyszeć na oba ucha. Przez trzy lub cztery miesiące słyszał nic nie mówiąc i przyzwyczał się do powtarzania po cichu słów, które słyszał, wprawiał się w wymowie i rozumieniu idei związanych ze słowami. Wreszcie uznał, że jest w stanie przerwać ciszę i oświadczył, że mówi, aczkolwiek czynił to jeszcze nieudolnie. Natychmiast wprawni

teologowie zaczęli go pytać o jego stan wcześniejszy, a ich główne pytania dotyczyły Boga, duszy, dobrych lub złych czynów. Nie zdawał się myśłami sięgać tak daleko. Aczkolwiek urodził się w rodzinie katolickiej, uczęszczał na msze, nauczył się żegnać i klękać w postawie modlącego, to nie miał nigdy takiego zamiaru, ani też nie wiedział, co wiąże się u innych z tymi pozami. Nie wiedział dokładnie, czym jest śmierć i nigdy o tym nie myślał. Wiódł życie czysto zwierzęce, zajęte przedmiotami zmysłowymi i realnymi mając tylko odrobinę idei uzyskanych dzięki oczom. Nie wyciągnął nawet z porównania tych idei wszystkiego, co można było wyciągnąć. To nie dlatego, że nie miał naturalnego umysłu*, ale umysł pozbawiony kontaktów z innymi jest tak mało wprawiony i tak mało wyćwiczony, że myśli tylko wtedy, gdy zmusza go do tego konieczność zewnętrzna. Największym źródłem** idei człowieka jest kontakt z innymi ludźmi”.

Ta historia znana w całym mieście Chartres została opublikowana w *Historii Akademii Nauk****.

Przypadek II *O człowieku pozbawionym idei moralnych*

Od piętnastu lat żyje w Pałacu Contich tokarz, który nie ma w sobie nic z głuchego poza umysłem. Opowiada, że był w ogrodzie, kiedy go zapytano, czy był na mszy. Nie ma on żadnej nabytej idei Boga, a kiedy ktoś chce się od niego dowiedzieć, czy wierzy w Boga, ten łajdak odpowiada, że nie wierzy i że Boga nie ma wcale. Fakt ten uchodzi w Pałacu za powtórzenie przypadku z Chartres, do którego go z tej racji dołączyłem.

* Lub raczej zdolności do jego posiadania.

** Całym źródłem. Pan [Bernard]de F.[ontenelle] tak twierdzi nie myśląc o tym, kiedy mówi, że ten głuchy miał tylko idee otrzymywane za pomocą oczu, gdyż wynika stąd, że głuchy nie miał żadnych idei.

*** 1703, s. 19 *Historii [Histoire du renouvellement de l'Académie royale des Sciences]*.

Przypadek III *O ślepcu Cheseldena*

Chcąc widzieć trzeba, żeby oczy były, by tak rzec, przystosowane. Jeśli jednak części wewnętrzne tego godnego podziwu organu nie znajdują się w normalnym położeniu, widzi się bardzo mętnie. Pan de Voltaire w *Elementach filozofii Newtona*, rozdział szósty³⁷ podaje, że ślepy od urodzenia mający czternaście lat, któremu Cheselden usunął kataraktę, zobaczył bezpośrednio po tej operacji tylko barwne światło, nie mogąc jednak odróżnić kuli od sześcianu i nie miał żadnej idei rozciągłości, odległości figury itd. Sądzę, że: 1) z braku właściwego położenia części oczu, widzenie musiało być niewyraźne (aby wróciło do normy, zdeformowana soczewka musiałaby mieć czas, by się rozpuścić, gdyż nie jest niezbędna do widzenia); 2) jeśli widzi światło i kolory, w konsekwencji widzi przestrzeń; 3) ślepcy mają dotyk subtelny, bo jeden zmysł korzysta zawsze z braku innego: wiązki nerwowe nie pionowe jak w całym ciele, ale równoległe i wydłużone aż do koniuszków palców jak gdyby dla lepszego badania przedmiotu – te wiązki, powiadam, które są organem dotyku, są wyjątkowo wrażliwe u ślepców, którzy w konsekwencji wyrabiają sobie łatwo pojęcie figur, odległości itd. właśnie przez dotyk. Otóż jeśli kulę uważnie zbadaną przez dotyk, jasno wyobrażoną i pojętą, przedstawimy otwartym oczom, to będzie ona odpowiadała wyobrażeniu jej albo jej idei wyrzytej w mózgu; w konsekwencji dusza będzie musiała odróżnić tę figurę od każdej innej, jeśli organ dioptryczny będzie dysponował wewnętrznym układem koniecznym dla widzenia. Tak więc niemożliwe jest, aby palce doświadczonego anatoma nie rozpoznały z zamkniętymi oczyma poszczególnych kości ciała ludzkiego, nie złożyły ich razem i nie zrobiły z nich szkieletu, tak jak niemożliwe jest, aby świetny muzyk nie ścisnął głośni w dokładnym punkcie, aby wydobyć właściwy ton, o jaki nam chodzi. Idee otrzymywane za pośredni-

³⁷ Zob. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956, s. 101–102.

ctwem oczu odnajdujemy przez dotyk, a idee otrzymywane za pomocą dotyku odnajdujemy patrząc.

Zresztą wszystko to można było przewidzieć jeszcze przed operacją dzięki wypowiedzi Locke'a, s. 97–78 na temat uczonego Molyneux³⁸; oto dlaczego ośmielam się przedłożyć jedno z dwóch; albo nie dano czasu poruszonemu organowi dioptrycznemu na ułożenie się w swoim naturalnym siedlisku; albo w miarę nalegania na nowowidzącego sprowokowano go do powiedzenia tego, co chciano usłyszeć. Ma się bowiem więcej pomysłowości w popieraniu błędu niż w odkrywaniu prawdy. Ci *wytrawni teologowie* przepytujący głuchego z Chartres, spodziewali się znaleźć w naturze człowieka sądy wcześniejsze od pierwszych odczuć zmysłowych. Jednak Bóg, który nie robi niczego niepotrzebnego, nie dał nam żadnej idei pierwotnej, nawet – jak już tyle razy mówiono – idei jej własnych atrybutów; wracając zaś do ślepcy Cheseldena, te sądy byłyby bezużyteczne dla odróżnienia kuli od sześcianu. Należało jedynie dać mu czas na otwarcie oczu i przyjrzenie się złożonemu obrazowi wszechświata. Kiedy otwieram okno, to czyż mogę od razu odróżnić przedmioty? Tak samo palec może wydać się tak *wielki jak dom*, kiedy światło widzimy po raz pierwszy. Zdumiewające w tym wszystkim byłoby tylko to, że człowiek, który widzi rzeczy w tak dużych wymiarach, nie byłby zdolny do żadnego postrzegania wielkości, jak się przekornie powiada.

Przypadek IV *Metoda Ammana służąca nauczaniu głuchych mowy*

Oto metoda, wedle której Amman uczy mówienia w krótkim czasie głuchoniemych od urodzenia*. 1. Uczeń dotyka

³⁸ John Locke podejmuje „problem Molyneux” w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 1, s. 181–182. Pierwsze wydanie angielskie ukazało się w 1690 roku. La Mettrie korzystał z przekładu francuskiego, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Amsterdam 1729, s. 97–98.

* Kto jest głuchy od dzieciństwa, zanim nauczy się mówić, czytać i pisać, staje się powoli niemową; sprawdziłem to obserwując dwie głuchonieme siostry, które widziałem w Fort Louis.

gardła mówiącego nauczyciela, aby nabyć przez dotyk idee albo postrzeżenie drgania organów słowa. 2. Bada w ten sam sposób swoje własne gardło i stara się naśladować te same ruchy, które dotyk pozwolił mu już dostrzec. 3. Oczy zastępują mu uszy (według koncepcji Ammana), to znaczy, że uczniowie obserwują uważnie różne ruchy języka, szczęki, warg kiedy nauczyciel wymawia literę*. 4. Robi te same ruchy przed lustrem i powtarza je aż do doskonałego ich wykonania. 5. Nauczyciel ścisną łagodnie nozdrza ucznia, aby go przyzwyczaić do wypuszczania powietrza tylko przez usta. 6. Pisze literę, którą każe wymówić, żeby uczeń uczył się jej i wymawiał wiele razy osobno.

Głusi nie mówią, jak się sądzi, od razu, skoro tylko dowiedzą się jak to zrobić; inaczej rozmawialibyśmy wszyscy bardzo łatwo w języku obcym, którego uczymy się przez przyzwyczajenie organów do wymawiania; mają oni jednak większą łatwość w mówieniu, dlatego też słuch, jaki Amman wyrabia u głuchych, jest wielką tajemnicą i podstawą jego sztuki. Niewątpliwie w miarę pobudzania wewnętrznej części ich gardła, które podpatrują u nauczyciela, czują dzięki trąbce Eustachiusza drżenie, łechtanie, które pozwala im odróżnić powietrze dźwięczne od bezdźwięcznego i powiadamia ich o tym, że mówią, aczkolwiek jest to głos nieudolny i prymitywny, który można wyrobić sobie przez ćwiczenie i powtarzanie tych samych dźwięków. Oto geneza odczucia zmysłowego, które było im nieznaną; oto wzór fabryki wszystkich naszych idei. Sami uczymy się mówić w miarę imitowania dźwięków innej osoby, porównywania ich z naszymi i znajdowania w końcu podobieństw. Ptaki, o czym była mowa w innym miejscu, mają tę samą zdolność jak my, ten sam związek między dwoma organami, a mianowicie organem mowy i słuchu.

Głuchy wydaje jakiś głos już po pierwszej lekcji Ammana. Wówczas gdy głos tworzy się w krtani, uczymy go trzymać usta otwarte na tyle, ale nie więcej niż trzeba, by wymówić taką lub inną samogłoskę. Ponieważ zaś te lite-

* Zaczynamy od samogłosek.

ry mają dużo wspólnego ze sobą i wymagają ruchów zbyt zróżnicowanych, głusi, a nawet ci, którzy nimi nie są, nie zawsze trzymają usta otwarte dokładnie w niezbędnym punkcie; oto dlaczego mylą się w wymawianiu; trzeba jednak być spolegliwym wobec tych pomyłek i ich nie poprawiać, gdyż próbując powtarzać ten sam błąd (przez nich nieuświadomiony) robią błąd mniejszy i wydają wreszcie dźwięk pożądanym.

Uduchowiona fizjonomia, młody wiek*, organy mowy dobrze przystosowane, oto czego Amman wymaga od swojego ucznia. Woli też zimę od innych pór, gdyż powietrze skondensowane przez zimno czyni słowo głuchych lepiej słyszane przez nich samych. Nasz mózg jest początkowo nieforemną masą pozbawioną idei; ma tylko zdolność ich posiadania, a otrzymuje je przez nauczanie z możliwością ich wiązania i łączenia razem. To nauczanie polega na czystym mechanizmie, na oddziaływaniu słowa jednej osoby na słuch drugiej, która wydaje te same dźwięki i uczy się idei arbitralnych przywiązanych do tych dźwięków; albo też zważywszy, że chodzi o naszych głuchych, na wpływie powietrza i dźwięków, które każe się powtarzać im samym machinalnie – jak to powiedziałem – na ich własny nerw akustyczny, który jest jedną ze strun, że się tak wyrażę, dzięki której dźwięki i idee zostają wyrzeźbione na substancji rdzeniowej mózgu wrzucając tym samym pierwsze nasiona do umysłu i mózgu ucznia.

Amman myli się sądząc, że to brak języczka przeszkadza w mówieniu. Astruc** i inni autorzy*** godni wiary są innego zdania. Trzeba zresztą doskonałej organizacji fizycznej i jak gdyby komunikacji (która uruchamia się w pewnej mierze na najmniejszy sygnał) mózgu z nerwami

* Od ośmiu lat do piętnastu. Młodszy są zbyt swawolni i nie odczuwają pożytku z tych lekcji; organy starszych są przytępione.

** *De Morb. vener* [Jean Astruc, 1684–1766, *De morbis veneris, Lutetiae Parisiorum* 1736].

*** [Kaspar] Bartholin [1655–1738, duński lekarz i anatom], [Guilielmus] Hildanus, Fallope [Gabriele Falloppio, 1523–1562, włoski chirurg i anatom].

organów służących mowie. Bez tych organów, z natury dobrze ukształtowanych, głusi nauczani przez Ammana mogliby pewnego dnia słyszeć mowę innych, ale sami nigdy mówić by nie mogli. Trzeba też organów dobrze przysposobionych, kiedy uczymy mówić zwierzę albo je tresujemy do różnych zadań. Głuchy, a w konsekwencji niemy od urodzenia, może nauczyć się czytać i wymawiać dużą liczbę słów w ciągu dwóch miesięcy. Amman pisze o jednym, który umiał czytać i recytować z pamięci *Ojciec nasz* po 15 dniach. Mówi też o innym dziecku, które przez miesiąc nauczyło się dobrze wymawiać litery i czytać, i względnie dobrze pisać; znało nawet dość dobrze ortografię. Najkrótszym sposobem nauczania głuchych, jak również przyswajania sobie przez nich najłatwiej idei słów, jest polecenie im „zszywania” albo łączenia razem liter (które rozumieją na swój sposób i które powtarzają bardzo dokładnie) w myśli, słowami i na papierze. Trudność kombinacji winna być proporcjonalna do pojętności ucznia; miesza się ze sobą samogłoski i spółgłoski, stawiając je to wcześniej, to później; z początku nie należy zbyt szybko się spieszyć, bo to raczej wprowadziłoby opóźnienie. Rodzące się idee dwóch albo trzech liter można tylko zaciemnić przez wprowadzenie większej ich liczby; umysł powróciłby do pierwotnego chaosu.

Po samogłoskach przechodzimy do spółgłosek i do liter najłatwiejszych spośród tych drugich, a wreszcie do ich najłatwiejszych kombinacji; kiedy już potrafi się wymówić wszystkie litery, umie się czytać.

Litery M oddzielonej od E niemego, które jest z nią związane w wymowie, uczy się za pomocą ręki, którą głuchy przytyka do gardła oraz przez wysięk, jaki czyni, aby zamknąć usta w czasie mówienia.

Literę N wymawia się obserwując w lustrze położenie języka i skierowując wolną rękę w stronę nosa nauczyciela, drugą zaś przykładając do ust, by czuć drżenie krtani i wychodzenie dźwięcznego powietrza z nozdrzy.

Głusi uczą się litery L dotykając językiem do górnych zębów zarówno siekaczy, jak i kłów oraz do części podnie-

bienia sąsiadującej z tymi zębami; po tej czynności dajemy im znak ręką, aby wydali dźwięk przez usta.

W literze R dźwięk podnosi się, w pewien sposób podskakuje i urywa się. Trzeba czasu, aby nabyć koniecznej giętkości i ruchliwości dla jej wymówienia. Tymczasem zaczynam, powiada autor, od położenia ręki głuchego na moich ustach, aby dotknął w pewnym sensie mojego sposobu wymawiania i dostrzegł, jak ten dźwięk jest modyfikowany; w tym samym czasie winien patrzeć w lustro, by zobaczyć drżenie i falowanie języka.

Również w lustrze naucza się, jak uczynić język wypukłym tak jak należy, aby wymówić razem głoskę SZ, a zwłaszcza zbadać ręką, jak powietrze wychodzi z ust.

Przy wymowie K, T, P zwracamy uwagę na ruchy ust i języka nauczyciela i badamy ciągle palcami ruch gardła.

X wymawia się jak KS. Trzeba więc umieć łączyć dwie spółgłoski proste, zanim przejdziemy do spółgłosek podwójnych. Wszyscy głusi wymawiają dosyć łatwo spółgłoski proste, a zwłaszcza literę H. Są one dźwiękiem niemym albo mało dźwięcznym, który zamykając albo otwierając swe przejścia, wychodzi sukcesywnie albo od razu.

Kiedy uczeń potrafi wymówić oddzielnie każdą literę alfabetu, trzeba, żeby się przyzwyczaił do wymawiania spółgłoski otwierając szeroko usta, ażeby wargi i zęby nie przeszkadzały oglądaniu w lustrze ruchów języka. Następnie winien po trochu wprawiać się do ich wymawiania przy różnych sposobach otwierania ust; kiedy wreszcie ta umiejętność zostanie osiągnięta, bierze się dwie lub trzy litery, które próbuje się wymawiać kolejno albo bez przerwy wedle nabytej wprawy.

Uczeń po dokonaniu takiego postępu czyta linijkę książki i powtarza na pamięć te same słowa, po wymówieniu ich przez nauczyciela, którego uważnie cały czas obserwował. W ten sposób początkowo tylko naśladuje przeczytane dźwięki, tak jak gdyby je rozumiał, gdyż ich idea jest w nim świeża i dobrze wyryta.

Amman zauważa, że litery o, u, e, i, o, e, u, e: m, n, ng, p, t, k; ch, k wymawia się przy niemal jednakowej średnicy

otwartych ust. Wszystkie głoski wychodzą z głębi gardła. Dlatego są one trudne do rozróżnienia przez głuchego. Dlatego też wymawia je źle, aż do wyuczenia się wielu słów; jednak ostatecznie faktem jest, że powtarza w miarę upływu czasu i rozumie dobrze mowę innej osoby.

Wybuchowych p, t, k nie wymawia się bez pewnego podniesienia krtani; różnią się one tym od nosowych m, n, ng. Wymowa głoski sz jest dostrzegalna wyraźnie dla oka; jak gdyby czytając głuchy rozumie to, co do niego się mówi; dobrze jest mówić mu prosto w usta, aby spowodować lepsze słyszenie nauczyciela, kiedy słyszał już samego siebie, jak już o tym mówiliśmy; jednak lepiej uczy się go przez wzrok i dotyk. *Aures sunt in oculis*, jak bardzo trafnie mówi autor traktatu *De Loquela*, s. 102³⁹.

A kiedy już uczeń umie w końcu czytać i mówić? Wtedy zaczyna się od uczenia go nazw rzeczy najczęściej używanych, które pokazują się na co dzień, tak jak w nauczaniu wszystkich dzieci; rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, przysłówki, spójniki, deklinacje, koniugacje i poszczególne skróty językowe stosowane w nauczonym języku.

Amman kończy swój mały, ale świetny traktat sztuką poprawiania wszystkich wad języka, ale już nie będę go referował. Ta metoda sytuuje się ponad wszelkimi książeczkami w rodzaju *Bureau typographique i Quadrille des enfants*⁴⁰, dzięki którym głuchy od urodzenia, bliższy zwierzęciu niż dziecku nauczył się już mówić. Uczony mistrz głuchych uczy jednocześnie i w krótkim czasie mówienia, czytania i pisania wedle reguł ortografii, a robi to wszystko, jak widzicie, machinalnie albo przez znaki zmysłowe, które są drogami komunikacyjnymi wszystkich idei. Oto jeden z tych ludzi, których należy żałować, kiedy ich krótkie życie nie jest proporcjonalne do pożytku, jaki przynoszą społeczeństwu.

³⁹ Uszy są w oczach. Johann Conrad Amman (1669–1730), *Surdus loquens*, Amstelodami 1692. *Dissertatio de loquela*, Amstelodami 1700, *De Loquela*, Lugduni Batavorum 1742.

⁴⁰ *Maszyna do nauki pisania, Dziecięcy kadryl*. Nie sposób nie dostrzec ironii La Mettriego w tych zestawieniach.

Rozważania o edukacji

Nic tak nie przypomina uczniów Ammana jak dzieci. Trzeba więc traktować ich mniej więcej w ten sam sposób. Jeśli się chce wywołać zbyt wiele ruchów w mięśniach i zbyt wiele idei albo wrażeń w umyśle głuchych, to zamieszanie wkradnie się do jednych i do drugich. Tak samo pamięć dziecka, jego zdolność poznawcza, która zaczyna dopiero się wykluwać, będą przeciążone zbytnią pracą. Słabość włókien i tchnień wymaga poważnego odpoczynku. Trzeba więc: 1. nie wyprzedzać rozumu, ale korzystać z pierwszego momentu, który go wykazuje, aby ustalić w umyśle sens słów wyuczonych automatycznie. 2. Iść śladami postępów duszy, patrzeć jak rozum się rozwija, słowem obserwować dokładnie, na jakim stopniu zatrzymać, by tak rzec, termometr rodzącego się rozumu dzieci, aby rozszerzać proporcjonalnie do jego sfery stopniowo rozwijanej rozciągłość wiedzy, którą trzeba upiększyć i umocnić; nie kazać przy tym umysłowi, aby pracował za dużo albo za mało. 3. Tak wrażliwe mózgi są jak miękki wosk, na którym odcisnięte wrażenia nie mogą ulec zatarciu nie utraciwszy całej substancji, która im za podkład posłużyła; stąd idee fałszywe, słowa pozbawione sensu, a w następstwie tego przesady, które wymagają przetopienia, do czego niewielu ludzi jest zdolnych, a co w wieku rozedrganych już namiętności staje się prawie niemożliwe. Ci, którzy podjęli się nauczania dziecka, powinni zawsze wpajać tylko idee tak oczywiste, że nic nie byłoby w stanie przyćmić ich jasności. Jednak by tego dokonać, trzeba, żeby oni sami mieli te same idee, co jest rzadkością. Uczymy się tak, jak byliśmy nauczani, a stąd owe nieskończone propagowanie nadużyć i błędów. Przywiązanie do pierwszych idei jest źródłem wszystkich tych chorób umysłu. Nabyliśmy je machinalnie, nie zachowując ostrożności przy przyswajaniu ich sobie, a w konsekwencji tkwimy w przekonaniu, że te pojęcia zrodziły się razem z nami. Słynny *abbé* i mój przyjaciel, metafizyk pierwszej klasy, sądzi, że wszyscy ludzie są urodzonymi muzykami, a to dlatego, że zapomniał melodii, które sobie przyswoił,

kiedy go nimi usypiała jego niańka. Wielu ludzi tkwi w podobnym błędzie; ponieważ wpojono im jednakowe idee, to gdyby mówili wszyscy tylko po francusku, uczyniliby ze swego języka taką samą zjawę jak ze swych idei. W jakiż to chaos, w jakiż labirynt błędów i przesądów pogrąża nas zła edukacja! I jaką szkodę wyrządza się dzieciom pozwalając na roztrząsanie rzeczy, których idei nie mają, albo o których mają idee mętne!

Przypadek V *O dziecku znalezionym wśród niedźwiedzi*

Dziecko w wieku dziesięciu lat zostało znalezione w 1694 roku wśród niedźwiedzi w lasach leżących na pograniczu Litwy i Rosji. Widok jego był straszny; nie posługiwało się ono rozumem ani słowem; jego głos i ono samo nie miało w sobie nic ludzkiego poza zewnętrzną postacią człowieka. Chodziło na rękach i nogach tak jak czworonogi; odłączone od niedźwiedzi zdawało się ich żałować; smutek i niepewność malowały się na jego fizjonomii, kiedy znalazło się w towarzystwie ludzi; można było pomyśleć, że jest to więzień (i za takiego się uważało), który nie pragnął niczego poza ucieczką aż do chwili, gdy nauczył się opierając się o ścianę rękami stanąć wreszcie na nogach tak jak dziecko albo mały kotek. Przyzwyczajwszy się do ludzkiego sposobu odżywiania się, oswoił się wreszcie po długim czasie i zaczął wymawiać parę słów głosem chrapliwym i takim, jak już to opisałem. Kiedy pytano go o jego stan dziki; o okres, kiedy w tym stanie tkwił, nic o tym nie pamiętał, tak jak my nie pamiętamy, co się działo z nami, kiedy leżeliśmy w kołysce.

Connor*, który opowiada tę historię, jaka zdarzyła się w Polsce, kiedy był w Warszawie na dworze Jana Sobieskiego, wówczas zasiadającego na tronie, dorzuca, że sam

* S. 133, 134, 135, *Evang. med.*; [Bernard Connor albo O'Connor (ok. 1666–1698) irlandzki lekarz i filozof, autor *Evangelium medici sive Medicina mystica*, Londini 1697; *History of Poland*, London 1698].

król, wielu senatorów i wielu innych mieszkańców kraju godnych wiary zapewniało go, jako o bezspornym fakcie, w który nikt w Polsce nie wątpi, że dzieci często są karmione przez niedźwiedzie, tak jak kiedyś Remus i Romulus – jak się powiada – przez wilczycę. Nieraz dziecko znajdujące się przed progiem albo w pobliżu żywopłotu, czy też zostawione przez nieroztropność w polu, podczas gdy niedźwiedź wygłodzony poluje w pobliżu, zostaje natychmiast pożarte i rozszarpane na kawałki; jeśli jednak zostało schwytane przez niedźwiedzicę karmiącą, zanosi je ona tam, gdzie są jej małe, służy mu za matkę i karmicielkę tak jak swemu dziecku, które po wielu latach zostaje czasami dostrzeżone i zabrane przez myśliwych.

Conor przytacza podobną przygodę do tej, której był świadkiem, a która zdarzyła się w tym samym miejscu (w Warszawie) w 1669 roku na oczach pana Wandena zwanego Brande de Cleverskerk⁴¹, późniejszego ambasadora w Anglii w 1699 roku. Opisuje ten przypadek, opowiedziany mu przez tegoż ambasadora, w swoim traktacie o rządzie Królestwa Polskiego.

Powiedziałem już, że to biedne dziecko, o którym mówi Connor, nie cieszyło się żadnymi światłami rozumu; dowodem jest fakt, że nie znało nędzy swego stanu i że zamiast szukać kontaktów z ludźmi, unikało ich i nie pragnęło niczego bardziej jak wrócić do swoich niedźwiedzi. Tak więc, jak zauważa trafnie nasz historyk, to dziecko żyło machinalnie i nie myślało więcej od zwierzęcia, tak jak noworodek lub jak człowiek, który śpi, który znajduje się w stanie letargu albo apopleksji.

Przypadek VI *O ludziach dzikich zwanych satyrami*

Ludzie dzicy* dosyć pospolici w Indiach i w Afryce są zwani *Arang-utang* przez Hindusów oraz *Quoias morru*

⁴¹ Jan Pieter van de Brande, Ridder Heer van Cleverskercke.

* Przed dwoma laty na jarmarku świętego Wawrzyńca pokazywano wielką małpę podobną do satyra Tulpiusa.

przez Afrykanów. Nie są ani grubi ani chudzi, ciało mają niemal kwadratowe, członki tak silne i muskularne, że szybko biegają i mają siłę nadzwyczajną. Z przodu nie mają owłosienia w żadnym miejscu; jednak z tyłu mają włos z czarnej szczeciny, która pokrywa całe ich plecy i na nich się jeży. Oblicze tych zwierząt jest podobne do twarzy ludzkiej, ale ich nozdrza są płaskie i zakrzywione, a ich pysk jest pomarszczony i bezzębny.

Uszy nie różnią się od ludzkich, ani ich pierś, gdyż samice satyrów mają bardzo wielkie piersi, a u samców piersi są płaskie jak u mężczyzn. Pępek mają bardzo wgłębiony, a kończyny górne i dolne przypominają ludzkie, tak jak podobne są do siebie dwie krople wody albo dwa jajka.

Ich łokcie zginają się tak jak nasze; mają tę samą liczbę palców, kciuk ukształtowany jest jak u człowieka, łydki nóg i podeszwa stopy, na której opiera się całe ich ciało, są takie jak nasze, kiedy chodzą na nasz sposób, co często się zdarza.

Chcąc się napić chwytają jedną ręką za ucho kubka, a drugą podtrzymują dno, następnie wycierają swe wargi zachowując jak największą czystość. Jeśli są oswojone, to kiedy kładą się do snu, przejawiają dużo uwagi i dbałości, bo posługują się poduszką i nakryciem, którym się opatują z wielką starannością. Siła ich mięśni, krwi i tchnień czyni je dzielnymi i nieustraszonymi jak my sami; taka siła jest swoista zwłaszcza dla samców, tak jak to się zdarza również w naszym gatunku. Często rzucają się z wściekłością na ludzi nawet uzbrojonych, a cóż mówić o kobietach i dziewczętach, wobec których stosują, prawdę mówiąc, łagodniejszą przemoc. Zwierzęta te są najbardziej lubieżne, bezwstydne i skłonne do nierządu cielesnego. Kobiety Indii nie mają ochoty udawać się po raz drugi, by je oglądać w jaskiniach, w których się ukrywają. Są nagie i uprawiają miłość z takim brakiem przesądów jak psy.

Pliniusz, święty Hieronim i inni dali nam, na podstawie źródeł starożytnych, bajeczne opisy tych rozpustnych zwierząt, jak można o tym sądzić porównując je z opisem współczesnym. Zawdzięczamy ten opis Tulpiusowi, leka-

rzowi z Amsterdamu*. Ten autor nie mówi o satyrze, którego widział, jak o zwierzęciu; zajmuje się tylko opisem części jego ciała nie wspominając czy satyr mówi i czy myśli. Jednak to doskonale podobieństwo, które dostrzega między ciałem satyra a ciałem innych ludzi, każe mi wierzyć, że mózg tego rzekomego zwierzęcia jest przygotowany do czucia i myślenia jak u nas. Racje przemawiające za analogią są o wiele silniejsze niż w odniesieniu do zwierząt.

Plutarch pisze o satyrze, którego schwytano podczas snu i zaprowadzono do Sylli; głos tego zwierzęcia przypominał rżenie koni i beczenie kozłów. Ci, którzy od dzieciństwa błąkali się po lasach, nie wydają głosu o wiele bardziej wyraźnego i ludzkiego; nie mają, jak to widzieliśmy w doniesieniu Connora, nie tylko żadnej idei moralnej, ale też pojęcia o stanie, który mógłby uchodzić za sen albo raczej zgodnie z wyrażeniem prowerbialnym za marzenie *à la suisse*, które mogłoby trwać sto lat nie dając nam żadnej idei.

Tymczasem są to ludzie i wszyscy na to się zgodzą. Dlaczego więc satyrowie mieliby być tylko zwierzętami? Mają narządy głosu zbudowane prawidłowo. Łatwo jest ich nauczyć mówić i myśleć tak jak dzikich ludzi; uważam, że trudniej byłoby dać edukację oraz idee głuchym z urodzenia.

Do tego, by człowiek uwierzył, że nie miał nigdy początku, wystarczy z wczesnych lat pozbawić go kontaktu z ludźmi; ponieważ nic nie może go oświecić na temat jego narodzin, uwierzy nie tylko, że nie urodził się, ale również, że nie umrze. Głuchy z Chartres, który widział, jak umierali jego bliscy, nie wiedział, co to jest śmierć, albowiem nie mógł mieć o niej postrzeżenia *bardzo wyraźnego*, jak Pan de F.⁴² to przyznaje, ale nie mógł mieć na ten temat żadnej idei. Dlatego jak mógłby dziki, który nie widział czyjejs

* *Observat. Med.* Wyd. Elzev., ks. III, rozdz. LVI, s. 270 [Nicolas Tulpius, *Observationes medicae*. Wyd. Elzeviera (1641, 1652, 1672). La Mettrie korzystał z wydania *Observationes medicae*, Amstelodami 1739].

⁴² Fontenelle.

śmierci, zwłaszcza kogoś ze swego gatunku, nie uważać się za nieśmiertelnego?

Kiedy człowiek wychodzi ze swojego stanu zwierzęcego i wystarczająco go nauczono, aby zaczął myśleć, to w następstwie tego, że nie myślał wcale w ciągu swego życia dzikiego, wszystkie okoliczności tego stanu stają się dlań utracone; słucha o nich, tak jak my słuchamy o naszym dzieciństwie, które wydałoby się nam prawdziwą bajką, gdybyśmy nie widzieli innych dzieci. Narodziny i śmierć wydałyby się nam jednakowymi chimerami, gdyby nie ci, których urodziny i śmierć oglądamy.

Dzicy, którzy przypominają sobie różnorodność stanów, przez które przeszli, pozostali dzikimi tylko w pewnym stopniu. Przecież poruszają się tak, jak inni ludzie, tylko przy pomocy nóg. Albowiem ci, którzy od urodzenia żyli długo wśród zwierząt nie przypominają sobie, że istnieli w społeczności innych istot; ich życie dzikie, niezależnie od jego długości nie znudziło ich, bo było dla nich – jak już powiedziano – tylko chwilą; wreszcie nie mogą upewnić się, że nie zawsze byli tacy, jakimi są w momencie, kiedy otwiera im się oczy na ich niedolę dostarczając im nieznanych wrażeń i okazji, żeby pochylili się nad tymi wrażeniami.

Cała Holandia była świadkiem zabawnego widoku dziecka pozostawionego na jakiejś pustyni, gdzie się wychowywało i zostało znalezione wśród dzikich kóz. Błąkało się i żyło jak te zwierzęta; miało te same gusta, te same inklinacje, te same tony głosu; ta sama głupota malowała się na jego fizjonomii. Boerhaave, który przekazał nam tę historię w roku 1733, wyjął ją jak sądzę z burmistrza Tulpiusa.

Dużo mówiono w Paryżu, kiedy opublikowałem pierwsze wydanie tej książki⁴³; o dzikiej dziewczynie, która zjadła swoją siostrę, a przebywała wówczas w klasztorze

⁴³ W 1739 roku. Chodzi o wydanie francuskiego przekładu dzieła Hermana Boerhaave'a: *Les Institutions de médecine* przełożone z łaciny przez pana de La Mettrie, doktora medycyny, Paris 1739.

w Châlons (Szampania). Marszałek Saski⁴⁴ sprawił mi honor opowiadając mi wiele osobliwości z życia tej dziewczyny. Są one jednak bardziej interesujące niż konieczne do zrozumienia i wytłumaczenia tego, co jest najbardziej zaskakujące we wszystkich tych faktach. Wystarczy jeden fakt, aby dać klucz do innych; w zasadzie wszystkie są do siebie podobne; podobnie jest z naszymi obserwacjami w medycynie poczynionymi na jeden i ten sam temat, których zrozumienie ułatwia bardziej inteligencja niż wszystkie książki ograniczonych doktorów klinicznych.

*Trafny domysł Arnobiusza, który podajemy
na poparcie wszystkich tych faktów*

Przytoczyłem wiele faktów*, których przypadek albo godna podziwu sztuka dostarczyła materiału do rozważań Fontenelle'om, Cheseldenom, Locke'om, Ammanom, Tulpiusom, Boerhaave'om, Connorom i innym. Przechodzę obecnie do faktu, który zdaje się być ich ukoronowaniem; jest to piękny domysł Arnobiusza, dotyczący wyraźnie obserwacji, które miał okazję poczynić, aczkolwiek wypowiada o nich przelotnie parę słów.

Wykopmy – powiada** – jamę z ziemi w formie łóżka; niech będzie otoczona murem i pokryta dachem; niech to miejsce nie będzie zbyt gorące ani zbyt zimne; niech nie dochodzi tam absolutnie żaden hałas; wymyślmy sposoby, aby wchodziło tam jedynie mdłe światło przedzielane ciemnością. Połóżmy jakiegoś noworodka w tym podziemiu i niech jego zmysły nie będą poruszane przez żadne przedmioty, niech naga niańka milcząc nakarmi go swym mlekiem i otoczy go troską. Jeśli będzie potrzebował pokarmów bardziej solidnych, niech przynosi je ta

⁴⁴ Maurice hrabia de Saxe zwany Marszałkiem Saskim (1696–1750), przybrany syn Augusta II, króla polskiego.

* Zapomniałem jedynie o ślepym od urodzenia La Mothe le Vayera, ale to już nie ma znaczenia, z racji, które wyżej podałem.

** *Advers. Gent.*, ks. II [Arnobiusz, *Przeciwko poganom*].

sama kobieta, niech będą zawsze takiej samej natury, jak chleb i zimna woda wypijana zwiniętą dłonią. Niech to dziecko wywodzące się z rasy Platona i Pitagorasa opuści wreszcie swoją samotnię w wieku dwudziestu, trzydziestu albo czterdziestu lat; niech pojawi się wśród zgromadzenia śmiertelników! Niech je zapytają, zanim nauczy się myśleć i mówić, kim jest, kim jest jego ojciec, co robiło, co myślało, jak było żywione i chowane aż do tej chwili. Głupsze od zwierzęcia nie będzie miało więcej świadomości niż drewno lub kamień, nie będzie znało ziemi, morza, gwiazd, zjawisk pogody, roślin ani zwierząt. Jeśli będzie głodne, to z braku dotychczasowej żywicielki albo raczej wobec nieznamości tego wszystkiego, co może ją zastąpić, pozwoli skazać się na śmierć. Otoczone przez ogień albo jadowite zwierzęta, rzuci się w środek niebezpieczeństwa, bo nie wie jeszcze, co to jest lęk. Jeśli wszystkie te nowe przedmioty, którymi jest otoczone, zmuszą je do mówienia, to z jego ust rozdziawionych będą wydobywały się dźwięki nieartykułowane, jak wielu ma zwyczaj czynić w podobnym przypadku. Nie pytajcie go o trudne i abstrakcyjne pojęcia metafizyki, moralności lub geometrii, ale tylko o zwykłą kwestię arytmetyczną, bo nie zrozumie, co do niego się mówi ani też, że czyjś głos może cokolwiek znaczyć; nie będzie wiedziało również, czy to do niego czy też do innych mówicie. Gdzież jest więc ta nieśmiertelna cząstka bóstwa? Gdzie jest ta dusza, która wchodzi do ciała tak uczona i oświecona, która z pomocą oświecenia przypomina sobie wpojona jej wiedzę? Czy to jest więc ten byt tak rozumny i stojący ponad innymi bytami? Niestety, taki byłby człowiek; żyłby wiecznie oddzielony od społeczeństwa nie zyskując ani jednej idei. Wyglądźmy jednak ten surowy diament, pošlijmy to dorosłe dziecko do szkoły – *quantum mutatus ab illo*?⁴⁵ Zwierzę stanie się człowiekiem i to człowiekiem uczonym i roztroptym. Czy nie w taki sposób wół, osioł, koń, wielbłąd, papuga uczą się bądź to czynić różne przysługi ludziom, bądź mó-

⁴⁵ Wergiliusz, *Eneida*, II, w. 274. Jak wielka będzie zmiana?

wić i być może (wierząc jak Locke kawalerowi Temple'owi) prowadzić logiczną rozmowę.

Tak mówi Arnobiusz aż do tego miejsca, które w sposób swobodny przetłumaczyłem dokonując skrótów. Jakiż godny podziwu obraz wylania się z oryginału. Jest to jeden z najpiękniejszych tekstów starożytności.

Konkluzja dzieła

Bez zmysłów nie ma idei.

Mniej zmysłów, mniej idei.

Mało wychowania, mało idei.

Nie ma wrażeń, nie ma idei.

Te zasady są konieczną konsekwencją wszystkich obserwacji i doświadczeń, które są niewzruszoną podstawą tego dzieła. Dusza zależy więc istotnie od organów ciała, z którymi się kształtuje, rośnie, wędnie. *Ergo participem leti quoque convenit esse**.

* Lucret, *de Nat. Rer.* [Lukrecjusz, *O naturze rzeczy*, III, w. 462. „Dlatego jej przynależne jest uczestnictwo w śmierci”].

Systemy filozoficzne w skrócie dla ułatwienia zrozumienia

Traktatu o duszy

*Mundum tradidit
disputationibus eorum.*
[I wydał on świat na pastwę
ich sporów, *Ecclesiastes*, 3,11].

I Descartes

1. Descartes oczyścił filozofię ze wszystkich wyrażeń *ontologicznych*, za pomocą których chciano uczynić zrozumiałymi abstrakcyjne idee bytu. Rozproszył chaos, dał model sztuki rozumowania z większą dokładnością, jasnością i metodą. Aczkolwiek sam nie stosował własnej metody, to jednak zawdzięczamy mu ducha filozoficznego, pozwalającego od razu zauważyć wszystkie błędy, które dominują jeszcze we wszystkich książkach. Ileż dzieł dobrze napisanych po Descartes'ie! Ileż uwieńczonych sukcesem wysiłków od czasu pojawienia się jego dzieł. Jego najbardziej błahе domysły zrodziły myśl o podjęciu tysiąca doświadczeń, o których nigdy prawdopodobnie by nie pomyślano. Wolno więc umysłom żywym i gorącym zmyślać, chociaż wyprzedzać swoimi rozważaniami, będącymi nawet jako same w sobie bezużytecznymi, bo doświadczenie je zburzy. Tak więc mogą ewentualnie stać się pożyteczne przynajmniej pośrednio.

2. Ci, którzy mówią, że Descartes nie jest wielkim geometrą, mogą – jak powiada Voltaire (*List o duszy*, s. 73–74) – wyrzucać sobie, że biją własną niańkę. Widzimy jednak na podstawie tego, co dalej mówię o geometrii, że nie wystarczy być wielkim geometrą, aby być pełnoprawnie uznanym za geniusza.

3. Po dziele o metodzie i pracach geometrycznych tego filozofa nie znajdujemy u niego już niczego więcej poza systemami, to znaczy rzeczy wymyślone i błędy. Są one tak znane, że wystarczy, jak się wydaje, ich przedstawienie. Descartes przyznaje jak Locke, że nie ma żadnej idei bytu ani substancji, a tymczasem określa ją (Definicja 6 jego *Medytacji*¹, *Odpowiedź na zarzuty drugie*, oraz na zarzuty 2, 3, 4). Tłumaczy istotę materii, której nie zna, rozciągłością cielesną; a kiedy go pytamy, czym jest ciało albo substancja rozciąglą, odpowiada, że jest to substancja złożona z wielu substancji rozciąglých, a te z kolejnych substancji rozciąglých. Oto definicja jasna i dobrze wyłożona. Poza substancją rozciąglą Descartes przyjmuje jedynie ruch ciał. Bóg jest pierwszą przyczyną tego ruchu, podobnie jak Descartes jest autorem tych praw uznanych za fałszywe, które sami kartezjanie poprawiają ciągle w swoich dziełach. Tłumaczy wszystkie zjawiska przez te dwie tylko właściwości: rozciągłość materii i ruch przekazywany nieustannie i bezpośrednio przez siłę boską. Nie tylko zmyśla, że istnieją trzy rodzaje partykuł materii w świecie: *subtilis*, *globulosa*, *striata*², ale decyduje, w jaki sposób Bóg wprowadził każdą z nich w ruch. Te partykuły zapełniają do tego stopnia świat, że jest on pełny absolutnie. Gdyby nie Newton albo raczej fizyka, mechanika i astronomia, to żegnaj próżnio starożytnych! Descartes tworzy wiry i sześciany, które wyjaśniają wszystko łącznie z tym, co jest niewytłumaczalne, a mianowicie stworzenie. Oto trucizna, oto an-

¹ *Meditationes de prima philosophia; Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, Warszawa 1958, t. 1, s. 199.

² Subtelna, brylasta, zgęszczona.

tidotum. Autor przyznaje w swoich *Zasadach*³, rozdz. 9, że jego system mógłby nie być prawdziwy i że nie wydaje się taki nawet dla niego samego. Cóż mógłby jednak pomyśleć o swoim śmiesznym traktacie *O formowaniu się płodu*⁴?

4. Descartes jest pierwszym, który przyjął zasadę poruszającą różną od tej, która jest w materii, znaną, jak powiedziano na początku *Traktatu o duszy* (dalej T. o D.)⁵, pod nazwą siły sprawczej albo formy aktywnej. Malebranche sam przyznaje to, co i ja twierdzę, ale po to, by uczynić z tego zaszczyt Descartes'owi. Arystoteles i wszyscy starożytni (za wyjątkiem epikurejczyków, którzy ze względów hipotetycznych wystrzegali się przyjęcia zasady sprawczej zarówno materialnej, jak i niematerialnej), uznali siłę sprawczą materii, bez której nie można sformułować idei ciał. Malebranche (Ks. VI, s. 387 in 4^o 1678⁶) zgadza się z tym, a tym bardziej Leibniz, o którym piszemy w osobnym artykule. W końcu jeśli przeczytacie Goudina, s. 21, 165–167, 264 i in., t. III, 2 wyd. Barbaya, *Komentarze do fizyki Arystotelesa*, s. 121–123⁷ oraz innych scholastyków, zobaczycie, że siła sprawcza materii była przedmiotem wykładów od niepamiętnych czasów we wszystkich naszych szkołach chrześcijańskich. *Ratio principii activi* – powiada Goudin – *convenit substantiis corporeis, et inde pendent affectiones corporum quae cernuntur in modo*⁸.

5. Descartes pisze do słynnej księżniczki palatyńskiej Elżbiety⁹, że nie ma żadnej pewności co do losu duszy po śmierci; określa on myśl, w Artykule 13, jako wszel-

³ *Principia philosophiae*, Amstelodami 1644; *Zasady filozofii*, Warszawa 1960.

⁴ *L'homme de René Descartes et de la formation du foetus*, Paris 1664.

⁵ *Traktat o duszy*. La Mettrie odsyła dyskretnie do swojego dzieła.

⁶ *De la recherche de la vérité*, Paris 1678, 1 wyd. Paris 1674.

⁷ Antoine Goudin (ok. 1640–1695), *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*, Parisiis 1674 (1 wyd. 1671); Pierre Barbay, *Commentarius in Aristotelis Physicam*, Parisiis 1674.

⁸ Pojęcie zasady aktywnej odpowiada substancjom cielesnym i stąd wynikają afekty ciał, które postrzegane są w modusie.

⁹ *Listy do Księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995.

kie poznanie zarówno zmysłowe, jak i intelektualne. Tak więc myśleć, według Descartes'a, to odczuwać, wyobrażać sobie, chcieć, rozumieć; kiedy zaś utożsamia istotę duszy z myślą, kiedy powiada, że to substancja myśli, nie daje żadnej idei natury duszy: robi tylko wyliczenie jej właściwości, które nie ma w sobie niczego budzącego sprzeciw. U tego filozofa dusza duchowa, nierozciąglą, nieśmiertelna – wszystko to są próżne dźwięki dla uspienia Argusów Sorbony. Taki był również cel, kiedy wyprowadzał początek naszych idei bezpośrednio od samego Boga. *Qua quoeso ratione*, mówi profesor teologii już cytowany, *Cartesius demonstravit ideas rerum esse immediate a Deo nobis inditas et non a sensibus acceptas, sicuti docent Aristoteles, Divus Thomas, ac primates Theologi ac Philosophi?... cur anima non esset corporea, lices supra suam cogitationem reflectendo in ea corporeitatem non adverteret, et quid non potest, qui omnia potuit?*¹⁰. Goudin nie byłby się uniósł przeciw Descartes'owi, gdyby go zrozumiał tak dobrze jak lekarz Lamy¹¹, który go podejrzewa, że był sprytnym materialistą; gdyby zaś Deslandes¹² (*Historia filozofii*, t. II, w rozdziale „Nieśmiertelność duszy”) solidnie pomyślał, jak to zwykł robić, to nie stwierdziłby zbyt lekkomyślnie, że Descartes jest „pierwszym, który dobrze wyjaśnił dowody tego dogmatu, który wyraźnie odróżnił duszę od ciała, substancje duchowe i te, które nimi nie są”; nie zaufałyby czterem twierdzeniom, które przytacza, a które zamiast cokolwiek

¹⁰ Pytam, na jakiej podstawie Descartes wykazał, że idea rzeczy wpajana jest nam bezpośrednio przez Boga, a nie jest przyjmowana przez zmysły, jak uczy Arystoteles, boski Tomasz oraz najlepsi teolodzy i filozofowie... Dlaczego nie jest możliwe, aby dusza była cielesna, mimo swoich zdolności do myślenia i nie traciła swojej cielesności, odbijając się w niej, bo czegoż to nie może zrobić ten, kto wszystko może?

¹¹ Guillaume Lamy (1644–1682), autor *Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, Paris 1678 oraz *Discours anatomiques*, Bruxelles 1672.

¹² André François Boureau-Deslandes (1690–1757), *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Amsterdam 1737, t. 1–3.

wyjaśnić, są tak samo ciemne jak sama kwestia. Descartes, który uznaje tę prawdę, poszukuje poważnie siedliska duszy i osiedla ją w szyszynce. Jeśli jakiś byt pozbawiony części mógł być pojęty jako rzeczywiście istniejący w jakimś miejscu, to musiałyby być nim próżnia, a ta się nie mieści w hipotezie kartezjańskiej! Wreszcie to, co jest nierozciągle, nie może działać na to, co nim nie jest. Czemu więc służą przyczyny okazjonalne, którymi wyjaśnia się związek duszy i ciała? Stąd jest oczywiste, że Descartes mówił o duszy, bo został do tego zmuszony i to właśnie tak, jak to mówił w czasach, gdzie sama jego zasługa bardziej mogła zaszkodzić jego fortunie niż jej pomoc. Descartes'owi wystarczyło nie odrzucać najbardziej uderzających własności materii i przenieść na duszę definicję, którą sformułował wobec materii, a wtedy uniknąłby wielu błędów; my zaś nie bylibyśmy pozbawieni wielkich postępów, jakie ten doskonały umysł mógł zrobić, gdyby zamiast oddać się próżnym systemom, trzymał się ciągle nitki geometrii i nie odchodził od swojej własnej metody. W dodatku – niestety – ta nić stała się bardzo złym przewodnikiem. Wprowadziła w błąd Spinozę, który jest tylko skrajnym kartezjanistą.

II Malebranche

1. Malebranche po odróżnieniu substancji od jej modyfikacji i określeniu tego, o czym nie ma żadnego pojęcia, a mianowicie o istocie rzeczy (zob. *Poszukiwanie prawdy*¹³, ks. 3, rozdz. 1, część 2; rozdz. 7, 8), widział istotę materii w rozciągłości, tak jak to robił Descartes.

Jako wytrawny kartezjanista kieruje on całą swą siłą i swoistą elokwencją przeciwko zmysłom, które uważa za *zawsze mylące*; neguje również próżnię i widzi istotę duszy w myśli (ks. 3. cz.1 rozdz. 1 i nast.), która jest tylko *modusem*.

¹³ Nicolas Malebranche (1635–1715), *De la recherche de la vérité par la lumière naturelle de la raison*, Paris 1674, t. 1–3.

2. Aczkolwiek przyjmuje istnienie w człowieku dwóch różnych substancji, to tłumaczy zdolności duszy zdolnościami materii (ks. I, rodz. I, ks. III, rozdz. VIII); na podstawie fałszywego pojmowania słowa „myśl”, z której czyni on substancję, sądzi, że człowiek myśli ciągle, a nawet jeśli dusza nie jest *świadoma* swoich myśli, to właśnie wówczas myśli najbardziej, gdyż ma się zawsze ideę bytu w ogóle (ks. 3, rozdz. 2, cz.1, rozdz. 8). Określa on rozsądek jako „zdolność odbierania różnych idei”, a wolę jako zdolność nabywania różnych skłonności (ks. I, rozdz. I); albo, jeśli wolimy, naturalne wrażenie, które skłania nas do dobra w ogóle, do jedynej miłości (ks. 4, rozdz. I), jaką Bóg nam wdraża. Wolnością zaś jest siła, jaką ma umysł, aby skierować to boskie wrażenie w kierunku przedmiotów, które nam się podobają. Nie mamy jednak – dodaje – ani jasnej idei, ani wewnętrznego poczucia tego jednakiego ruchu w stronę dobra; i właśnie od tego braku idei wychodzi, aby podać definicje, które przytaczałem, a na podstawie których można sądzić, że samemu autorowi brakuje idei.

3. Malebranche jest pierwszym z filozofów, który upowszechnił pojęcie tchnień animalnych, ale tylko jako hipotezę, gdyż nigdzie nie dowodzi ich istnienia w sposób nie podlegający wątpieniu. Pozostawił to lekarzom, a głównie Boerhaave’owi, największemu teoretykowi ze wszystkich.

4. Przechodzę do sedna głównego systemu Malebranche’a. Oto on: „Przedmioty, które dusza postrzega, są w duszy albo poza duszą; pierwsze odbijają się w zwierciadle naszych wrażeń; inne zaś w ich *ideach* (ks. 3, rozdz. I, cz. 2); to znaczy, że przedmioty zewnętrzne pokazują się nam nie same w sobie ani też w ideach albo obrazach powstających w nas przy pomocy zmysłów (ks. 3 rozdz. 1–4, cz. 2, rozdz. IX), ale w czymś, co będąc ściśle związane z naszą duszą, przedstawia nam ciała zewnętrzne. Tym czymś jest Bóg. Jest on ściśle związany z naszymi duszami przez swą obecność, tę obecność jasną, ścisłą, konieczną, działającą silnie na umysł. Nie można się wyzbyć idei Boga. Jeśli dusza rozważa jakiś byt osobno, to wówczas zbliża się do niektórych z boskich doskonałości, oddalając

się od innych, których może poszukiwać w chwili następnej (ks. III, cz.2, rozdz. VI).

Ciała są widzialne tylko dzięki swojej rozciągłości. Ta rozciągłość jest nieskończona, duchowa, konieczna, nieporuszalna (często Malebranche mówi o niej jak o rozciągłości złożonej); jest to jeden z boskich atrybutów. Otóż wszystko co jest w Bogu, jest Bogiem; to więc w Bogu widzę ciała. Widzę jasno nieskończoność w tym sensie, że widzę jasno, iż nie ma ona końca. Nie mogę widzieć nieskończoności w rzeczach skończonych, a więc... itd. Tak więc idea Boga przedstawia się mojej duszy tylko przez ścisły jej związek z nią. W konsekwencji tylko Boga znamy przez niego samego, tak jak nie znamy niczego inaczej niż przez niego.

„Ponieważ wszystko co jest w Bogu, jest w wyższym stopniu duchowe, zrozumiałe i obecne w umyśle, to dlatego widzimy bez trudu ciała w tej idei, którą zawiera w sobie Bóg i którą ja nazywam *rozciągłością* albo *światem inteligibilnym*. Ten świat przedstawia w sobie ciała tylko jako możliwe z wszelkimi ideami prawd, a nie same prawdy, które nie są niczym realnym (ks. 3, rozdz. 6, cz. 2). Jednak postrzeżenia światła i kolorów, których doświadczamy przez rozciągłość, pozwalają nam widzieć ciała istniejące. Tak więc Bóg, ciała możliwe, ciała już istniejące są widoczne w świecie inteligibilnym, którym jest Bóg, tak jak my oglądamy się w nas samych. Dusze innych ludzi poznajemy tylko na podstawie domysłów; wreszcie wynika stąd, że nasz rozsądek otrzymuje wszystkie idee nie poprzez związek dwóch substancji (który jest bezużyteczny w tym systemie), ale tylko przez związek z samym *Słowem* albo mądrością bożą; przez ten świat niematerialny, który zawiera ideę, reprezentację i jak gdyby obraz świata materialnego; przez inteligibilną rozciągłość, która zawiera ciała możliwe albo samą boską substancję, jako że może ona mieścić uczestniczące w niej ciała, wobec których jest reprezentatywna”.

Dotąd mówi Malebranche albo to ja każę mu mówić zgodnie z jego zasadami; wynika z nich, jak dawno to zauważyłem, że ciała są modyfikacjami Boga, którego nasz

słynny metafizyk nazywa tyle razy bytem w ogóle, że zdaje się z niego czynić tylko byt idealny. Oto nasz pobożny oratorianin staje się bezwzględnie spinozystą, chociaż był już kartezjanistą, gdyż powtórzę to jeszcze raz, Spinoza był nim również. Jednak, jak mówi mądrze Saint-Hyacinthe w swoich badaniach filozoficznych¹⁴, jest to rzecz, której nie należy zgłębiać niewątpliwie w obawie, żeby największym filozofom nie dowiedziono ateizmu.

Takie wizje nie zasługują na poważne refutacje. Mało kto może wyobrazić sobie to, co mózg rozpalony medytacjami abstrakcyjnymi próbuje pojąć. Jest rzeczą pewną, że nie dostrzegamy nieskończoności i że nie znamy nawet skończoności przez nieskończoność i ta prawda wystarcza, aby zrujnować system Malebranche'a oparty całkowicie na supozycji przeciwnej. Zresztą nie dysponuję ideą Boga ani duchów i dlatego nie mogę pojąć, jak moja dusza jest złączona z Bogiem.

Pascal ma całkowitą rację mówiąc, że nie można pojąć bytu myślącego bez głowy. Rzeczywiście w niej są nasze idee; są one jedynie modyfikacjami naszej substancji i gdybym nie był o tym całkowicie przekonany przez mój zmysł wewnętrzny, byłbym również przekonany, że moje idee przedmiotów są we mnie i dla mnie, nie zaś poza mną, nie w Bogu ani dla Boga, dlatego że to zawsze we mnie rysuje się obraz, który reprezentuje ciała. Wynika stąd, że te idee poza moją duszą, różne od mojej substancji, choć ściśle z nią złączone, jak się przypuszcza, są chimerami. Uwierzę, że widzę w Bogu, kiedy doświadczenie oparte na zmyśle wewnętrznym, kiedy moja świadomość o tym mnie powiadomi. Malebranche zdaje się zresztą przejmować wspaniały wymysł swego intelegibilnego świata po pierwsze od platończyka Marcella¹⁵ (*Zodiak*, pieśń 7), bo znajduje-

¹⁴ Themiseul de Saint-Hyacinthe (1684–1746), *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité*, Rotterdam 1743, s. 412.

¹⁵ Marcello Palingenio (Marcellus Palingenius), właściwie Pier Angelo Manzolli (ok. 1500–1543), autor *Zodiacus vitae, hoc est De hominis vita, studio ac moribus optime instituendis*, Lugduni 1589 (1 wyd.

my tam mrzonki niemal podobne; po drugie z *Parmenidesa* Platona, który wierzył, że idee są bytami realnymi, różnymi od istot stworzonych, które je postrzegały na zewnątrz siebie. Ten subtelny filozof nie może więc pretendować do miana wynalazcy, a zresztą ta zasługa przyniosłaby niezbyt wiele zaszczytu umysłowi ludzkiemu. Bardziej warto pogłębić prawdę już odkrytą, niż mieć smutną sławę wynalezienia rzeczy fałszywej i przystrojenia starej hipotezy nowymi chimerami.

III Leibniz

Leibniz upatruje istotę, byt albo substancję (gdyż te wszystkie nazwy są synonimami) w *monadach*, to znaczy w ciałach prostych, nieruchomych, niepodzielnych, stałych, indywidualnych, mających zawsze tę samą postać i tę samą masę. Wszyscy wiedzą o monadach, odkąd leibnizjanie zrobili błyskotliwy nabytek w osobie markizy du Châtelet¹⁶. Nie ma – według Leibniza – dwóch cząsteczek homogenicznych w materii; wszystkie one różnią się od siebie. To właśnie owa stała heterogeniczność każdego elementu formuje różnorodność wszystkich ciał i ją wyjaśnia. Żaden byt myślący, a tym bardziej Bóg nie czyni niczego bez wyboru, bez motywów, które ich do czegoś skłaniają. Otóż gdyby atomy materii były wszystkie jednakowe, nie można by pojąć, dlaczego Bóg wolał stworzyć jakiś atom i umieścić go w tym lub innym miejscu; ani też zrozumieć, jak materia homogeniczna mogła uformować tak wiele różnych ciał. Bóg nie mając żadnych motywów do prefe-

1534). La Mettrie mógł czytać to dzieło w przekładzie francuskim: *Le Zodiaque de la vie ou préceptes pour diriger la conduite et les moeurs des hommes*, La Haye 1731. Palingenio wprawdzie wyrażał się pochlebnie o neoplatonczyku Plotynie, ale wyraźnie nawiązywał do lukrecjańskiej filozofii przyrody.

¹⁶ Gabrielle Emilie du Châtelet (1706–1749) propagowała filozofię Leibniza w *Institutions de physique*, Paris 1740. Pozostawała w bliskich kontaktach z filozofami, zwłaszcza z Voltairem.

rowania czegokolwiek, nie mógłby stworzyć dwóch bytów całkiem podobnych. Jest więc koniecznością, aby były heterogeniczne. Oto jak zwalcza homogeniczność elementów przez słynną *zasadę racji wystarczającej*. Przyznaję, że nie jest dowiedzione, żeby jakiś element musiał być podobny do innego, jak myślał Boerhaave; ale biorąc rzecz odwrotnie, ponieważ mówi mi się, że Bóg nie czyni niczego bez racji, która go determinuje, to czyż mam wierzyć, że nic nie jest takie samo, że nie jest podobne w naturze i że wszystkie monady albo esencje są różne? To oczywiście, że ów system opiera się tylko na przypuszczeniu tego, co zachodzi w Byciu, który nie dał nam żadnego pojęcia o swoistych atrybutach. Clarke¹⁷ i wielu innych filozofów przyjmuje występowanie przypadków całkowitej identyczności, które wykluczają całą *rację leibnizjańską*; byłaby ona nie *wystarczająca*, ale *bezużyteczna*, jak powiedziano w traktacie o duszy¹⁸.

Tak jak się mówi: „człowiek i świat Descartes’a”, tak też mówi się „monady Leibniza”, to znaczy zmyślenia. Możliwe, i dopuszczam to, że odpowiadają one rzeczywistości. Nie mamy jednak żadnego sposobu, aby się upewnić o tej odpowiedniości. Trzeba by w tym celu poznać pierwsze określenie bytu, tak jak znamy określenie wszelkiej figury albo istoty geometrycznej, jak na przykład koło, trójkąt itd. Jednak podobne poznanie można by zdobyć tylko w pierwszej chwili stworzenia bytów, przy którym nikt nie asystował, a samo to stworzenie jest hipotezą, która nastęrcza niemożliwych do przewyciężenia trudności, które zrodziły tak wielu ateistów oraz połowę podstawowego aktywu spośród wyznawców spinozizmu.

Nie znając *substancji*, nie możemy wiedzieć, czy elementy materii są podobne, czy też nie; i czy naprawdę *zasada racji wystarczającej* jest zasadą. Prawdę mówiąc jest to tyl-

¹⁷ Samuel Clarke (1675–1724) filozof i teolog angielski pozostawał w sporze z Leibnizem (z którym prowadził korespondencję) opierając swoje koncepcje metafizyczno-religijne na filozofii Newtona.

¹⁸ La Mettrie powołuje się na własne dzieło.

ko zasada systemu bezużyteczna w poszukiwaniu prawdy. Ci, którzy o niej nigdy nie słyszeli, wiedzą na podstawie nabytych idei, że na przykład całość jest większa od części; a gdyby znali tę zasadę, to czyż zrobiliby krok naprzód, by rzec, że jest to prawda, gdyż *w całości jest coś, co pozwala zrozumieć, dlaczego jest ona większa od swojej części?*

Filozofia Leibniza spoczywa jeszcze – choć w mniejszym stopniu – na innej zasadzie, jeszcze bardziej bezużytecznej, a mianowicie na *sprzeczności*. Wszystkie te rzekome pierwsze zasady niczego nie porządkują i niczego nie wyświetlają; są one respektowane i wygodne o tyle, o ile stanowią wynik tysiąca prawd szczegółowych, które generał, minister, handlowiec itd. mogliby zebrać w formie pożytecznych i ważnych aksjomatów.

Te byty, które pozostając oddzielne, są *monadami* albo *substancją*, tworzą – przez swoją koncentrację – ciała albo rozciągłość; rozciągłość metafizyczną, jak o tym powiedziałem w rozdziale IV, gdyż jest ona uformowana przez byty proste, do których zalicza się duszę zmysłową i rozumną. Leibniz uznał w materii: 1. Nie tylko siłę *inercji*, ale siłę *poruszającą* albo *zasadę akcji* inaczej zwaną *Naturą*. 2. Postrzeżenia albo wrażenia podobne w miniaturze do postrzeżeń ciał ożywionych. Nie można rzeczywiście ich odmówić, przynajmniej wszystkiemu co jest ożywione. Leibniz zauważa, i jest to punkt 3, że zawsze uznawano siłę sprawczą materii; 4, że tradycja doktryny filozofów w kwestii tej właściwości istotnej została przerwana dopiero w czasach Descartes'a. 5. Przypisuje on ten sam pogląd ówczesnym filozofom. 6. Dochodzi do konkluzji, że każda istota niezależnie od wszelkiej innej i dzięki sile, która jest jej właściwa, wytwarza wszystkie te zmiany. 7. Chciałby jednak podzielić to dzieło między przyczynę pierwotną i przyczynę wtórną, między Boga i Naturę, ale dochodzi do swojego celu jedynie przez dystynkcje bezużyteczne albo przez bezzasadne abstrakcje.

Przejdźmy do systemu harmonii przedustanowionej: jest to kontynuacja wyżej wymienionych zasad. Polega ona na tym, że wszystkie zmiany ciał odpowiadają tak doskonale

zmianom *monady* zwanej duchem albo duszą, że nie może być poruszeń w pierwszej z nich, z którymi nie współistniałaby jakaś idea drugiej, i *vice versa*. Bóg przedustanowił tę harmonię czyniąc wybór między substancjami, które własnymi siłami wytwarzają zgodne następstwo ich *mutacji*; tym sposobem wszystko dokonuje się w duszy, tak jak gdyby nie było ciała, i wszystko przechodzi do ciała, tak jak gdyby nie było duszy. Leibniz przyznaje, że ta zależność nie jest rzeczywista, ale metafizyczna albo idealna. Otóż, czy przez fikcję można odkryć i wyjaśnić postrzeżenia? Ich prawdziwą przyczyną zdają się być modyfikacje naszych organów; ale jak ta przyczyna tworzy idee? I odwrotnie, jak ciało jest posłuszne woli? Jak monada duchowa i nierozciąglą może wprawiać dowolnie w ruch wszystkie te, które tworzą ciało? Dusza zarządza ruchami za pomocą środków, które są jej nieznanne; a z chwilą gdy chce, żeby one były, to pojawiają się z szybkością światła. Jakiż to piękny posag, jakiż obraz bóstwa – powiedziałby Platon! Jeśli mi powiedzą, czym jest materia i jaki jest mechanizm budowy mojego ciała, to ja odpowiem na pytanie. W oczekiwaniu niech mi będzie wolno sądzić, że nasze idee albo postrzeżenia są tylko modyfikacjami cielesnymi, aczkolwiek nie pojmuję, jak modyfikacje myśla, postrzegają itd.

IV Wolff

Dałem bardzo zwięzły zarys systemów trzech wielkich filozofów i przechodzę do skrótu systemu Wolffa, słynnego komentatora Leibniza, który w niczym nie ustępuje innym. Definiuje on byt jako *wszystko co jest możliwe*, a substancję jako *podmiot trwały i podlegający zmianom*. To, co rozumie się przez podmiot albo *substrat*, jak mówi Locke, jest rzeczą, która jest, albo istnieje w sobie i przez samą siebie; tak więc może być ona okrągła, kwadratowa itd. Przeciwnie, akcydensami są byty, które nie istnieją same przez się, ale tkwią w innych bytach, dla których są inherentne, jak trzy boki trójkąta. Są to więc sposoby

bycia; w konsekwencji nie są podatne na zmiany, niezależnie od tego, co na ten temat powiedzą scholastycy, których subtelność posuwała się aż do czynienia z koła i jego okrągłości dwóch bytów realnie różnych; jeszcze bardziej mnie zaskakuje to, że sami najczęściej mieszały myśl z ciałem.

Istota albo byt, według Wolffa, tworzą się przez istotne określenia, które nie zakładają niczego, za pomocą czego można by zrozumieć ich istnienie. Są one substancją, jak trzy boki trójkąta są trójkątem. Wszystkie właściwości albo wszystkie atrybuty tej figury wynikają z jej istotnych określeń; w konsekwencji aczkolwiek atrybuty są określeniami stałymi, zakładają one podmiot, który je określa; jest to coś, co jest pierwsze, co jest przed wszystkim innym, co jest podmiotem i innego podmiotu nie potrzebuje. Tak więc Wolff sądzi, że wyjaśnił, na czym polega substancja, wbrew Locke'owi, filozofowi o wiele bardziej rozsądnemu, który przyznaje, że nie mamy wcale pojęcia substancji. Pomijam milczeniem jego zmienne określenia, bo są tylko modyfikacjami jednej idei. Wszystko to nie daje nam najmniejszego pojęcia bytu, podpory i podstawy atrybutów tego podmiotu, którego modusy zmieniają się nieustannie. Chcąc poznać istotę czegokolwiek, trzeba by mieć jego pojęcie, którego umysł ludzki nie jest w stanie sobie wyrobić. Przedmioty niedostępne postrzeganiu zmysłowemu są dla nas jak gdyby nieistniejące. Jak jednak filozof podejmie się przekazania innym idei, których sam nie ma? Zob. Wolff *Podstawy fizyki*, zwłaszcza rozdział 3¹⁹.

„Byt prosty albo element nie jest ani rozciągliwy, ani podzielny, ani upostaciowiony; nie może zapełniać żadnej przestrzeni. Ciała powstają z mnóstwa połączonych tych bytów prostych, z których się składają i stanowią – jak się powiada – *agregaty*. Wyobraźnia nie może odróżnić od siebie wielu rzeczy nie przedstawiając sobie jednych znajdujących się na zewnątrz drugich; to właśnie tworzy zjawisko

¹⁹ La Mettrie odsyła do informacji o Wolffie zawartych w *Institutions physiques* (Paris 1740) markizy du Châtelet.

rozciągłości, które w konsekwencji jest tylko metafizyczne i do którego sprowadza się istota materii.

Według Wolffa nie tylko rozciągłość jest pozorem, bo siła poruszająca, którą on przyjmuje oraz siła inercji to również tylko fenomeny, tak samo jak kolory, czyli mętne postrzeżenia realności przedmiotów. To opiera się na fałszywej i śmiesznej hipotezie postrzeżeń cząstkowych, które brane z osobna przedstawiają doskonale byty proste albo są podobne do rzeczywistych; jednak wszystkie te postrzeżenia mieszając się w jedno, przedstawiają w tym pomieszeniu rzeczy różne”.

Przeciwko Locke’owi przyjmuje Wolff istnienie postrzeżeń mętnych w czasie snu, kiedy dusza jest ich nieświadoma, a w konsekwencji sądzi za Malebranchem, że dusza myśli zawsze, nawet w czasie, kiedy myśli najmniej. W innym miejscu dowiedliśmy czego innego. Jednak według Wolffa każda substancja prosta nie jest obdarzona postrzeżeniami; odmawia ich on leibnizjańskiej monadzie i nie sądzi, żeby wrażenie było następstwem koniecznym siły poruszającej. Stąd wynika (przeciw jego zasadom), że postrzeżenia są dla duszy akcydentalne; w konsekwencji jest rzeczą sprzeczną i nieuzasadnioną zapewnienie, jak to czyni Wolff, że dusza jest małym światem wrażliwym, żywym zwierciadłem wszechświata, który sobie ona przedstawia dzięki własnej sile, nawet podczas snu. Dlaczego to wszystko wprowadza? Słuchajcie (bo to bardzo ważne dla wyjaśnienia pochodzenia i tworzenia się idei): dlatego że przedmiot, który daje postrzeżenia, jest związany ze wszystkimi częściami świata, a w ten sposób wrażenia związane są z wszechświatem przez nasze organy.

Nie mówię wcale o systemie harmonii przedustanowionej, ani o dwóch słynnych zasadach, a mianowicie o zasadzie sprzeczności i zasadzie racji wystarczającej. Jest to doktryna, którą Wolff potrafił wykorzystać z tą roztropnością, tą dokładnością, a nawet jasnością, która jest mu właściwa, o ile to wszystko nie zostało przykryte mgłą ontologii. Jest to tak zaraźliwy przykład w szkole, która się ciągle rozrasta, że wkrótce będzie trzeba nowego Descartes’a, by

oczyścił metafizykę z tych wszystkich ciemnych terminów, którymi umysł zbyt często jest nasycany. Filozofia Wolffa nie mogła wyrzec się przyjęcia tego, co służyło za podstawę leibnizjanizmu, ale przykro mi, że odnajduję w niej ślady niezrozumiałego żargonu szkół.

Wróć jeszcze na chwilę do siły sprawczej. Jest ona, jak powiada Wolff, „rezultatem różnych aktywnych sił elementów ze sobą pomieszanych; jest to wysiłek bytów prostych, który zmierza nieustannie do zmiany mobilnego punktu przestrzeni. Te wysiłki są podobne do tych, które my czynimy działając; sam Wolff czyni niewątpliwie wielkie wysiłki, aby Bóg, świadek tego działania przyrody (który sprawia wszystko w systemie tego subtelnego filozofa), nie pozostał leniwy i by tak rzec, nie stał z założonymi rękoma naprzeciw niej, co zmierzałoby w stronę ateizmu. Jednak w tym podziale pracy nie powiodło mu się lepiej niż jego mistrzowi. To ciągle natura działa sama, tworzy i zachowuje wszystkie zjawiska. Zderzanie wzajemne poszczególnych substancji sprawia wszystko, aczkolwiek nie rozstrzygnięto, czy jest ono rzeczywiste, czy też pozorne. Na ogół bowiem leibnizjanie zadowalają się stwierdzeniem, że możemy sądzić jedynie na podstawie pozorów, których przyczyna nie jest nam znana. Taka skromność ma czym zaskoczyć w przypadku filozofów tak śmiałych aż do zuchwalstwa, kiedy wznoszą się do pierwszych zasad, które tymczasem w hipotezie postrzeżeń wolffiańskich winny na pierwszy rzut oka wydać się niezrozumiałymi.

Wydaje mi się, że byłoby interesujące i pożyteczne obserwowanie, jakimi drogami najwięksi geniusze dotarli do labiryntu błędów, z którego daremnie szukali wyjścia. Tylko znajomość punktu, od którego zaczęli błądzić, rozdzielać się, spotykać znów, może pozwolić nam uniknąć błędu i odkryć prawdę, która jest tak często blisko niego, że niemal się z nim styka. Błędy cudze są jak gdyby cieniem, który kontrastuje ze światłem, a w konsekwencji nic nie jest bardziej doniosłe w poszukiwaniu prawdy, jak upewnienie się co do naszych błędów. Pierwszym antidotum jest rozpoznanie trucizny.

Jeśli jednak tak wielu wybitnych geniuszów pozwoliło się zaślepić duchem systemu będącego pułapką dla najwybitniejszych ludzi, to nic nie powinno skłaniać nas do większego niedowierzania w poszukiwaniu prawdy jak właśnie ten duch. Czy nie winniśmy myśleć, że wszystkie nasze starania, nasze zamysły winny pozostać zawsze zaprężone do pojazdu Natury i poczytywać to sobie za honor idąc za przykładem tych prawdziwych geniuszów: Newtonów i Boerhaave'ów, a zarazem tych dwóch sławnych niewolników, którym Natura tak dobrze wynagrodziła ich usługi (Boerhaave, *De honore med. servit*)²⁰. Chcąc jednak dojść do tego celu, trzeba pozbyć się odważnie przesądów, najbardziej ulubionego przywiązania do takiej lub innej szkoły, tak jak porzuca się dawnych przyjaciół, o których perfidii się dowiadujemy. Dość popularne jest wśród wielkich filozofów chwalenie się tak typowe dla dandysów. Ci drudzy pozyskują względy kobiet, których wcześniej nie widzieli ani ich nie znali; tamci chwają się, że zaskoczyli Naturę – jak to powiada słynny teolog – która wcześniej objawiła im wszelkie tajemnice, i że – by tak rzec – wszystko zobaczyli, wszystko usłyszeli, podczas gdy Natura zachowuje jeszcze więcej zasłon niż Izyda u Egipcjan. Jakże inaczej należy postępować, jeśli chcemy iść naprzód drogą prawdy! Trzeba uparcie dotrzymać kroku Naturze, podpierając się, jak powiada pani markiza du Châtelet, laską obserwacji i doświadczenia. Trzeba w fizyce naśladować postępowanie mądrego Sydenhama²¹ w medycynie.

²⁰ Herman Boerhaave, *De honore medici servitute* (O zaszczycie służenia medycynie), Lugduni Batavorum 1722.

²¹ Thomas Sydenham (1624–1689) angielski lekarz, który postulował oparcie medycyny na podstawach naukowych, zwłaszcza na doświadczeniu.

V Locke

1. Locke przyznaje się do swojej nieznamośności natury i istoty ciał. I rzeczywiście chcąc mieć jakąś ideę bytu albo substancji (gdyż te słowa są synonimami), trzeba by znać geometrię niedostępną nawet najbardziej subtelnym metafizykom, geometrię Natury. Mądry Anglik nie mógł więc wyrobić sobie zmyślonego pojęcia istoty ciał, co wytyka mu Wolff bez wystarczającej podstawy.

2. Dowodzi on przeciw autorowi *Sztuki myślenia*²² i wszystkim innym logikom bezużyteczność sylogizmów i tego, co nazywa się analizami doskonałymi, przez które chce się daremnie dowieść aksjomatów najbardziej oczywistych, błahostek, których nie znajdziemy ani u Euklidesa ani u Clairauta²³ (zob. Locke, ks. 4, rozdz. 17, par. 10, s. 551–552)²⁴, w które obfitują *Scholia* Wolffa.

3. Uważał on, że ogólne zasady są właściwe do przekazywania innym wiedzy, którą mamy sami o sobie. Nie jestem w tej kwestii zgodny z jego poglądem i poglądem wspomnianego już autora *Logiki* aż nadto cenionej (rozdział 4, 7). Wielki pokaz, to mnóstwo pomieszanych aksjomatów, twierdzenia ogólne ułożone w system nie są pewną nicią prowadzącą nas drogą prawdy. Przeciwnie, metoda syntetyczna, jak dobrze to rozumiał Clairaut, jest najgorsza, jaką można wybrać dla nauczania. Powiem nawet, że nie ma przypadku albo okoliczności życiowej, w której nie byłoby trzeba nabyć idei szczegółowych, zanim przystąpimy do uogólnień. Gdybyśmy nie nabyli za pomocą zmysłów idei całości lub części, a także pojęcia różnicy między jedną a drugą, to czy wiedzielibyśmy, że całość jest większa od części? Podobnie jest ze wszystkimi tymi przyczynami, któ-

²² Antoine Arnaud (1612–1694), *La logique ou l'art de penser*, Paris 1662. Współautorem dzieła jest Pierre Nicole.

²³ Alexis Claude Clairaut (1713–1765), francuski matematyk i astronom.

²⁴ John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 2, ks. IV, rozdz. XVII „O rozumie”, por. 1–10, s. 412–435.

re można nazwać wiecznymi, a których nawet Bóg zmienić nie może.

4. Locke był burzycielem idei wrodzonych, tak jak Newton był burzycielem systemu Descartes'a. Oddał jednak, jak mi się zdaje, zbyt dużo honoru tej dawnej chimerze zwalczając ją przez tak wielką liczbę solidnych rozważań. Zgodnie z tym filozofem i z prawdą nie ma niczego bardziej pewnego od tego starego aksjomatu onegdaj źle przyjętego przez Platona, Timajosa, Sokratesa i całej Akademii: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*²⁵. Idee pochodzą od zmysłów, wrażenia są jedynym źródłem naszego poznania. Locke tłumaczy nimi wszystkie operacje duszy.

5. Zdaje się, że uważał duszę za materialną, aczkolwiek jego skromność nie pozwoliła mu stanowczo tego stwierdzić. „Nie będziemy, być może, nigdy – powiada – w stanie stwierdzić, czy istota czysto materialna myśli czy też nie, tym bardziej że nie pojmujemy ani materii ani ducha”. Ta prosta refleksja nie przeszkodzi scholastykom wypowiadać się formalnie za poglądem przeciwnym, ale zawsze będzie podwodną rafą dla wszystkich ich próżnych rozważań.

6. Rezygnuje on z czczego sądu, że dusza myśli zawsze; wykazuje na podstawie wielu racji zaczerpniętych ze snu, dzieciństwa, apopleksji itd., że człowiek może istnieć nie mając świadomości istnienia; że nie tylko nie jest oczywiste, że dusza myśli we wszystkich tych stanach, ale – przeciwnie – sądząc na podstawie obserwacji, brakuje jej wtedy idei, a nawet świadomości. Słowem, Locke przeczy, żeby dusza mogła myśleć realnie nie mając świadomości samej siebie, to znaczy nie wiedząc, że myśli, nie mając jakiegoś pojęcia albo jakiegoś wspomnienia rzeczy, które ją zajmowały. Całkowicie pewne jest to, że pogląd tego subtelnego metafizyka potwierdza postępująca wzajemna dekadencja ciała i duszy, a głównie zjawiska związane z chorobami, które pokazują jasno, moim zdaniem, a przeciw samemu Pascalowi (rozd. 23, przypis 1), że człowieka można bar-

²⁵ Nie ma niczego w umyśle, czego pierwej nie byłoby w zmysłach.

dzo dobrze pojąć bez myślenia, a w konsekwencji myślenie nie stanowi wcale o człowieku.

Jak bardzo różni się ten filozof tak roztropny i tak powściągliwy od pysznych metafizyków, którzy nie znając ani siły, ani słabości umysłu ludzkiego wyobrażają sobie, że mogą dotrzeć do wszystkiego, albo też od wszystkich pompatycznych deklamatorów, którzy tak jak Abbadie²⁶ (*O prawdziwości religii chrześcijańskiej*) niemal szczerką, aby móc przekonać i którzy przez pobożny entuzjazm rozgrzanej wyobraźni, a nawet niemal w gniewie wypędzają prawdę i to w momencie, kiedy byłaby najbardziej podatna na to, by – jeśli można tak rzec – dać się oswoić. Chcąc ukarać tych olśnionych fanatyków, skazałem ich na spokojne wysłuchanie – jeśli na to się zdobędą – historii różnych faktów, których od niepamiętnych czasów dostarczył przypadek, jak gdyby w celu pognębienia przesądów.

7. Prawdą jest więc, że Locke jako pierwszy rozproszył chaos metafizyki i jako pierwszy dał nam prawdziwe zasady przywracając rzeczy na ich właściwe miejsce. Znajomość błędów bliźniego zaprowadziła go na właściwą drogę. Ponieważ myślał, że zmysłowe obserwacje są jedynymi, które zasługują na zaufanie zdrowego umysłu, uczynił z nich podstawę swoich medytacji; wszędzie kieruje się busolą słuszności i pochodną doświadczenia. Jego rozumowania są równie słuszne jak wolne od przesądów i stronniczości; nie zauważa się w nich wcale tego rodzaju fanatyzmu i bezbożności, które u wielu zasługują na krytykę. A czyż nie można bez namiętności zapobiec nadużyciom i zrzucić jarzma przesądów? W przypadku filozofa jest tym bardziej śmieszne unoszenie się przeciwko ludziom religijnym, że jest on przeciwnikiem wszelkich prześladowań.

²⁶ Jacques Abbadie (1658–1727), teolog protestancki, autor *La vérité de la religion chrétienne réformée*. Rotterdam 1718.

VI Boerhaave

1. Boerhaave sądził, że bezużyteczne jest poszukiwanie atrybutów odpowiadających bytowi jako takiemu; to znaczy temu, co nazywa się ostatnimi przyczynami metafizycznymi. Odrzuca te przyczyny i nie troszczy się nawet o przyczyny fizyczne, takie jak elementy, pochodzenie formy pierwszej, nasion i ruchu (*Podstawy medycyny*, XVIII)²⁷.

2. Dzieli on człowieka na ciało i duszę i twierdzi, że myśl może być tylko operacją czystego ducha (XXVII). Tymczasem nie tylko nie obdarza nigdy duszy epitetami „duchowa” i „nieśmiertelna”, ale kiedy zaczyna traktować o *zmysłach wewnętrznych*, widzimy, że ta substancja nie jest wcale tak szczególna, ale jest tylko jakimś zmysłem wewnętrznym, podobnym do wszystkich innych, których zdaje się być połączeniem.

3. Tłumaczy często mechanicznie wszystkie zdolności duszy racjonalnej łącznie z myśleniem najbardziej metafizycznym, najbardziej intelektualnym, najbardziej prawdziwym od niepamiętnych czasów; ten wielki teoretyk podporządkowuje wszystko prawom ruchu w taki sposób, że staje się dla mnie oczywiste, iż uznawał w człowieku tylko duszę zmysłową doskonalszą od duszy zwierząt. Zajrzyjcie do wykładów Hallera²⁸ przetłumaczonych w swobodny sposób na francuski. Ich tekst zawiera *Institutiones* Boerhaave’a, a zwłaszcza *O zmysłach wewnętrznych* oraz jego rozprawy *de honore Medic. Servitut. de usu ratiocinii Mecanici in Medicina: De comparando certo in Phys. etc.*²⁹.

²⁷ Herman Boerhaave, *Institutiones rei medicae*, Lugduni Batavorum 1705.

²⁸ Albrecht von Haller (1708–1777), H. Boerhaave, *Praelectiones academicae in proprias Institutiones rei medicae*, Gottingae 1739–1744, t. 1–7.

²⁹ *De honore medici servitute*, Lugduni Batavorum 1731; *De usu ratiocinii mechanico in medecina*, Lugduni Batavorum 1722; *De comparando certo in physicis*, Lugduni Batavorum 1715.

4. Wiadomo, że tego wielkiego filozofa drogo kosztowało to, iż zdał się brać stronę Spinozy w rozmowie z nieznanym współtowarzyszem podróży. Zobacz *Żywot Boerhaave'a* napisany przez Schultensa: *Orat. in Boerh. Laud*³⁰. W istocie jednak, o tyle o ile można sądzić na podstawie jego dzieł, nikt nie był od niego w mniejszym stopniu spinozystą: rozpoznaje on wszędzie niewidzialną rękę Boga, który według niego utkał nawet najcieńsze włókna naszego ciała; z tego, jak i na podstawie innych miejsc, widzimy, jak bardzo ten słynny medyk różnił się od współczesnych lekarzy i współczesnych epikurejczyków Gassendiego i Lamy'ego, którzy nie chcieli uwierzyć, aby narządy ciała ludzkiego zostały utworzone w celu wywoływania pewnych określonych ruchów z chwilą zadziałania przyczyny poruszającej (*Boerh. Inst. Med. XL*)³¹ i którzy w końcu przyjęli system Lukrecjusza (*De natura rerum*, ks. IV). Jeśli chodzi o wyjaśnienie wzajemnego oddziaływania ciała i duszy, to uczony profesor z Lejdy jasno rozwiązuje trudność przyjmując w istocie jedną i tę samą substancję; kiedy zaś chce majaczyć razem z innymi, zakłada prawa kartezjańskie ustanowione przez Stwórcę, według których określony ruch ciała daje duszy określoną myśl i *vice versa* przyznając zresztą, że jest absolutnie bezużyteczne dla lekarzy poznanie tych praw, jak i niemożliwe dla największych geniuszy, by uporać się z ich odkryciem. Jestem tu jedynie historykiem poglądów *wokalnych* i *typograficznych* mojego słynnego mistrza, który był niewątpliwie doskonałym deistą. Któż mógłby się pochwalić jednak poznaniem intymnych poruszeń serca? *Deus solus scrutator cordium*³².

³⁰ Albertus Schultens, *Oratio academica in memoriam H. Boerhaavii, viri summi*, Lugduni Batavorum 1738.

³¹ Herman Boerhaave, *Institutiones rei medicae*, Lugduni Batavorum 1705, rozdz. XL.

³² Jeden Bóg jest znawcą serc. Por. Księga Mądrości, 1,6

VII Spinoza

Oto w paru słowach system Spinozy. Utrzymuje on, że:

- 1) substancja nie może stworzyć innej substancji;
- 2) nic nie może powstać z niczego, zgodnie z tym wierszem Lukrecjusza: *Nullam rem ex nihilo fieri divinitus unquam*³³;
- 3) że jest tylko jedna substancja, albowiem można nazwać substancją tylko to, co jest wieczne, niezależne od wszelkiej wyższej przyczyny; to co istnieje przez samo siebie i w sposób konieczny. Dorzuca, że ta substancja jedyna, niepodzielona i niepodzielna jest nie tylko obdarzona nieskończoną ilością doskonałości, ale modyfikuje się na nieskończone sposoby: jako rozciągłość – na ciała i wszystko co zajmuje przestrzeń; jako myśl – na dusze i wszelkie odmiany świadomości jako modyfikacje myśli. Całość tymczasem pozostaje nieruchoma, a zmieniając się nie traci niczego ze swej istoty.

Spinoza określa zmysły zgodnie ze swoimi zasadami; są to *ruchy duszy, tej myślącej części wszechświata, wytworzone przez ruchy ciał, które są ciałami rozciągniętymi wszechświata*. Definicja jest ewidentnie fałszywa, gdyż setki razy dowiedziono, że:

- 1) myśl jest tylko modyfikacją przypadkową zasady zmysłowej, a w konsekwencji nie stanowi wcale części *myślącej wszechświata*;
- 2) że rzeczy zewnętrzne nie są wcale przedstawiane w duszy, ale przedstawiane są jedynie niektóre różne właściwości tych ciał, które są względne i dowolne; i że wreszcie większość naszych wrażeń albo idei zależy tak bardzo od naszych organów, że zmieniają się one razem z nimi. Wystarczy przeczytać Bayle'a (*Dictionnaire critique*³⁴ artykuł

³³ Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, s. 8, ks. I, w. 149–150: „nie ma rzeczy, która z niczego nie powstawa za bogów rządzeniem”; por. też w. 205: „Trzeba więc przyznać wyraźnie, że <nic> niczego nie tworzy”. Przekład Edwarda Szymańskiego.

³⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1697 (1 wyd.), 1740 (6 wyd.).

Spinoza), aby zobaczyć, że ten dobry człowiek (gdyż aczkolwiek ateista, był dobry i łagodny)³⁵ pomiął i wszystko zagmatwał wkładając nowe znaczenie w zastane słowa.

Jego ateizm przypomina dosyć dobrze labirynt Dedala, bo ma tyle skomplikowanych zakrętów i nawrotów. Condillac miał cierpliwość przebyć je wszystkie i uczynił im zbyt wiele zaszczytu. W systemie Spinozy, który był kiedyś systemem Ksenofanesa, Melissosa, Parmenidesa i tak wielu innych, koniec z prawem naturalnym, bo nasze zasady naturalne są tylko zasadami nabytymi przez przyzwyczajenie! Tłumacz traktatu *O życiu szczęśliwym Seneki*³⁶ rozwinął dalej tę ideę, która – jak się wydaje – spodobała się wcześniej Pascalowi, temu wielkiemu geniuszowi, kiedy powiada, że *obawia się bardzo, żeby natura nie była pierwszym przyzwyczajeniem, a przyzwyczajeniem drugą naturą*. Według Spinozy człowiek jest prawdziwym automatem, maszyną podporządkowaną stałej konieczności, wciągana przez gwałtowny fatalizm jak okręt przez prąd wody. Autor *Człowieka maszyny* napisał – jak się wydaje – swoją książkę specjalnie, aby bronić tej smutnej prawdy.

Starożytni Hebrajczycy, alchemicy i autorzy sakralni uznali Boga za czysty ogień (Boerhaave, *O ogniu*)³⁷, za materię ognistą albo eteryczną; stamtąd jak ze swego tronu wysyła on ożywiające ognie na całą naturę. Ci, którzy będą chcieli nabyć większą znajomość systemów, muszą przeczytać doskonały traktat, jaki Condillac na ten temat napisał³⁸. Pozostaje mi więc tylko pomówić o tych, którzy opowiedzieli się za śmiertelnością, a czasami za nieśmiertelnością duszy.

³⁵ Aluzja do pochwały „cnotliwych ateistów” w *Pensées diverses (...) à l'occasion de la comète*, Rotterdam 1683.

³⁶ Jest nim sam La Mettrie, autor *Rozprawy o szczęściu*, która początkowo stanowiła aneks do przekładu *De vita beata Seneki* (1748), a następnie ukazała się jako *Anti-Sénèque ou le souverain bien*, Potsdam 1750, Amsterdam 1751.

³⁷ Rozdział w *Elementa chymiae*, Lugduni Batavorum 1732, t. 1. La Mettrie wydał skrót tego dzieła jako *Abrégé de le théorie chimique*, Paris 1741, gdzie fragment o ogniu znajduje się na s. 14–47.

³⁸ Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des systèmes*, Hague 1747.

VIII O tych, którzy wierzyli, że dusza jest śmiertelna lub nieśmiertelna

Jeśli nie mamy dowodów filozoficznych na nieśmiertelność duszy, to z pewnością nie jesteśmy zadowoleni z ich braku. Wszyscy jesteśmy naturalnie skłonni do wierzenia w to, czego pragniemy. Miłość własna zbyt upokorzona widokiem stanu bliskiego unicestwienia schlebia sobie, upaja się radosną perspektywą wiecznego szczęścia. Przyznam sam, że cała moja filozofia nie przeszkadza mi spoglądać na śmierć jak na smutną konieczność natury i chciałbym raz na zawsze wyzbyć się dręczącej myśli o niej. Chciałbym powiedzieć razem z sympatycznym abbé de Chaulieu³⁹:

*Im bardziej zbliżam się do kresu, to mniej się go boję;
Pewnymi zasadami mój umysł wzmocniony,
Zadowolony, przekonany, nie zna już zwątpienia;
O to co będzie potem, nigdy się nie troszczył
Pełen słodkiej nadziei
Umrę też z ufnością,
Że po wyjściu z tego smutnego padołu,
Znajdę schronienie, bezpieczne ustronie
Na łonie natury
Lub w objęciach Boga.*

Tymczasem przestaję w jakiś sposób być, ilekroć pomyśle, że mnie już nie będzie.

Przejrzyjmy pragnienia albo poglądy filozofów na ten temat. Do tych, którzy pragnęli, aby dusza była nieśmiertelna, zalicza się Senekę (*Epist.* 107, etc. *Quaest. Nat.* Ks.7)⁴⁰; 2. Sokratesa; 3. Platona; który wprawdzie daje (w *Fedonie*) śmieszny wykład tego dogmatu, ale przyznaje w innym miejscu, że uważa go za prawdziwy tylko dlatego, iż zna go ze słyszenia; 4. Cycerona (*O naturze bogów*, ks. 2) aczkolwiek się waha (w ks. 3) w swojej własnej teorii, by na-

³⁹ Guillaume Anfré de Chaulieu (1639–1720), poeta epikuryjczyk.

⁴⁰ *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961, list 107. *Questiones naturales* albo *Naturalium questionum libri VII*, itd.

stępnie wrócić do tej sprawy, stwierdzając, że bardzo mu się podoba dogmat nieśmiertelności, aczkolwiek jest mało prawdopodobny; 5. Pascala wśród współczesnych; jednak jego sposób rozumowania (w *Myślach o religii*)⁴¹ jest niezbyt godny filozofa. Ten wielki człowiek wyobrażał sobie, że wierzy, a miał tylko pragnienie wiary oparte na zasadach, których szukał i szukałby ich dotąd, gdyby żył. Wierzyć dlatego, że się nie ryzykuje⁴², to wierzyć jak dziecko, skoro nie wie się nic na temat tego wszystkiego, co dotyczy przedmiotu wiary. Najbardziej roztroptym wyborem jest przynajmniej wątpliwość, ale pod warunkiem, że to wątpliwość wpłynie na nasze czyny i pokieruje w sposób nienaganny naszym życiem zgodnie z rozumem i prawami. Mędrzec kocha cnotę dla samej cnoty.

Wreszcie stoicy, Celtowie, dawni Bretończycy itd., wszyscy pragnęli, aby dusza nie gasła wraz z ciałem. Wszyscy – mówi dowcipnie Pomponazzi (*De immortalitate animae*)⁴³ – życzymy sobie nieśmiertelności, tak jak muł pragnie potomstwa, którego nie będzie miał.

Ludzi, którzy myśleli nie wahając się, że dusza jest śmiertelna, jest znacznie więcej. Bion⁴⁴ sypie wszelkiego rodzaju żartami mówiąc o innym świecie. Cezar kpi sobie z nieśmiertelnej duszy nawet pośród Senatu, zamiast pragnąć ujarzżenia hydry ludu i przyzwyczajając go do koniecznego wędzidła przesądów. Lukrecjusz (*O naturze rzeczy*, ks. 3), Plutarch itd. nie znają innego piekła poza wyrzutami sumienia. Autor *Elektry*⁴⁵ powiada:

*Wiem, że wyrzuty sumienia serc zrodzonych w cnocie,
Często w karaniu występków idą dalej niż bogowie.*

⁴¹ Blaise Pascal (1623–1667), *Pensées sur la religion*, Paris 1670. (*Myśli*, Warszawa 1952).

⁴² Chodzi o tak zwany „zakład Pascala” polegający na przekonaniu, że lepiej wierzyć niż nie wierzyć, bo jeśli Bóg istnieje, to zyskujemy zbawienie.

⁴³ Pietro Pomponazzi (1462–1525), *Tractatus de immortalitate animae*, Bononiae 1516, *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa 1980.

⁴⁴ Bion z Abdera, uczeń Demokryta.

⁴⁵ Sofokles.

Wergiliusz (*Georgiki*) kpi sobie z wymagowanego szumu Acheronu*; powiada też w *Eneidzie* (ks. 3), że bogowie nie mieszają się wcale do spraw ludzkich

*Scilicet is superis labor est, ea cura quietos,
Sollicitat*⁴⁶.

Lukrecjusz mówi to samo:

*Utque omnis per se divum natura necesse, est
Immortali aevo summa cum pace fruatur,
Semota à nostris rebus sejunctaque longe;
Nam privata dolore omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,
Nec bene pro meritis gaudet, nec tangitur ira*⁴⁷.

Słowem wszyscy poeci starożytni: Homer, Hezjod, Pindar, Kallimach, Owidiusz, Juwenalis, Horacy, Tybuliusz, Catullus, Manilius, Lukian, Petroniusz, Persajos itd. odrzucali lęk związany z przyszłym życiem. Nawet Mojżesz o nim nie mówi, a Żydzi wcale o nim nie słyszeli; oczekują oni Mesjasza, aby sprawę rozstrzygnął.

* *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*. [Szczęśliwy, kto mógł poznać treść rzeczy bogata,]

Atque metus omnes et inexorabile fatum [Podeptać trwogę, wiarę w niezłagane fatum,]

Subiecit pedibus, strepitumque Acherontis! [i wkoło Acherontu chłonnego zgiełk cały.]

Pięknie sparafrazował te wiersze Chaulieu. [Wergiliusz, *Georgiki*, Warszawa 1956, s. 52, ks. II, w. 491–493].

⁴⁶ Wergiliusz, *Eneida*, IV, w. 397–398. Oczywiście to bogom cięży, a ta troska nieznośna jest dla ich spokoju.

⁴⁷ *Taka już jest i być musi natura wszystkich bogów,
Że obca dla spraw ludzkich, wzniesiona ponad ogół,
Używa w pełnej ciszy nieśmiertelnego bytu.*

*Wolna od bólów naszych w przestrzeni górnych błękitów,
Własną potęgą można, na nas nie pragnie polegać.*

I ani modłów nie słucha, ani bluźnierstwa dostrzega. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, II, w. 646–651, Warszawa 1957, s. 64. Przekład Edwarda Szymańskiego.

Hipokrates, Pliniusz, Galen, słowem wszyscy medycy greccy, łacińscy, arabscy nie przyjęli rozróżnienia dwóch substancji, a większość z nich znała jedynie Naturę.

Diogenes, Leucyp, Demokryt, Epikur, Laktancjusz, stoicy aczkolwiek różnili się między sobą w poglądach na rolę atomów, to zjednoczyli się w punkcie, o który chodzi; na ogół też wszyscy starożytni przyjęliby chętnie te dwa wiersze poety francuskiego:

*Godzinę po śmierci, moja dusza omdlała
Będzie tym, czym była godzinę przed narodzeniem.*

Dicearch i Asklepiades uważali duszę za harmonię wszystkich części ciała. Platon prawdę mówiąc utrzymuje, że dusza jest nieśmiertelna, ale że stanowi ona część chimery, którą nazywa *duszą świata*; według tego filozofa wszystkie dusze zwierząt i ludzi są tej samej natury; złożoność ich pochodzi od zróżnicowania części, w których zamieszkują.

Arystoteles powiada też, że ci, którzy sądzą, że nie ma duszy bez ciała, mają rację, gdyż – dorzuca – dusza nie jest ciałem, ale w niej jest coś z ciała. *Animam qui existimant, neque sine corpore, neque corpus aliquod, bene opinantur: corpus enim non est, corporis autem est aliquod* (*De anima*, tekst 26, rozdz. 2)⁴⁸. Pojmuje ją po prostu jak formę, jak akcydens, z którego czyni byt oddzielony od materii. Wynika stąd, że wystarczy dobrze wniknąć w tych spośród starożytnych, którzy zdają się sądzić, że dusza jest niematerialna, aby się przekonać, że nie różnią się od innych. Widzieliśmy zresztą, że myśleli, iż duchowość jest równie dobrze prawdziwym atrybutem substancji jak sama materialność. Tym sposobem jedni podobni są do drugich.

Poczynię w tym miejscu pewne obserwacje. Platon określa duszę jako byt poruszający się sam przez się, a Pitagoras jako samoporuszającą się liczbę. Stąd wyprowadzają

⁴⁸ Arystoteles, *O duszy*, II, 2, 414a, Warszawa 1992, s. 77: „Toteż mają rację ci, co sądzą, że dusza ani nie istnieje bez ciała, ani nie jest jakimś ciałem. W rzeczy samej, dusza nie jest ciałem, lecz czymś należącym do ciała i dlatego przebywa w ciele”. Przełożył Paweł Siwek.

wniosek, że jest ona nieśmiertelna. Descartes wyciąga stąd wniosek całkiem przeciwny, podczas gdy Arystoteles, który chciał zwalczać nieśmiertelność duszy, to jednak nigdy nie myślał o zaprzeczeniu konkluzji tych starożytnych filozofów; obstawał tylko przy zdecydowanym zaprzeczeniu zasady z wielu względów, które pomijamy, a które podaje Makrobiusz. To pokazuje, z jakim zaufaniem wydobywano w różnych czasach te same zasady i sprzeczne konkluzje. *O delirae hominum mentes!*⁴⁹

System duchowości materii był jeszcze bardzo popularny w ciągu pierwszych wieków Kościoła. Aż do Soboru Laterańskiego wierzono, że dusza dziecka była wypadkową duszy ojca i matki. Posłuchajmy Tertuliana: *Animam corporealem profitemur, habentem proprium genus substantiae, et soliditatis, per quam quod et sentire et pati possit... quid dicis caelestem, quam unde caelestem intelligas, non habes?... caro atque anima simul fiunt sine calculo temporis, atque simul in utero etiam figurantur... minime divina res est, quoniam quidem mortalis*⁵⁰.

Orygenes, święty Ireneusz, święty Justyn Męczennik, Teofil z Antiochii, Arnobiusz itd. myśleli razem z Tertulianem, że dusza ma rozciągłość formalną, jak niedawno napisał Saint-Hyacinthe⁵¹.

Czy święty Augustyn myśli inaczej, kiedy powiada: *Dum corpus animat, vitaeque imbuit, anima dicitur: dum vult, animus: dum scientia ornata est, ac iudicandi peritiam exercet, mens; dum recolit, ac reminiscitur, memoria: dum ratiocina-*

⁴⁹ O, szale ludzkiego umysłu!

⁵⁰ Uznajemy duszę za cielesną, mającą własną substancję i gęstość, dzięki czemu może ona czuć i doznawać... Dlaczego ty nazywasz ją niebiańską, jeśli nie wiesz, z czego wynika jej niebiański charakter?... Ciało i dusza tworzą się razem w tym samym czasie i nawet razem istnieją w macicy... dusza w niewielkim stopniu jest boska, gdyż jest śmiertelna. Tertullian, *De resurrectione mortuorum*, 17 [O zmartwychwstaniu zmarłych].

⁵¹ Thémiseul de Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité*, Rotterdam, La Haye 1743.

*tur, ac singula discernit ratio: dum contemplationi insistit, spiritus: dum sentiendi vim obtinet, sensus est anima*⁵².

Mówi on w tym samym dziele (*De anima*): 1) że dusza ma siedzibę we krwi, gdyż nie może żyć w miejscu suchym – dlaczego? Podziwiającie mądrość tego wielkiego człowieka i to, jak w pewnych epokach łatwo stać się takim! *Dlatego, że to jest umysł, to jest niemal duch*. 2) Przyznaje, że nie wie, czy dusze tworzone są ciągle, czy też przechodzą przez rozmnażanie z rodziców na dzieci. 3) Konkluduje, że nie można niczego rozstrzygnąć co do natury duszy. Chcąc zajmować się tym tematem nie trzeba być ani teologiem, ani mówcą – trzeba być filozofem.

Wracając jednak ponownie do Tertuliana, to według niego aczkolwiek dusze gasną razem z ciałem, i aczkolwiek są nawet zgasłe, to mogą się zapalić jak świeca na sądzie ostatecznym i wejść do ciał zmartwychwstałych, bez których nie mogły cierpieć, *ad perficiendum et ad patiendum societatem carnis (anima) expostulat, ut tam plene per eam pati possit, quam sine ea plene agere non potuit* (*De resurrectione*, ks. I, 98)⁵³. Tak więc Tertulian wyobrażał sobie, że dusza może być zarazem śmiertelna i nieśmiertelna i że mogłaby być nieśmiertelna, gdyby nie była materialna. Czy można pogodzić w bardziej szczególny sposób śmiertelność, nieśmiertelność i materialność duszy ze zmartwychwstaniem ciała? Connor⁵⁴ idzie dalej w *Evangelium medici*,

⁵² Jeśli ożywia ona ciało i napędza je życiem, nazywa się duszą; jeśli przejawia pragnienie – wola; jeśli wspomina – pamięcią; jeśli sądzi i rozróżnia – rozumem; jeśli oddaje się kontemplacji – duchem; jeśli uzyskuje sposobność odczuwania – dusza jest czuciem. Fragment ten pochodzi ze średniowiecznego traktatu Alchera z Clairvaux *De spiritu et anima*, przypisywanego Augustynowi, por. *De spiritu et anima*, 34 (PL 40, 803).

⁵³ Potrzebuje towarzystwa ciała dla działania i doznawania, jako że przy pomocy jego ona także w pełni może doznawać, tak jak bez niego nie może w pełni działać [*De resurrectione mortuorum* (O zmartwychwstaniu zmarłych, 17)].

⁵⁴ Bernard Connor (ok. 1666–1698) irlandzki lekarz i filozof, autor *Evangelium medici sive Medicina mystica*, Londini 1697 oraz *History of Poland*, London 1698.

posuwa swą ekstrawagancję aż do podjęcia fizycznego wyjaśniania tej tajemnicy.

Scholastycy chrześcijańscy nie myśleli inaczej niż starożytni o naturze duszy. Powiadają oni za świętym Tomaszem: *Anima est proprium quo vivimus, movemur et intelligimus*⁵⁵. „Chcieć i rozumieć, mówi Goudin, to takie same ruchy materialne jak żyć i wegetować”. Dorzuca też szczególnie fakt, a mianowicie, że podczas soboru w Wiedniu, za czasów Klemensa V, władze kościelne zarządziły, by wierzyć, że dusza jest tylko formą substancjalną ciała; że nie ma idei wrodzonych (jak myślał sam święty Tomasz) i uznały za heretyków tych wszystkich, którzy nie uznaliby materialności duszy”.

Raoul Fournier, profesor prawa naucza tej samej rzeczy w *Discours académiques sur l'origine de l'âme*⁵⁶ wydrukowanych w Paryżu w 1619 roku, które zyskały aprobatę i pochwały wielu doktorów teologii.

Czytajcie wszystkich scholastków, a zobaczycie, że uznawali siłę poruszającą w materii i że dusza jest tylko formą substancjalną ciała. Prawdą jest, że powiedzieli, iż jest to forma substancjalna (Goudin, t. II, s. 93–94), która istnieje przez samą siebie i żyje niezależnie od życia ciała. Stąd te *pojęcia* wyraźne, te *akcydencje absolutne*, albo raczej całkiem niezrozumiałe. Jest to jednak dystynkcja oczywiście błaha, albowiem skoro scholastycy zgadzają się ze starożytnymi, że formy zarówno proste, jak i złożone, są tylko zwykłymi atrybutami i czystymi zależnościami od ciała; że dusza jest tylko *formą* albo *akcydenssem* ciała; próżno dorzucają – chcąc się maskować albo ratować przed przeciwnikiem – epitety: „trwająca” albo „absolutna”; trzeba im było wcześniej przeczuc konsekwencje doktryny, którą przyjęli i ją odrzucić, gdyby to było możliwe, raczej niż poczynić w niej śmieszne ograniczenia. Któż bowiem uwierzy w dobrej wierze, że to, co jest materialne we

⁵⁵ Dusza jest własnością, dzięki której żyjemy, poruszamy się i rozumiemy. Por. Tomasz z Akwinu, *De unitate intellectus*, 1.

⁵⁶ *Mowy akademickie o pochodzeniu duszy*.

wszystkich ciałach ożywionych, przestaje nim być w człowieku? Sprzeczność jest zbyt rażąca. Jednak scholastycy sami ją spostrzegli i to bardziej niż teologowie, pod przykrywką których starali się ukryć przez te wszystkie wykrety i próżne wybiegi.

Bayle powiedział w swoim *Słowniku* pod hasłem „Lucrecjusz”⁵⁷, że „ci, co przeczą, że dusza jest różna od materii, winni uważać cały wszechświat za ożywiony albo pełen dusz; wierzyć, że rośliny, a nawet kamienie są substancjami myślącymi; substancjami, które mogą nie odczuwać zapachów, nie widzieć kolorów, nie słyszeć dźwięków; koniecznie jednak winni dysponować wiedzą według założenia materialistów albo atomistów, gdyż proste zasady materialne, niezależnie jak je nazwiemy, nie mają nic cenniejszego od zasad, które tworzą kamień; w konsekwencji to co myśli w jednym ciele, winno myśleć w innym”.

Taki oto jest sofizmat Bayle’a na temat rzekomej substancji, w którą – jak wynika z setek fragmentów zawartych w jego dziełach – nie wierzył on bardziej niż La Mothe le Vayer oraz tak wielu innych teologicznych szyderców. Trzeba by mieć umysł bardzo przewrotny i bardzo tępy, aby nie odkryć błędu w tym złym rezonerstwie. To nie natura materialnych zasad ciał tworzy całą ich różnorodność, ale różna konfiguracja ich atomów. Podobnie różne rozłożenie włókien ciał ożywionych powstaje z elementów ziemnych mocno ze sobą sklejonych; konfiguracja naczyń złożonych z włókien, przepon przetkanych naczyniami itd. – wszystko to tworzy tak wiele umysłów w królestwie zwierzęcym, nie mówiąc już o różnorodności, która występuje w konsystencji i krążeniu płynów; ostatnia to przyczyna, która wpływa (w połowie) na tworzenie się różnych umysłów albo instynktów, o których mówię. Jeśli ciała innych królestw przyrody nie mają odczuć ani myśli, to znaczy że nie zostały w tym celu zorganizowane, tak jak w przypadku ludzi i zwierząt; podobne są one do wody, która

⁵⁷ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1740, t. 3, s. 211.

czasem stoi w miejscu, a czasem płynie, czasem wznosi się, opada lub wytryskuje z fontanny zgodnie z przyczynami fizycznymi i nieuniknionymi, które na nie wpływają. Człowiek inteligentny jest jak koń, który podkową krzesze ogień z kamienia. Nie powinien być z tego bardziej zarozumiały podobnie jak ten koń. Zegarki powtarzające godziny są droższe, ale ich natura jest taka sama jak zegarków najprostszych.

Zakończę uwagę dotyczącą poglądów starożytnych na temat duchowości i materialności. Przez pierwszą rozumie-li skupisko cząstek materialnych, lekkich i rozrzedzanych, które zdawały się wyglądać na coś niecielesnego albo niematerialnego: przez drugą rozumie-li cząstki ciężkie, grube, widzialne i namacalne. Te cząstki materialne, postrzegalne, tworzą wszystkie ciała przez swe różne modyfikacje; podczas gdy inne cząstki niepostrzegalne, aczkolwiek tej samej natury, stanowią wszelkie dusze. Między *substancją duchową a substancją materialną* nie ma więc innej różnicy niż ta, która istnieje między modyfikacjami albo sposobami bycia jednej i tej samej substancji.

Wedle tej samej idei to, co jest materialne, może stać się niepostrzeżenie duchowe i w efekcie nim się staje. Białko jajka może nam tu posłużyć za przykład; w miarę rozcieńczania się i wyciągania przy przechodzeniu przez sieć naczyń krwionośnych nieskończenie ciasnych kurczą-cia tworzy ono wszystkie tchnienia nerwowe tego ptaka. A przecież zasada analogii dowodzi jasno, że limfa czyni to samo w człowieku! Czyż nie ośmielimy się porównać duszy do tchnień animalnych i powiedzieć, że różni się ona od ciał tylko tak, jak te różnią się od gęstych humorów, a mianowicie delikatną siatką i skrajną ruchliwością swoich atomów?

Sądzę, że powiedziałem dosyć, a nawet więcej niż potrzeba, na temat nieśmiertelności duszy. Dzisiaj jest to dogmat istotny dla religii; kiedyś była to kwestia czysto filozoficzna, tak jak chrześcijaństwo było wówczas tylko sekta. Niezależnie od przyjętego stanowiska nie miało się kłopotów z duchowieństwem. Można było wierzyć w duszę

nieśmiertelną chociaż materialną. Dziś zakazano myśleć, że nie jest ona duchowa, aczkolwiek duchowość w żaden sposób nie została objawiona. Gdyby zaś była, trzeba by jeszcze wierzyć w objawienie, co nie jest sprawą bagatelną dla filozofa: *hoc opus, hic labor est*⁵⁸.

⁵⁸ Wergiliusz, *Eneida*, VI, w. 129. Oto zadanie, oto nad czym trzeba popracować.

System Epikura

*Quam misera animalium superbissimi origo!*¹
Pliniusz

I

Kiedy czytam u Wergiliusza (*Georgiki*, ks. II) *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*², pytam *quis potuit?* To nie skrzydła naszego geniuszu mogą nas unieść aż do poznania przyczyn. Najciemniejszy z ludzi jest pod tym względem tak samo oświecony jak najwybitniejszy filozof. Wszyscy widzimy przedmioty, patrzymy na wszystko, co zachodzi we wszechświecie, jak na piękną dekorację opery, za którą nie dostrzegamy ani sznurów ani przeciwwag. We wszystkich ciałach, tak jak i w naszym, pierwsze sprężyny pozostają przed nami ukryte i będą nimi prawdopodobnie zawsze. Łatwo jest pocieszać się, że jesteśmy pozbawieni nauki, bo ta nie uczyniłaby nas lepszymi, szczęśliwymi.

¹ Jakże nędzne jest pochodzenie najdumniejszego spośród zwierząt. Pliniusz, *Historia naturalna*, VII, 43.

² Szczęśliwy, kto mógł poznać treść rzeczy bogatą. Wergiliusz, *Georgiki*, ks. II, w. 490–492, Warszawa 1956, s. 52. Przekład Anny Ludwika Czerny.

II

Kiedy patrzę na dzieci bawiące się, za pomocą słomki i mydła rozrobionego w wodzie, wypuszczaniem kolorowych banieczek, które ich dech rozszerza tak cudownie, to porównuję je do natury. Wydaje mi się, że podejmuje ona podobnie jak one, nie myśląc o tym, środki najprostsze w działaniu. Prawdą jest, że nadanie ziemi władcy, który winien wprawiać ją w drżenie, nie kosztuje jej bardziej niż powodowanie wzrostu trawy, którą depta się nogami. Trochę gliny i odrobina śluzu formują człowieka i owada; najmniejsza zaś porcja ruchu wystarczyła, aby poruszyć maszynę świata.

III

Cuda wszystkich królestw natury, jak mówią chemicy, wszystkie te rzeczy, które podziwiamy i które nas tak silnie zdumiewają, zostały stworzone, by tak rzec, mniej więcej przez tę samą mieszaninę wody i mydła i jak gdyby przez słomkę naszych dzieci.

IV

Jak *zaskoczyć naturę w akcji*? Ona sama na tym nie daje się przyłapać. Pozbawiona wiedzy i świadomości robi jedwab, jak *Mieszczanin szlachcicem*³ mówi prozą nie wiedząc o tym. Jest tak samo ślepa, kiedy daje życie, jak niewinna, kiedy je odbiera.

V

Fizycy uważają powietrze za powszechny chaos wszystkich ciał. Można rzec, że jest ono prawie delikatną wodą,

³ Aluzja do bohatera komedii Jean Baptiste Molière'a, w której pan Jourdain zdziwił się, gdy się dowiedział od swego nauczyciela, że całe życie mówił prozą.

w której pływają, ponieważ są od niej lżejsze. Kiedy podpora podtrzymująca wodę, ta nieznaną sprężyna, dzięki której żyjemy i która jest powietrzem w ścisłym znaczeniu tego słowa albo powietrze tworzy – kiedy, powiadam, ta sprężyna nie ma już siły, aby unosić ziarenka rozrzucone w całej atmosferze, wówczas spadają one na ziemię dzięki własnemu ciężarowi albo też są rozrzucone przez wiatr po powierzchni. Stąd wszystkie te twory roślinne, pokrywające często rowy, mury, bagna, wody stojące, które nieco wcześniej pozostawały bez trawy i zieleni.

VI

Ileż gąsienic i owadów pojawia się, by również czasami pożerać drzewa w kwiatkach i rzucać się na nasze ogrody! Skąd się biorą, jeśli nie z powietrza?

VII

Są więc w powietrzu ziarna albo nasiona zarówno zwierzęce, jak i roślinne; były tam i będą zawsze. Każdy osobnik przyciąga do siebie inne ze swojego gatunku albo te, które są dla niego właściwe; chyba że wolimy bardziej, aby te nasiona wędrowały, by szukać ciał, gdzie mogą dojrzewać, kiełkować i rozwijać się.

VIII

Ich pierwszą macicą było więc powietrze, którego ciepło zaczyna je przygotowywać do życia. Ożywiają się bardziej w ich drugiej macicy, przez którą rozumiem naczynia spermatyczne, jądra, pęcherzyki nasienne; to wszystko dokonuje się przez ciepło, pocieranie, stagnację podczas wielkiej liczby lat; wiadomo bowiem, że dopiero w wieku dorastania, a w konsekwencji po długim dojrzewaniu w ciele mężczyzny, męskie nasiona stają się zdolne do zapłodnienia. Ich trzecią i ostatnią macicą jest macica żeńska, gdzie zapłodnione jajo po zejściu z jajnika przez trąbkę Fallope'a

jest w pewnym sensie wewnętrznie zależnięte i gdzie łatwo zapuszcza korzeń.

IX

Te same nasiona, które produkują tyle odmian *żyjatek* (*animalcules*) w płynach wystawionych na powietrze, i które łatwo również przechodzą do wnętrza mężczyzny przez organy oddychania i połykanie, jak również od mężczyzny do kobiety przez waginę; czy te nasiona – powiadam – które instalują się i kiełkują z taką łatwością w macicy, pozwalają zakładać, że zawsze byli ludzie jednej i drugiej płci w gotowej postaci?

X

Jeśli ludzie nie zawsze istnieli tacy, jakich widzimy dzisiaj (niektórzy wierzą, że przyszli na świat dorośli, jako ojciec i matka, i byli w stanie płodzić podobne im istoty!), to ziemia musiała służyć za macicę człowiekowi; musiała otworzyć swoje łono nasionom ludzkim już przygotowanym do tego, by to pyszne zwierzę mogło się wyłonić przy założeniu istnienia pewnych praw. Pytam więc, współcześni antyepikurejczycy, dlaczego ziemia, ta wspólna matka i żywicielka wszystkich ciał miałaby odmówić zwierzęcym ziarnom tego, co przyznaje roślinom najpodlejszym, najbardziej bezużytecznym i najbardziej szkodliwym? Znajdują one zawsze swoje płodne wnętrza, a ta macica nie ma w istocie rzeczy niczego bardziej zaskakującego od macicy kobiecej.

XI

Jednak ziemia przestała już być kolebką ludzkości! Nie widzimy jej rodzącej ludzi! Nie wytykajmy jej obecnej jałowości: wniosła ona już swój wkład od tej strony. Stara kura nie znosi jajek; stara kobieta nie rodzi dzieci; jest to mniej więcej odpowiedź Lukrecjusza na tego rodzaju zarzut.

XII

Czuję cały ambaras, jaki wywołuje podobne wyjaśnienie pochodzenia człowieka i jak trudno jest je pominąć milczeniem. Ponieważ zaś można uzasadnić tak śmiało przypuszczenie jedynie za pomocą innych domysłów, przedkładam je osądowi filozofów.

XIII

Pierwsze pokolenia musiały być bardzo niedoskonałe. Jednemu osobnikowi brakowało przełyku, innemu żołądka, pochwy, trzewi itp. Jest oczywiste, że jedynie istoty, które mogły żyć, zachować i utrzymywać swój gatunek, były opatrzone wszystkimi narządami potrzebnymi do rozmnażania i którym w efekcie nie brakowało żadnej istotnej części. Przeciwnie, te, które pozbawione były jakiejś części absolutnie koniecznej, ginęły w krótkim czasie po urodzeniu, albo też nie były w stanie rodzić potomstwa. Doskonałość można było osiągnąć w ciągu jednego dnia zarówno w odniesieniu do natury, jak i do sztuki.

XIV

Widziałem tę kobietę* bez płci, istotę trudną do określenia, całkowicie wykastrowaną w swym łonie macierzyńskim. Nie miała ani wżgórka Wenery, ani lechtaczki, ani sutek, ani pochwy, ani wielkich warg sromowych, ani macicy, ani miesiączki; a oto dowód: dotykało się odbytu sondą wprowadzoną przez moczowód; lancet wprowadzony głęboko do miejsca, gdzie znajduje się wielka szpara u kobiet, nie pozwalał stwierdzić nic poza tłuszczem i ciałem mało ukrwionym, które nie wydzielało wiele krwi; trzeba było zrezygnować z zamiaru stworzenia jej pochwy i rozwiązać trwające dziesięć lat małżeństwo z chłopcem równie niedorozwiniętym jak ona, który orientując się w sprawie, nie zatroszczył się

* Mówiłem już o niej w *Człowieku maszynie*.

o poinformowanie swojej żony o tym, czego jej brakowało. Sądził, że droga stolca była drogą zapładniania i działał konsekwentnie; kochając bardzo swoją żonę, która również go mocno kochała, byłby bardzo niezadowolony, gdyby jego tajemnica została wykryta. Pan hrabia d'Erouville, generalny zarządca, wszyscy lekarze i chirurdzy z Gandawy widzieli tę chybioną kobietę i spisali o niej protokół. Była ona pozbawiona absolutnie wszelkiej przyjemności seksualnej; daremnie laskotano miejsce łechtaczki w stanie zaniku, gdyż nie wynikało z niej żadne przyjemne odczucie. Jej pierś nie powiększała się w żadnym przypadku.

XV

Otóż jeśli nawet dzisiaj natura zasypia aż do tego stopnia, że jest zdolna popełnić tak zadziwiający błąd, to ileż podobnych igraszek zdarzało się onegdaj częściej! Tak poważne roztargnienie, by tak rzec, tak szczególne i tak nadzwyczajne zapomnienie, uzasadnia – jak mi się wydaje – wszystkie te przypadki roztargnienia, w które natura popadała w tych zamierzchłych czasach, kiedy jej twory były niepewne, powołane do życia z trudem, źle zaplanowane i stanowiły raczej próby niż dzieło mistrza.

XVI

Przez jakąż to nieskończoną ilość kombinacji materia musiała przejść, aby dojść do tej jednej, z której mogło wynikać doskonałe zwierzę! Przez ileż to innych kombinacji trzeba było przejść, aby pokolenia doszły do punktu doskonałości, w jakim się dzisiaj znajdują!

XVII

Drogą naturalnego następstwa, tylko te miały zdolność widzenia, słyszenia itd., którym szczęśliwe kombinacje dały w końcu oczy i uszy dokładnie uformowane i umieszczone tak jak u nas.

XVIII

Kiedy elementy materii, w miarę burzenia się i mieszania między sobą, doszły do stworzenia oczu, stało się niemożliwością, aby nie widzieć, nie przeglądać się w lustrze naturalnym czy też sztucznym! Oko stało się zwierciadłem przedmiotów, które często z kolei za zwierciadło mu służą. Natura nie pomyślała o stworzeniu oka, aby widzieć, podobnie jak woda, która posłużyła za zwierciadło prostej pasterce; pasterka zobaczyła w nim z przyjemnością swoją piękną twarzyczkę. Jest to myśl autora *Człowieka maszyny*⁴.

XIX

Czyż nie było malarza, który nie mógł przedstawić, tak jak chciał, spienionego konia, ale udało mu się wspaniale namalować najpiękniejszą pianę, kiedy cisnął ze złością swoim pędzlem w płótno?

Przypadek idzie często dalej niż roztropność.

XX

Wszystko, co lekarze i fizycy napisali o używaniużywionych części ciała, wydawało mi się zawsze bezpodstawne. Wszystkie ich rozumowania o przyczynach celowych są tak błahe, że trzeba było, aby Lukrecjusz był równie marnym fizykiem, jak wielkim poetą, by je tak słabo odrzucić.

XXI

Oczy otworzyły się tak jak wzrok albo słuch, który się traci i odzyskuje; jak jakieś ciało odbija dźwięk albo światło. Nie trzeba było więcej sztuki, by uformować oko albo ucho niż spowodować echo.

⁴ Czyli samego La Mettriego.

XXII

Jeśli znajdzie się ziarnko piasku w trąbce Eustachiusza, nie słyszymy nic, jeśli tętnice Ridleya w siatkówce wypełnią się krwią zajmującą część miejsca, które oczekuje promieni słońca, widzimy latające muszki. Jeśli nerw wzrokowy jest zablokowany, to oczy zachowują jasność, a nie widzą. Mały drobiazg przeszkadza optyce natury, której w konsekwencji nie nabyła od razu.

XXIII

Czynione przez sztukę po omacku próby naśladowania natury pozwalają sądzić o jej własnych próbach.

XXIV

Powiada się, że wszystkie oczy są zbudowane na zasadach optyki, a uszy wedle prawideł matematyki. Skąd to wiemy? Dlatego, że obserwowaliśmy przyrodę: byliśmy bardzo zdziwieni widząc jej wytwory tak równe dziełom sztuki, a nawet wyższe od nich; trudno było wyzbyć się przypuszczenia, że ma ona jakiś cel albo świadome zamiary.

Natura była więc przed sztuką, która kształtowała się idąc w jej ślady; wzięła od niej początek, tak jak syn pochodzi od swej matki. Przypadkowa aranżacja dająca te same przywileje, co aranżacja uczyniona specjalnie z całą możliwą przemyślnością, zaskarbiła tej wspólnej matce zaszczyt, na jaki zasługują same prawa ruchu.

XXV

Człowiek to zwierzę ciekawe wszystkiego, woli raczej uczynić węzeł, który chce rozwiązać, bardziej nierozwiązalnym, niż piętrzyć kwestie nad kwestiami, z których ostatnia czyni zawsze problem trudniejszym do rozwiązania. Jeżeli wszystkie ciała są poruszane przez ogień, to co nadaje jemu ruch? Eter. A co go daje eterowi? Dxxx

ma rację; nasza filozofia nie jest więcej warta od filozofii Hindusów⁵.

XXVI

Bierzmy rzeczy za takie, jakie się nam wydają. Oglądajmy wszystko wokół nas, a to rozglądanie się dostarczy nam przyjemności, bo spektakl jest czarujący; bierzmy w nim udział, ale bez tej próżnej chętki, aby wszystko pojąć; nie dręczmy się ciągle zbędną ciekawością, kiedy zmysły nie dzielają jej z umysłem.

XXVII

Tak jak, zgodnie z pewnymi prawami fizycznymi, nie jest możliwe, aby morze nie miało swoich przyływów i odpływów, tak też pewne prawa ruchu ciągle istniejące, uformowały oczy, które widzą, uszy, które słyszą, nerwy, które czują, język czasami zdolny, a czasami niezdolny do mówienia wedle swej budowy; wreszcie prawa te stworzyły trzewia i myśl. Natura sporządziła w maszynie ludzkiej inną maszynę, która okazała się zdolna do magazynowania idei i tworzenia nowych, tak jak w kobiecie macicę, która z kropli płynu wytwarza dziecko. Po stworzeniu na oślepie oczu, które widzą, nie myśląc stworzyła maszynę myślącą! Kiedy widzimy odrobinę śluzu produkującego żywe stworzenie pełne polotu i piękna, zdolne wzbić się do wzniosłości stylu, obyczajów, rozkoszy, to czyż można się dziwić, że mniejsza lub większa odrobina mózgu czyni genialnym albo głupim?

XXVIII

Ponieważ zdolność myślenia nie ma innego źródła niż widzenie, słyszenie, mówienie, rozmnażanie, nie widzę, jaki absurd spowodował wyobrażenie sobie istoty inteligentnej

⁵ Benoît de Maillet. Por. przypis 7 na s. 149.

jako ślepej przyczyny. Ileż dzieci wybitnie uzdolnionych ma ojca i matkę doskonale tępych i głupich!

XXIX

Ależ, na Boga! W jakich to marnych owadach nie ma prawie tyle samo umysłu, ile w tych istotach, które spędzają na ich obserwowaniu życie uczenie nijakie!

W jakich to najbardziej bezużytecznych, najbardziej jadowitych, najbardziej okrutnych zwierzętach, z których nie można oczyścić ziemi, nie błyszczy jakiś promień inteligencji? Czy przyjmiemy przyczynę oświeconą, która daje jednym byt tak łatwy do zniszczenia innych, i która tak wszystko przemieszała, że nie można za pomocą przypadkowych doświadczeń odróżnić trucizny od antidotum, ani też nie odróżniać wszystkiego, czego należy szukać, od tego, czego należy unikać? Wydaje mi się, że w skrajnym nieładzie rzeczy jest pewien rodzaj bezbożności, która polega na zrzucaniu wszystkiego na zaślepienie natury. Tylko ona może w efekcie niewinnie szkodzić i służyć.

XXX

Kpi sobie ona bardziej z naszego rozumu każąc nam dalej sięgać pysznym wzrokiem od tych, którzy zabawiali się naciskaniem mózgu tego biedaka proszącego w Paryżu o wsparcie nadstawiając swoją czaszkę, a tym samym kpili z rozumu swojego.

XXXI

Porzućmy

Ten dumny rozum, o który robi się tyle hałasu.

Chcąc go zniweczyć nie trzeba uciekać się do szału, gorączki, wściekliwości, wszelkiej zatrutej mieszanki wprowadzonej do żył za pomocą małego wstrzyknięcia.

Mały tyk wina go mąci, dziecko potrafi go zwieść.

Mocą rozumu dochodzi się do nieliczenia się z rozu-

mem. Jest to sprężyna, która się psuje jak każda inna, a nawet jeszcze łatwiej.

XXXI bis⁶

Spójrzcie na tę dziewczeczkę tak niedawno wesołą. Oblicze przyjemności stało się wizerunkiem bólu i śmierci. Jakiż potok łez! I jakże jest szczęśliwa, że może je wylewać! Jakaż seria omdleń i zasłabnięć! A skąd to wszystko? Stąd, że dowiedziała się o śmierci czulego kochanka. No, dobrze, ale czy ten stan niemocy i smutku, czy ten zrozpaczony rozum i dusza są czymś innym niż skrzypce, których struny się rozstroiły? Wyobraźmy sobie, że był to jeden z owych potworów w ludzkiej postaci, że był to łajdak, który posunął się do znieważenia tego, co jest w świecie najbardziej godne respektu, a mianowicie ból i ludzkie nieszczęście; gwałci on biedną dziewczynkę będącą jeszcze dzieckiem; jego nerwy dochodzą do stanu spazmatycznego napięcia, po którym instrument wraca do normy. Jeśli w tym momencie owa dziewczynka (nie wiem, czy teraz jest zmartwiona czy pocieszona) będzie szczerą, wyda okrzyk bardziej wyrażający zaskoczenie niż przyjemność: wielkie nieba! Jak to możliwe, żeby nasze dusze przybywając z tak daleka i tam powracając na skutek muśnięcia koniuszkiem palca i jednego obrotu kółka przechodzą w mgnieniu oka od jednej skrajności do innej jak najbardziej sobie przeciwstawnej – od skrajnego bólu do szczytu rozkoszy! Oto jak dusza w tylu podobnych przypadkach upada i podnosi się razem z włóknami ciała.

Zapewne ci, którzy chcieli ograniczyć wrażenia, nakreślili jedynie granice swego umysłu, a nie organów, które takich granic nie znają.

⁶ Ten fragment został przez La Mettriego zamieszczony w *Réflexions philosophiques sur les animaux*, Londres 1750, a następnie pod wpływem cenzury został wycofany z nowego uzupełnionego wydania tego utworu, jakim jest *Système d'Épicure*, b.m.w. 1750. Przywracamy go we właściwym miejscu jako fragment XXXI bis.

Jakiż to wspaniały zmysł, ten, który zaledwie ośmielamy się postawić po pięciu innych zmysłach! Przecież posiada on własne odczucie i z pewnością nie jest szóstym, lecz pierwszym ze zmysłów ze względu na swą wyjątkową i zaskakującą żywotność! I rzeczywiście, jakąż to potężną władzę sprawuje! Czy jednak wystarczająco ją odczułem, aby odmalować całą jej moc? Wstrząsa ona konwulsyjnie całą maszyną ciała i duszy od czubka głowy, na której jeżą się włosy, aż do podeszwy stóp, które wyciągają się razem ze wszystkimi członkami tak jak w realnej śmierci; głos w gardle więźnie, oczy zamykają się niewątpliwie, by lepiej skoncentrować się na odczuciach, które by się rozpraszały; myśli stają się zamglone podobnie jak wzrok, wszystko się mąci, słuch słabnie, wszystkie zmysły zdają się zanikać, by ustąpić miejsca ich głównemu zmysłowi, który nimi włada. Jakiż to palący ogień! Jakie boskie uniesienia! Rozpoznaję cię, o uroczą miłości; tak, to ty, którą błysk rozkoszy niesie do głębi duszy i zachwyca ją ekstazą! Nawet ci, którzy odmalowali cię bardziej na chłodno, odczuwają cię również podobnie.

Oto jaka jest Wenus; oto jaka jest nie powiem *epilepsja*, ale rozkoszna i krótkotrwała odrętwiająca katalepsja, która powoduje, że stajemy się odrętwiali. Któż by kiedykolwiek pomyślał z góry, że różne stopnie napięcia owych białych strun, które nazywamy nerwami, mogłyby powodować męczeństwo lub rozkosze życia? Któż uwierzyłby, że stworzenie tak w swej istocie podłe mogłoby odczuwać błogość w tak rozkoszny sposób i że tylko jedna część ciała – najbardziej plugawa, stanowiąca cuchnącą kloakę mogłaby stanowić o szczęściu innych? Zapomniałem jednak, że miałem mówić o pochodzeniu istot żywych, a nie o ich przyjemnościach.

XXXII

Czyż wszystkie zwierzęta i w konsekwencji ludzie, których żaden mędrzec nie próbował nigdy wyłączyć z ich kategorii, byłiby prawdziwie synami ziemi, jak to mówi bajka o olbrzymach? Czy morze pokrywające być może

początkowo powierzchnię naszego globu nie mogłoby być początkowo pływającą kolebką wszystkich istot wiecznie zamkniętych w jego łonie? Jest to system autora *Telliamedu*⁷, który zbliża się prawie do systemu Lukrecjusza; albowiem zawsze morze wchłaniane przez pory ziemi musiało zmniejszać się powoli, a biorąc też pod uwagę gorące słońce i niezmierny przeciąg czasu, musiało też cofając się pozostawić ludzkie jajo na suchym brzegu, jak to czyni ryba. Tym sposobem bez innej inkubacji od tej, którą zawdzięczamy słońcu, człowiek i wszelkie inne zwierzę, wyszedłby ze swej skorupy, jak niektóre ptaki, które to czynią jeszcze dzisiaj w krajach gorących i jak to robią również kurczęta wykluwające się w ciepłym gnoju dzięki sztuce fizyków.

XXXIII

Jakkolwiek by się rzeczy miały, możliwe jest, że zwierzęta będąc mniej doskonałe od ludzi mogły pojawić się pierwiej. Naśladowały jedne drugich, a człowiek nie stanowił wyjątku, gdyż całe ich *królestwo*, prawdę mówiąc, stanowi kompozycję różnych małych bardziej lub mniej sprawnych, na czele których Pope umieścił Newtona. Późniejsze urodzenie albo rozwój struktury zawartej w zarodku człowieka nie miałyby niczego zaskakującego, a to z tej racji, że trzeba by więcej czasu do wytworzenia człowieka czy też zwierzęcia obdarzonego wszystkimi członkami i wszystkimi zdolnościami niż istoty niedoskonałej i chybionej; trzeba było też więcej czasu by dać istnienie człowiekowi niż spowodować wyłonienie się zwierzęcia. Nie przyznajmy uprzedniości powstawaniu zwierząt po to, aby wytłumaczyć wcześniejsze pojawienie się u nich instynktu, ale by wytłumaczyć niedoskonałość ich gatunku.

⁷ Benoît de Maillet (1659–1738), *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc., mis en ordre sur les Mémoires de feu M. de Maillet, par J. A. G...* [Jean-Antoine Guer], Amsterdam 1748.

XXXIV

Nie trzeba sądzić, aby płód ludzki opuściwszy jajo zakorzenione w ziemi nie mógł znaleźć środków do życia. Niezależnie, w jakim miejscu kuli ziemskiej i w jaki sposób ziemia zrodziła człowieka, pierwsi ludzie musieli odżywiać się tym, co ziemia produkowała sama bez uprawy, jak tego dowodzi lektura wielu starożytnych historyków i przyrodników. Czyż sądzicie, że pierwszy noworodek znalazł przygotowaną dlań pierś albo strumyk gotowego mleka dla przeżycia?

XXXV

Człowiek wykarmiony żywotnymi sokami ziemi podczas jego stanu embrionalnego mógł być silniejszy i bardziej rosły niż obecnie, kiedy jest wycieńczony nieskończonym następstwem pokoleń słabych i delikatnych; w konsekwencji mógł korzystać z rodzącego się wcześniej instynktu zwierzęcego, który zdaje się wynikać z tego tylko, że ciało zwierząt żyjących krócej kształtuje się wcześniej. Poza tym zwierzęta, łącząc pomoc otrzymywaną z zewnątrz z zasobami właściwymi człowiekowi, dalekie są od tego, aby nie miały dla niego litości i nie okazywały jej podczas barbarzyńskich widowisk w stopniu większym niż ich organizatorzy. Mogły one człowiekowi dostarczyć lepszych pomieszczeń niż te, w których przypadkowo się urodził; przenosić go, tak jak swoje małe, do miejsca, gdzie mniej był narażony na dolegliwości z powodu surowości powietrza. Być może nawet, że poruszone litością na widok tak wielu jego kłopotów i zmartwień, zechciały zatroszczyć się o karmienie go swym mlekiem, jak wielu zdających się być godnymi wiary autorów zapewnia, co miało czasami miejsce w Polsce. Myślę o tych miłosiernych niedźwiedziach, które – jak się powiada – po porwaniu dzieci będących prawie noworodkami i pozostawionymi przez nieroztropną niańkę przed drzwiami, karmiły je i traktowały je z taką samą miłością i dobrocią jak swe

własne małe⁸. Otóż wszystkie te rodzicielskie troski zwierząt w stosunku do człowieka trwały prawdopodobnie aż do momentu, kiedy ten wyrósł i zmeźniał na tyle, by móc żyć idąc za ich przykładem, przenieść się w głąb lasu, zamieszkać w dziuplach spróchniałych pni drzew i żywić się ziołami jak one. Dodam, że skoro ludzie żyli kiedyś dłużej niż dziś, to ową zadziwiającą długowieczność można nie bez racji przypisać jedynie temu sposobowi życia i temu pokarmowi.

XXXVI

To dorzuca wprawdzie nowych trudności dotyczących środków i łatwości zachowania gatunku; albowiem skoro tylu ludzi i tyle zwierząt miało krótkie życie z powodu braku jednej części ciała, a często i dwóch, to ileż istot zginęło z powodu braku pomocy, na której możliwość już wskazywałem! Jeśli jednak dwie na tysiąc istot, być może, zachowało zdolność do prokreacji istot sobie podobnych, to mi w zupełności wystarczy bądź przy przyjęciu hipotezy istnienia pokoleń trudno poddających się doskonaleniu, bądź też przy przyjęciu hipotezy owych dzieci ziemi, które trudno jest wychować; jest to nawet niemożliwością, kiedy się zważy, że te istoty, podobnie jak dzisiaj dzieci opuszczone natychmiast po urodzeniu, zginęłyby prawdopodobnie wszystkie albo prawie wszystkie.

XXXVII

Istnieją jednak fakty pewne, mówiące nam, że konieczność zmusza nas do czynienia wielu rzeczy, które same nasze przyzwyczajenia bardziej niż sam rozum każą nam uważać za absolutnie niemożliwe. Autor *Traktatu o duszy* zebrał

⁸ Fakt ten opisuje już La Mettrie powołując się na Bernarda Conнора (albo O'Connora) *Evangelium medici sive Medicina mystica*, Amstelodami 1699 w *Naturalnej historii duszy*, (Przypadek V). zob. s. 96 niniejszego wydania.

ich interesującą kolekcję. Widzimy, że dzieci pozostawione wcześniej na pustyni utraciły pamięć i nie wiedziały o swoim urodzeniu czy też swoim końcu; albo też błądząc w ciągu wielu lat po niezamieszkałych lasach w konsekwencji rozbicia się statku, odżywiały się tymi samymi pokarmami co zwierzęta, chodziły na czworakach, zamiast w pozycji pionowej, i wymawiały tylko dźwięki nieartykułowane, bardziej lub mniej potworne – zamiast wyraźnej mowy ludzkiej – wedle głosów zwierząt, które machinalnie naśladowali. Człowiek nie przynosi ze sobą na świat rozumu, jest bardziej zwierzęcy od wszelkiego zwierzęcia; dysponuje jednak szczęśliwszą budową, która daje mu pamięć i zdolność do wychowania; jeśli jego instynkt przychodzi później, to tylko aby zamienić się dosyć szybko w odrobinę rozumu, który podobnie jak dobrze odżywione ciało umacnia się powoli przez kulturę. Pozostawcie ten instynkt odłogiem, a gąsienica nie będzie miała zaszczytu stania się motylem; człowiek będzie takim samym zwierzęciem jak inne.

XXXVIII

Ten kto uważał człowieka za roślinę, nie považał go bardziej od kapusty, ale nie przyniósł większej ujmę temu pięknemu gatunkowi, jak ten, który uczynił zeń zwykłą maszynę. Człowiek rośnie w macicy na zasadzie vegetacji, a jego ciało psuje się i naprawia jak zegarek bądź przez swoje własne sprężyny, których współdziałanie jest często szczęśliwe, bądź przez sztukę tych, którzy je znają nie jako zegarmistrze (anatomyści), ale jako fizycy i chemicy.

XXXIX

Istoty żywe, które wykuły się z przedwiecznego zarodka, jakkolwiek by on był, i pojawiły się pierwsze na świecie, w miarę mieszania się ze sobą wytworzyły – wedle niektórych filozofów – tego pięknego potwora, którego nazywamy człowiekiem; ten z kolei mieszając się z innymi zwierzętami dał jakoby początek różnym ludom świata. Wyprowadzo-

no – rzecze pewien autor, który wszystko przemyślał, ale nie wszystko powiedział – pierwszych królów Danii ze stonsunku suki z mężczyzną; mieszkańcy Pegu chwalą się, że pochodzą od psa i kobiety chińskiej, którą szczątki okrętu wyrzuciły w ich kraju. Pierwsi Chińczycy – powiadają niektórzy – mają podobne pochodzenie.

XL

Uderzająca różnica fizjonomii i charakterów różnych ludów spowodowała wyobrażenie sobie tych niecodziennych skojarzeń i dziwnych mieszanin. Widząc zaś człowieka inteligentnego, zrodzonego na skutek poczynań i przyjemności głupca, uwierzono, że splodzenie człowieka przez zwierzęta nie miało w sobie niczego niemożliwego i zdumiewającego.

XLI

Tak wielu filozofów podtrzymywało pogląd Epikura, że ośmieliłem się włączyć mój głos do ich wypowiedzi; zresztą tak jak oni nie stworzyłem systemu. To zresztą nam pokazuje, w jaką przepaść wpadamy, kiedy chcąc przedrzeć się przez ciemności czasów pragniemy przenieść zarozumiały wzrok na to, co nie daje się w żaden sposób pojąć; albowiem przyjęcie stworzenia, czy też jego odrzucenie, stawia nas przed panującą wszędzie taką samą tajemnicą i wszędzie taką samą niezrozumiałością. Jak powstała Ziemia, którą zamieszkuję? Czy jest ona jedyną planetą zamieszkałą? Skąd pochodzę? Gdzie jestem? Jaka jest natura tego, co widzę i jaka jest natura tych błyszczących zjaw, których iluzoryczność kocham? Czy będę nadal, kiedy mnie nie będzie? Jaki stan poprzedzał uczucie mojej egzystencji? Jaki stan nastąpi po utracie tego uczucia? Tego właśnie najwięksi geniusze nie będą wiedzieli nigdy; będą filozoficznie majaczyć*

* Zob. nową i pomysłową hipotezę Buffona. [Chodzi o hipotezę powstania Ziemi z oderwanego przez kometa materii Słońca sformułowaną w *Histoire et théorie de la terre* (1749)].

tak, jak ja to zrobiłem, spowodują wszczęcie hałasu przez dewotów i niczego nas nie nauczą.

XLII

Tak jak medycyna jest najczęściej tylko nauką o środkach, których nazwy są godne podziwu, tak samo filozofia jest jedynie nauką o pięknych słowach; jest to dwojakie szczęście, kiedy jedni liczą, a drudzy coś określają. Jakże po takim wyznaniu jakieś dzieło byłoby niebezpieczne? Może ono jedynie upokorzyć pychę filozofów i skłonić ich do podporządkowania się wierze.

XLIII

O, jakże zróżnicowany obraz świata i jego mieszkańców, jakże ta wiecznie zmieniająca się scena z jej tak samo pięknymi dekoracjami, ma wdzięk dla filozofów! Aczkolwiek nie zna on pierwszych przyczyn (a czyni sobie z tego chwałę) spoglądając z zakątka parteru, gdzie się ukrył, to niech widzi nie będąc widzianym, niech daleki od ludu i hałasu uczestniczy w widowisku, gdzie wszystko go oczarowuje, a nic nie może go zaskoczyć – nawet to, że ze sceny ogląda samego siebie.

XLIV

Wydaje mu się przyjemnie żyć, przyjemnie być igraszką samego siebie, wykonywać tak komiczną rolę i uważać się za ważną osobistość.

XLV

Racja, dla której nic nie dziwi filozofa, polega na tym, że wie on, iż szaleństwo i mądrość, instynkt i rozum, wielkość i nicość, naiwność i zdrowy rozsądek, wada i cnota stykają się w człowieku tak blisko, jak młodość i dzieciństwo; *tchnienie kierujące* i olej w roślinach; wreszcie czystość i zanieczyszczenie w skamieniałościach. Człowiek twardy,

ale prawdomówny porównuje to do karocy pokrytej podwójną cenną tkaniną, która jest źle zawieszona; pyszałek jest w jego oczach tylko pawiem podziwiającym swój ogon; słaby i niestały jest tylko kurkiem na dachu obracającym się w zależności od wiatru; człowiek gwałtowny jest tylko racą, która wznosi się, jak tylko się zapali albo jest jak mleko, które przelewa się przez brzegi naczyńia itd.

XLVI

Mniej delikatny w przyjaźni, miłości itd. łatwiej zaspokaja potrzeby życia. Brak zaufania u przyjaciela, wierności u żony i kochanki są tylko lekkimi wadami ludzkimi dla kogoś, kto bada wszystko od strony fizycznej, a nawet kradzież oglądana tymi samymi oczyma jest raczej wadą niż występkiem. Czy wiecie dlaczego liczę się jeszcze z ludźmi? Dlatego, że poważnie uważam ich za *maszyny*. W założeniu przeciwnym znam mało takich, których społeczność byłaby godna poważania. Materializm jest antidotum na mizantropię.

XLVII

Nie czyni się mądrych refleksji bez wyciągnięcia jakichś korzyści dla samego siebie; oto dlaczego filozof przeciwstawiając swoim własnym wadom tę samą tarczę co przeciwnościom losu, nie jest bardziej zewnętrznie rozdarty przez nieszczęśliwą konieczność swoich złych cech, jak nie jest próżny i pyszny z powodu dobrych. Jeśli przypadek chciał, że został on tak uformowany jak społeczeństwo może, a każdy rozsądny człowiek winien sobie tego życzyć, filozof będzie sobie tego wieszował, a nawet się z tego cieszył, lecz bez zarozumiałości, bez pychy. Z drugiej strony, ponieważ nie uformował się sam, a sprężyny jego maszyny działają źle, to jest z tego powodu zły i cierpi w charakterze dobrego obywatela; jako filozof nie czuje się jednak za to odpowiedzialny. Zbyt oświecony by czuć się winnym myśli i czynów, które rodzą się i dokonują mimo woli, wzdychając

nad fatalnym położeniem człowieka, nie pozwala się gryźć owym katom, jakimi są wyrzuty sumienia, będące gorzkimi owocami edukacji, których drzewo natury nigdy nie dźwigało.

XLVIII

Jesteśmy w rękach natury, jak wahadło w rękach zegarmistrza; ulepiła nas ona, jak chciała albo raczej tak jak mogła; w końcu nie jesteśmy bardziej winni idąc za naciśkiem ruchów pierwotnych, które nami rządzą, niż Nil z racji powodzi, a morze z powodu spustoszeń, które czyni.

XLIX

Po omówieniu pochodzenia zwierząt uczynię parę refleksji na temat śmierci; po nich nastąpią rozważania na temat życia i rozkoszy. Jedne i drugie są właściwie projektem utworu *Życie i śmierć* godnego ukoronować *System Epikura*.

L

Przejście od życia do śmierci nie jest bardziej gwałtowne od jego przemijania. Oddzielający je przedział jest tylko punktem, czy to ze względu na naturę życia, które wisi tylko na nitce i tak wiele przyczyn może ją zerwać, czy to ze względu na niezmiernie długie trwanie bytów. Niestety, ponieważ akurat na tym punkcie człowiek niepokoi się, miota i dręczy bez przerwy, można rzec, że rozum uczynił go głupcem.

LI

Jakże życie jest ulotne! Formy ciała błyszczą tak jak wodewile są odśpiewywane. Człowiek i róża pojawiają się rano, by nie istnieć już wieczorem. Wszystko następuje po sobie, wszystko znika i nic nie ginie.

LII

Drżeć przed zbliżającą się śmiercią, to być podobnym do dzieci, które boją się widm i duchów. Błada zjawa może zapukać do mych drzwi, kiedy jej się spodoba, ja się jej nie zleknę; tylko filozof jest dzielny tam, gdzie większość ludzi dzielnych przestaje nimi być.

LIII

Czy to wielkie zło, że liść z drzewa opada? Ziemia przyjmuje go dobrotliwie do swego łona; kiedy upał słoneczny uruchomił przyczynę tego spadania, liście płyną w powietrzu i są igraszką wiatrów.

LIV

Jakaż różnica występuje między człowiekiem a rośliną, kiedy zamienione są w proch? Czyż popioły zwierzęce nie są podobne do roślinnych?

LV

Ci, którzy określili zimno jako *pozbawienie się ognia**, powiedzieli, czym zimno nie jest, a nie czym jest. Nie można podobnie określić śmierci: powiedzieć czym nie jest; powiedzieć, że jest pozbawieniem powietrza, co powoduje ustanie wszelkiego ruchu, ciepła, czucia; wystarczy powiedzieć, czym jest; niczym pozytywnym; niczym, mniej niż niczym, jeśli można by to pojąć; niczym co nas dotyczy; niczym co do nas należy, jak to bardzo dobrze powiedział Lukrecjusz. Śmierć jest w naturze rzeczy tym, czym jest zero w arytmetyce.

* [Herman] Boerh[aave], *Elem[enta] chym[iae]*, t. 1, *De igne*. [rozdział: O ogniu]. Zob. *Abrégé de la théorie chymique*. Tirée des propres écrits de M. Boerhaave. Par M. de La Mettrie, Paris 1741, s. 14–17.

LVI

To jednak właśnie ono (któż by w to uwierzył?) właśnie owo zero, ta cyfra, która się nie liczy, która sama nie stanowi liczby, za którą się nie płaci, to ona powoduje szamotanie się w okrutnej niepewności, każe drzeć innym, a niektórzy nie mogą o niej myśleć bez przerażenia. Sama nazwa śmierci powoduje w nich lęk. Czy przejście od czegoś do niczego, od życia do śmierci, od bytu do nicości jest bardziej niepojęte niż przejście od niczego do czegoś, od nicości do bytu albo do życia? Nie, nie jest ono mniej naturalne; a jeśli jest bardziej gwałtowne, to jest także bardziej konieczne.

LVII

Przyzwyczajmy się do tej myśli, a nie będziemy się więcej martwić, że umrzemy, tak jak patrzymy na ostrze niszczące powoli osłaniającą je pochwę; nie rońmy daremnych łez nad tym, co winno nieuchronnie nadejść. Czyż trzeba tak dużej siły rozumu, aby uczynić z samego siebie ofiarę i być do niej w każdej chwili gotowym? Jakaż inna siła nas przytrzyma przy tej, która nas opuszcza?

LVIII

Chcąc być prawdziwie mądrym, nie wystarczy umieć żyć w przeciętności; trzeba umieć wszystko porzucić z zimną krwią, kiedy wybije godzina. Im łatwiej się rozstaniemy, tym większy będzie nasz heroizm. Ostatni moment jest głównym kamieniem probierczym mądrości; to, by tak rzec, w tyglu śmierci trzeba ją wypróbować.

LIX

Jeśli boicie się śmierci, jeśli jesteście zbyt przywiązani do życia, to wasze ostatnie westchnienia będą straszne, to śmierć posłuży wam za najokrutniejszego kata; męką jest obawa przed nim.

LX

Dlaczego ten żołnierz, który zyskał sobie tyle sławy na polu Marsowym, który tyle razy okazał się groźny w poszczególnych bitwach, ległszy w łóżku nie może zdobyć się, by tak rzec, na pojedynek ze śmiercią?

LXI

Na łożu śmierci nie wchodzi już w grę ów przepych, cały ten hałaśliwy aparat wojny, który pobudzając umysły, każe machinalnie sięgać po broń. Ten wielki bodziec Francuzów, punkt honoru nie wchodzi już w grę; nie mamy przed sobą przykładu tak wielu towarzyszy broni, którzy będąc dzielni dzielnością drugich niewątpliwie bardziej niż swoją, pobudzają się wzajemnie do żądzy rozlewu krwi. Nie ma już widzów, nie ma już sukcesów, nie ma już spodziewanych odznaczeń. Tam, gdzie widzi się tylko nicłość swej odwagi, jakież motyw mógłby podtrzymać miłość własną?

LXII

Nie jestem zaskoczony tym, że umieramy tchórzliwie w łóżku i odważnie w akcji. Książę de.... stanął odważnie naprzeciw armaty na pochyłym zboczku okopu, a płakał w latrynie. Tam był bohaterem, tu był tchórzem; raz był Achillesem, a raz Tersytesem – oto jaki jest człowiek! Cóż dorówna niekonsekwencji dziwnego ludzkiego umysłu?

LXIII

Oto, Bogu dzięki, skoro przeszedłem tyle ciężkich prób bez lęku, to mogę wierzyć, że umrę jak filozof. W owych ciężkich momentach krytycznych, w których znalazłem się na granicy życia i śmierci; w tych momentach słabości, kiedy dusza unicestwia się z ciałem, co jest straszną chwilą dla tak wielu wielkich ludzi, jakże ja – krucha i sła-

ba maszyna – mógłbym mieć siłę żartować, igrać sobie, śmiać się?

LXIV

Nie żywię lęku ani nadziei. Nie tkwi we mnie żadna oznaka wychowania; ów natłok przesądów wyssanych, by tak rzec, z mlekiem matki, rozproszył się szczęśliwie dosyć wcześnie pod wpływem boskiej jasności filozofii. Owa substancja miękka i czuła, na której pieczęć błędu tak się mocno odcisnęła, dziś jest gładka i nie zachowała żadnych śladów wpływu ani mych towarzyszy, ani mych uczonych pedantów. Miałem odwagę zapomnieć, czego musiałem przez brak oporu nauczyć się; wszystko zostało przekreślone (co za szczęście!), wszystko starte, wszystko wyrwane z korzeniami, a jest to wielkie dzieło refleksji i filozofii; tylko one mogły wyrwać kąkol i posiać dobre ziarno w bruzdach, które zajmowały chwasty.

LXV

Odrzućmy ten miecz, który wisi nad naszymi głowami. Jeśli nie możemy patrzeć nań z niepokojem, to zapomnijmy, że zawieszony jest na nitce. Żyjmy spokojnie, aby tak samo umrzeć.

LXVI

Epiktecie, Antoniuszu, Seneko, Petroniuszu, Anakreonicie, Chaulieu itd., bądźcie moimi ewangelistami i przewodnikami w ostatnich momentach mojego życia... Ależ nie, będziecie dla mnie bezużyteczni; nie będę potrzebował ani dodania sobie animuszu, ani pomnażania rozrywek, ani oszołomienia. Z zamkniętymi oczyma rzucę się do rzeki wiecznego zapomnienia, która pochłania bezpowrotnie wszystko. Kosa Parki nie podniesie się, zanim odsłoniwszy szyję nie będę gotowy na przyjęcie ciosu.

LXVII

Kosa! Poetycka chimera! Śmierć nie jest uzbrojona w ostre narzędzie. Można by rzec (tak jak mogłem osądzić to na podstawie najbardziej poufnych z nią zbliżeń), że nakłada ona na szyję umierającego jedynie lekko przesuwaną się pętlę, która nie tyle się zaciska, ile działa z narkotyczną słodyczą: jest to opium śmierci; cała krew upaja się nim, zmysły się burzą: czuje się umieranie, jak czuje się zasypianie czy też omdlewanie, zawsze z pewną rozkoszą.

LXVIII

Jakże spokojna w efekcie, jakże łagodna jest śmierć, która nie zaskakuje ani nie rani! Jest to śmierć przewidziana, kiedy czuje się tylko to, co powinno się czuć, by się nią rozkoszować! Nie dziwię się, że ta śmierć uwodzi nas swoją pociągającą przynętą.

Nic co bolesne, nic co gwałtowne jej nie towarzyszy; naczynia zatykając się jedno po drugim powodują, że życie uchodzi powoli z pewną leniwą nonszalancją; coś nas łagodnie odciąga w jedną stronę, że ledwie raczymy obrócić się w drugą. Przykre jest jednak dla natury, i jest jej pogwałceniem, popadanie w pokusę śmierci, kiedy zde gustowanie życiem sprawia, że śmierć jest przyjemnością.

LXIX

Śmierć i miłość wyczerpują się za pomocą tych samych środków, a mianowicie wygasania. Odradzamy się, kiedy umieramy z miłości; unicestwiamy się, kiedy to dokonuje się za pomocą nożyc Atropos⁹. Dziękujemy naturze, która poświęciwszy najżywsze przyjemności utrwalania naszego gatunku, zostawiła nam jeszcze dosyć innych i najczęściej słodkich dla tych momentów, w których nie może zachować nas więcej przy życiu.

⁹ Parka przecinająca nić życia.

LXX

Widziałem (co za smutny widok!) tysiące żołnierzy umierających w wielkich szpitalach wojskowych, które powierzono mi we Flandrii podczas ostatniej wojny¹⁰. Śmierć przyjemna, jaką opisałem, wydała mi się o wiele rzadsza od śmierci bolesnych. Najpospolitsze są jednak śmierci w stanie nieprzytomności. Schodzi się z tego świata, tak jak się przychodzi, nie wiedząc o tym.

LXXI

Co ryzykuje się umierając, a czegoż to nie ryzykuje się żyjąc?

LXXII

Śmierć jest końcem wszystkiego; po niej, powtarzam, następuje tylko przepaść, wieczna nicość; wszystko zostało powiedziane, wszystko zrobione; suma dobra i zła jest równa: koniec z troskami, koniec z kłopotami; koniec z postaciami do odegrania: *farsa się skończyła**.

LXXIII

„Dlaczego nie skorzystałem z moich chorób, albo raczej jednej z nich, aby skończyć tę komedię świata? Koszty mojej śmierci byłyby spłacone; a oto dzieło chybione, do zakończenia którego trzeba ciągle wracać. Podobni do zegarka, którego ruch zwalniamy, choć przebiegamy ciągle to samo koło, aczkolwiek w wolniejszym tempie, przesuwamy

¹⁰ La Mettrie był lekarzem wojskowym w latach 1743–1745. Uczestniczył w bitwie pod Fontenoy (1745), w której wojska francuskie odniosły zwycięstwo nad Anglikami i Holendrami. Francuzi ponieśli duże straty na skutek dżentelmeńskiej postawy dowódcy, który poprosił Anglików, aby strzelali pierwsi. Pod Fontenoy dostał postrzał w kolano Kubuś Fatalista z powieści Diderota.

* Rabelais.

jednak wskazówkę do punktu, w którym się już znajdowała, kiedy zaczęła się obracać, aż dojdziemy wszyscy do punktu, od którego się oddalamy. Najbardziej oświecona i najbardziej efektywna medycyna może jedynie opóźnić ruch wskazówki. Po cóż więc tyle trosk i tyle wysiłków! Głupcem i tchórzem byłby ten, kto po odważnym wejściu na szafot wycofałby się z niego, aby przejść na nowo przez różgi i ostrogi życia”. Oto słowa godne człowieka pożeranego przez ambicję, trawionego zazdrością, będącego ofiarą nieszczęśliwej miłości czy też ściganego przez inne furie!

LXXIV

Nie, nie będę mącił wrodzonego umiłowania życia; nie będę rozlewał niebezpiecznej trucizny stoicyzmu na piękne dni, a nawet na pomyślności naszych Lucyliuszów¹¹. Przeciwnie, będę się starał stępieć zakończenia kolców życia, jeśli nie mogę zmniejszyć ich liczby, aby nasilić przyjemność zrywania róż. Tych, którzy przez nieszczęśliwą kompleksję będą się nudzić na pięknym widowisku świata, poproszę o pozostanie na nim; niech zrobią to ze względu na religię, jeśli nie mają w sobie ludzkości albo, co stawiam wyżej, ze względu na ludzkość, jeśli nie mają religii. Każę ludziom prostym rozważyć wielkie dobra, które religia obiecuje każdemu, kto będzie miał cierpliwość znosić to, co wielki człowiek określił mianem melancholii, ale też i wieczne męki, którymi ona grozi tym, którzy nie chcą, aby ich rzucono na pastwę bólu albo nudy. Jeżeli chodzi o innych, tych dla których religia jest tym, czym jest rzeczywiście, to znaczy bajką, to nie mogąc ich utrzymać w zerwanych więzach będę się starał skusić uczuciami szlachetnymi; natchnąć ich wielkością ducha, przed którą wszystko ustępuje; wreszcie podkreślając wartość praw ludzkości, które idą przed innymi, pokażę te związki drogie i święte, bardziej patetyczne od najbardziej elokwentnych rozpraw. Każę pokazać zapłakaną żonę lub kochankę, zrozpaczone dzieci,

¹¹ Chodzi o stoickie *Listy do Lucyliusza Seneki*.

które śmierć ojca pozostawi bez edukacji na powierzchni ziemi. Któż nie usłyszałyby krzyków tak bardzo wzruszających znad brzegu mogiły? Któż nie próbowałby otworzyć obumierającej powieki? Kto okaże się tak tchórzliwy, że odmówiłby dźwigania ciężaru pożytecznego dla wielu? Jakimże potworem jest ten, kto ze względu na chwilowy ból wyrывa się z łona rodziny przyjaciół, ojczyzny, stawiając sobie za cel uwolnienie się od obowiązków nawet najbardziej świętych!

LXXV

Cóż mogliby przeciwstawić tym argumentom wszyscy ci przedstawiciele sekty, która niezależnie od tego co by powiedziano*, wydawała wielkich ludzi jedynie kosztem ludzkości!

LXXVI

Nie ma większego znaczenia, jakim bodźcem pobudzamy ludzi do cnoty. Religia jest konieczna jedynie dla tych, którzy nie są zdolni do odczuwania odruchów ludzkich. Jest pewne (któż nie czyni codziennie takiej obserwacji albo doświadczenia?), że jest ona bezużyteczna dla kontaktów między zacnymi ludźmi. Odczuwanie tej wielkiej prawdy jest znamienne jednak tylko dla dusz wzniosłych. Dla kogo jest więc stworzone to cudowne dzieło polityki? Dla umysłów, które nie miałyby, być może, wystarczających innych hamulców; dla tego gatunku ludzi, który stanowi największą liczbę; gatunku niemądrego, niskiego, pełzającego, z którego społeczeństwo mogłoby wyciągnąć korzyść uznając, że trzeba go zniewolić przez siłę poruszającą wszystkie umysły, jaką stanowi interes. Tą siłą jest urojone szczęście.

* Por. Charles Secondat de Montesquieu, *O duchu praw*, t. 1, [Warszawa 1957, t. 1, s. 345. Rozdział XII: O prawach przeciw samobójcom, przypis 23: „Postępek tych, którzy zabijają się sami, sprzeczny jest z prawem naturalnym i religią objawioną”].

LXXVII

Podjąłem się namalowania samego siebie w moich pismach, jak to Montaigne zrobił w swoich *Próbach*. Dlaczego nie można by pisać o samym sobie? Ten przedmiot wart jest innego, który widzi się mniej jasno. Kiedy zaś już raz powiedziałem, że to o sobie chciałem mówić, to tym samym przedstawiłem już usprawiedliwienie albo raczej więcej go nie potrzebowałem.

LXXVIII

Nie należę wcale do mizantropów w rodzaju Le Vayera¹², który nie chciałby rozpocząć na nowo swej kariery; zbyt daleko ode mnie jest hipochondryczna nuda; nie chciałbym jednak przejść jeszcze raz przez to głupie dzieciństwo, które zaczyna i kończy bieg naszego życia. Przyczepiam już sobie chętnie, jak powiada Montaigne, *ogon filozofa* w najpiękniejszym okresie mego życia; chcę jednak zapełnić umysłem – o tyle, o ile to możliwe – pustkę serca, a nie żałować tego, że kiedyś zapełniłem je miłością. Chciałbym przeżyć jeszcze raz to, co przeżyłem korzystając z dobregojadła, dobrego towarzystwa, radości, przytulnego gabinetu, umizgów, dzieląc ciągle mój czas między kobiety, tę uroczą szkołę Gracji, Hipokratesa i Muzy; zawsze byłem wrogiem rozpusty i przyjacielem rozkoszy; wreszcie byłem całkowicie oddany tej uroczej mieszaninie mądrości i szaleństwa, które wzajemnie się pobudzając czynią życie przyjemniejszym i w pewnym sensie bardziej pikantnym.

LXXIX

Wzdychajcie biedni śmiertelnicy! Kto wam broni? Narzekajcie jednak na zbyt krótkie trwanie waszych manowców; ich szłał ma wartość o wiele wyższą od chłodnego

¹² François La Mothe le Vayer (1588–1672), przedstawiciel liberalizmu sceptycznego.

rozumu, który nas zbija z pantałyku, mrozi wyobraźnię i płoszy przyjemności.

LXXX

Zamiast cierpieć tych katów, jakimi są wyrzuty sumienia, które nas dręczą, przeżywajmy te same żale związane z bezpowrotną utratą czasu przeszłego, które będziemy odczuwać pewnego dnia (w sposób umiarkowany) w stosunku do naszej własnej osoby, kiedy trzeba będzie, by tak rzec, rozstawać się z samym sobą. Rozsądne żale, będę starał się was jeszcze ukoić rzucając kwiaty na ostatnie moje ślady i niemal na mój grób! Tymi kwiatami będą: wesołość, wspomnienia przyjemności, wspomnienia młodych ludzi, które przypomną mi moje, rozmowa z przyjemnymi osobami, widok pięknych kobiet, w których otoczeniu chciałbym umierać, aby wyjść z tego świata jak z czarownego widowiska; wreszcie owa słodka przyjaźń, która nie pozwala całkowicie zapomnieć o czułej miłości. Rozkoszne wspomnienia, przyjemne lektury, urocze wiersze, zamiłowanie do sztuki, mili przyjaciele – wy, którzy każecie rozumowi mówić tym samym językiem co Gracje, nie opuszczajcie mnie nigdy.

LXXXI

Cieszymy się czasem terażniejszym; w nim całe nasze życie. Przeżyte lata dla nas umarły; przyszłość, która jeszcze nie nadeszła, nie jest w naszej mocy, tak jak przeszłość, która minęła. Jeśli nie skorzystamy z przyjemności, które się nastreczają, jeśli będziemy uciekać od tych, które zdają się nas szukać, przyjdzie czas, że będziemy ich szukać daremnie, gdyż one będą z kolei przed nami uciekały.

LXXXII

Odraczać rozkoszowanie się do zimy naszych lat, to oczekiwać podczas uczty, na moment, kiedy zaczną sprzą-

tać ze stołu. Żadna już pora roku po tej zimie nie nastąpi. Chłodne akwilony Północy będą wiały aż do końca naszego życia; wtedy nawet sama radość będzie stygła w naszych sercach, tak jak ożywcze soki w naszych żyłach.

LXXXIII

Nie przyznam zachodowi moich dni pierwszeństwa przed ich południem; jeśli mogę porównać tę ostatnią część życia, w której się wegetuje, to jedynie do tej, kiedy się już zaczęło wegetować. Zamiast złorzeczyć przeszłości będę spłacał wobec niej dług pochwał, na jakie zasługuje; będę ją błogosławił patrząc na piękny wiek życia moich dzieci, które podniesione na duchu przez moją łagodność, mimo mojej pozornej surowości, pokochają i będą szukały towarzystwa dobrego ojca, zamiast bać się go i przed nim uciekać.

LXXXIV

Spójrzcie na ziemię pokrytą śniegiem i szronem! Kryształki lodu stanowią całą ozdobę drzew pozbawionych liści, gęste mgły zasłaniają gwiazdę dnia tak, że śmiertelnicy krocząc niepewnie ledwie widzą drogę. Wszystko pogrążone jest w smutku i letargu, rzeki zamieniły się w marmur, ogień ciał wystygł, zimno zdaje się skuwać naturę. Oto oplakany obraz starości! Soki, które ożywiały człowieka, wyczerpały się. Czyż rozpoznajecie zwiędniętą piękność, której ongiś wasze serce wznosiło ołtarze? Smućąc się na myśl o krwi zmrożonej w żyłach, tak jak poeci malują Najady w zatrzymanym biegu wody, ileż innych jeszcze powodów mają ci, dla których piękno pozostało wielkim darem niebios! Oto bezzębne usta pozbawione są najpiękniejszej swojej ozdoby; oto łysa głowa zajmuje miejsce głowy kędzierzawego blondyna z włosami naturalnie ułożonymi w pukle, które powiewały igrając na wietrze nad piękną szyją, która się pomarszczyła. Oto zmienione w rodzaj grobu najbardziej uwodzicielskie powaby płci zdają się popaść w ruinę i zostają jak gdyby pogrzebane. Oto ta skóra

niegdyś delikatna, gładka i tak biała, jest dziś tylko nagromadzeniem łusek, zmarszczek i fałd ohydnie pozakręcanych; tępota imbecyla zamieszkuje te pozółkłe i chropowate zmarszczki, wśród których chcemy dostrzegać mądrość. Mózg przepracowany, pozbawiony żywotności, z dnia na dzień przygniatany własnym ciężarem, z trudnością przepuszcza promyk inteligencji; wreszcie dusza oziębia budzi się, tak jak gdy zasypia, bez idei. Oto jakie jest ostatnie dzieciństwo człowieka. Czy może ono bardziej przypominać dzieciństwo pierwotne i pochodzić od innej przyczyny niż starość?

LXXXV

W jaki sposób ten wiek tak chwalony miałby brać górę nad wiekiem pięknej Hebe? Czyżby tylko pod pozornie słusznym pretekstem długiego doświadczenia rozum chwiejący się i niezbyt pewny siebie miał prawo źle pojmować rzeczy? Niewdzięcznością jest sytuowanie najbardziej odrażającej części naszego życia, nie mówię ponad, ale na równi z częścią najpiękniejszą i najbardziej kwiecistą. Jeśli wiek podszły zasługuje na poważanie, to młodość, piękno, geniusz, wigor zasługują na hołdy i ołtarze. Szczęśliwe to były czasy, kiedy żyjąc bez żadnych niepokojów, nie znałem innych obowiązków poza obowiązkami przyjemności. Poro miłości i serca, miły wieku, wieku złoty, cóż się z tobą stało?

LXXXVI

Woleć starość od młodości, to chcieć najwyżej cenić zimę wśród pór roku. To mniej cenić dary Flory, Cerery i Pomony od śniegu, lodu i szarych szronów, czy też mniej cenić zboża, winne grona, owoce i wszystkie pachnące kwiaty, których zapach jest tak rozkoszny dla powonienia, niż jałowe pola, gdzie nie rośnie ani jedna róża pośród nieskończonej ilości ostów; to mniej cenić piękną i roześmianą wieś od opustoszałych odłogów, gdzie śpiew ptaków, które stamtąd uciekły, nie daje się więcej słyszeć i gdzie wreszcie, zamiast

radości i pieśni żniwiarzy czy też uczestników winobrania, panuje martwota i cisza.

LXXXVII

W miarę jak zlodowaciałe łono ziemi otwiera się przed łagodnymi podmuchami zefiru, zasiane ziarna kiełkują, ziemia pokrywa się kwiatami i zielenią. O, przyjemna szato wiosny, wszystko bierze inne oblicze na twój widok; cała natura odradza się; wszystko na świecie staje się weselsze i uśmiechnięte. Niestety tylko człowiek nie odradza się, nie ma dla niego ani źródła Juwencji¹³, ani Jowisza pragnącego odmłodzić naszych Titonów, ani być może Aurory, która raczyła wspaniałomyślnie błagać go o pomoc dla ukochanego¹⁴.

LXXXVIII

Najdłuższe życie nie powinno niepokoić ludzi miłych. Gracje się nie starzeją; czasem kryją się wśród zmarszczek i białych włosów; powodują one, że rozum cały czas zdobywa się na żarty; we wszystkich porach życia nie pozwalają one umysłowi gnuśnieć w bezczynności. Tak więc dzięki nim podobamy się w każdym wieku; w każdym wieku od-czuwa się nawet miłość, tak jak ksiądz Gédoin doświadczył jej z czarującą osiemdziesięcioletnią Ninon de Lenclos¹⁵, która mu to wcześniej przepowiedziała.

¹³ Nimfa, którą Jowisz przemienił w źródło mające właściwości odmładzania.

¹⁴ Według mitu greckiego Aurora, bogini porannej zorzy zakochała się w trojańskim królu Titonosie i zabrała go ze sobą na skraj ziemi i nieba. Zapomniała jednak prosić Jowisza, żeby czyniąc go nieśmiertelnym uchronił go od starzenia się.

¹⁵ Ninon de Lenclos (1620–1705) – słynna przyjaciółka libertyńskich pisarzy i filozofów, znana z inteligencji i urody. Prowadziła salon literacki skupiający intelektualną elitę w drugiej połowie XVII wieku. Ksiądz Gédoin obracał się w kręgu ulubionego poety La Mettriego, jakim był libertyn i epikurejczyk Guillaume de Chaulieu (1639–1720). Bywała tam również Ninon de Lenclos.

LXXXIX

Kiedy nie będę mógł już raz dziennie zasiąść przy stole z Komosem, to skoro będę jeszcze mógł, spotkam się jeszcze raz na tydzień z Wenerą, aby zachować ten nastrój łagodny i przyciągający, a jeśli nie bardziej przyjemny, to przynajmniej bardziej potrzebny społeczeństwu od rozważgi. Tych, którzy odwiedzają tę boginię, rozpoznaje po ogładzie towarzyskiej, grzeczności, po wdzięku ich manier. Kiedy wypowiem do niej ostatnie, niestety, słowo pożegnalne wyrażające kult dla niej, będę jeszcze słauił ją w pięknych piosnkach i radosnych strofach, które wygładzają zmarszczki i skupiają jeszcze błyskotliwą młodzież wokół odmłodzonych staruszków.

XC

Kiedy nie możemy już kosztować przyjemności, zaczynamy je deprecjonować. Po cóż zniechęcać młodzież? Czy to nie jej kolej, aby swawolić i odczuwać miłość? Nie zabraniajmy jej, jak to czyniono w Sparcie, aby pomnożyła wdzięki i płodność. Wówczas będąc rozsądnymi starcami czy też podstarzałymi przed starością, będziemy jeszcze znośni i być może mili długo jeszcze potem.

XCI

Być może porzucę miłość wcześniej niż myślę; nie porzucę jednak nigdy Temiry. Nie poświęcę jej na ofiarę bogom. Chciałbym, aby jej piękne dłonie, które tyle razy umiłały mi przebudzenie, zamknęły mi oczy. Chciałbym, aby trudno było powiedzieć, która z dwóch odegra większą rolę przy mym zgonie – Parka czy rozkosz? Obym mógł naprawdę umrzeć w tych pięknych ramionach, w których tyle razy się zapominałem! I oby (chcąc przemówić językiem, który podoba się wyobraźni i maluje tak dobrze naturę) moja dusza bładzaca po Polach Elizejskich i jak gdyby szukająca oczyma swej drugiej połowy, mogła o nią pytać wszystkie

mary i cienie, tak zdumiona, że nie może zobaczyć więcej miłej istoty, która ją trzymała przed chwilą w uściskach tak słodkich, jak Temira dziwi się, że nie może poczuć śmiertelnego chłodu w tym sercu, które poprzez siłę, z jaką biło, obiecywało bić jeszcze dla niej długo. Oto, jakie będą moje *Projekty życia i śmierci*¹⁶, w ciągu tego pierwszego pozostałem do ostatniego tchnienia rozkoszonym epikurejczykiem, zaś w obliczu drugiej nieugiętym stoikiem.

XCII

Oto dwa bardzo różne kierunki rozważań, które chciałem włączyć do tego systemu epikurejskiego. Czy chcecie wiedzieć, co sam o nich myślę? Drugi z nich zostawił w mojej duszy uczucie rozkoszy, które nie przeszkadza mi śmiać się z pierwszego. Jakież to szaleństwo pisać prozą, być może przeciętną, to co z trudem jest do zniesienia w pięknych wierszach. I jakże jest się naiwnym, kiedy się traci czas na próżne poszukiwania, który – niestety – jest zbyt krótki i należałoby go lepiej wykorzystać na cieszenie się z rozkoszy niż na zdobywanie wiedzy!

XCIII

Pozdrawiam was szczęśliwe kraje, gdzie każdy człowiek, który żyje tak jak inni, może myśleć inaczej niż inni; gdzie teologowie nie są sędziami filozofów, bo nie są powołani do tego, by nimi być; gdzie wolność myślenia, najpiękniejszy przywilej ludzkości, nie jest skrępowana przesadami; gdzie nikt nie wstydzi się mówić tego, czego nie wstydzi się myśleć; gdzie nikt nie naraża się na ryzyko, że będzie męczennikiem doktryny, której jest apostołem. Pozdrawiam cię, ojczyzno sławiona już przez filozofów, gdzie wszyscy ci, których prześladowuje tyrania, znajdują (jeśli mają zasługę

¹⁶ La Mettrie zamierzał napisać dzieło: *Projets de vie et de mort* albo *Projet de vie et de mort*, które miało „ukoronować System epikurejski”. Por. fragment XLIX.

i są uczciwi) nie tylko pewne schronienie, ale port chwały; gdzie można poczuć, jak bardzo zdobywcze umysłu są ponad wszystkimi innymi; gdzie filozof obsypany wreszcie honorami i dobrami nie uchodzi za potwora, chyba że jedynie w umyśle tych, którzy umysłu są pozbawieni. Obyś mogła szczęśliwa ziemio kwitnąć coraz bardziej! Obyś mogła osiągnąć pełnię szczęścia i stać się we wszystkim, jeśli to możliwe, godną wielkiego człowieka, którego masz za króla. Muzy, Gracje, Amorki i ty mądra Minerwo, ukoronujecie wasze dzieło wkładając koronę z najpiękniejszych laurów na dostojną głowę *współczesnego Juliana*¹⁷, tak samo godnego rządu jak ten dawny, tak samo uczony, tak samo utalentowany, tak samo będący filozofem.

¹⁷ Chodzi o Juliana Apostatę i Fryderyka II, który udzielił La Metriemu schronienia na swym dworze.

Człowiek roślina

Przedmowa

Człowiek został tu przemieniony w roślinę, ale nie sądzicie, że jest to fikcja w stylu *Metamorfoz* Owidiusza. Jedyne analogia między królestwem roślinnym i królestwem zwierzęcym kazała mi odkryć w pierwszym główne części znajdujące się w drugim. Jeśli moja wyobraźnia odgrywa jakąś rolę, to – by tak rzec – tylko na ołtarzu Prawdy. Moim polem bitwy jest Natura. Jeśli się na tym polu nieco wyróżniłem, to tylko dzięki przedstawieniu jej zróżnicowania.

Rozdział I

Zaczynamy od pokazania jedności Natury: te jeszcze słabe promienie światła zawdzięczamy studiom nad historią naturalną; do jakiego zaś punktu rozciąga się owa jednorodność?

Strzeżmy się obrażenia przyrody, gdyż nie jest ona tak jednorodna, aby nie oddalała się często od swych najbardziej ulubionych praw: starajmy się widzieć tylko to, co widzimy, a nie schlebiajmy sobie, że widzimy wszystko: wszystko jest pułapką albo podwodną rafą dla umysłu próżnego i mało oględnego.

Chcąc sądzić o analogii, jaka zachodzi między dwoma głównymi królestwami, trzeba porównać części roślin z częściami człowieka, a to co mówię o człowieku odnieść do zwierząt.

Nasz gatunek podobnie jak rośliny ma korzeń główny i korzonki włosowate. Pierwszy składa się z basenu łądzwiowego i kanału płucnego, drugi tworzą żyły mleczne. W obu przypadkach obserwujemy taki sam użytek, takie same funkcje. Dzięki korzeniom pokarm roznosi się po całym ciele organicznym.

Człowiek nie jest więc drzewem odwróconym, którego mózg byłby korzeniem, gdyż korzeń ten tworzy się ze zbiegu naczyń brzusznych, tworzących się jako pierwsze; powstają przynajmniej przed otaczającymi je nakrywkami, jakie tworzą korę człowieka. Pierwszą rzeczą, jaką dostrzegamy w kielku rośliny, jest jego korzonek, następnie łodyga. Pierwszy idzie w dół, druga zaś w górę.

Płuca są naszymi liśćmi; zastępują one ten organ u roślin, tak jak on zastępuje liście, których nie mamy. Jeśli te płuca roślin mają gałęzie, to po to, by powiększyć swoją powierzchnię, a w konsekwencji, aby więcej weszło do nich powietrza; to powoduje, że rośliny, a zwłaszcza drzewa oddychają z większą łatwością. Czyż potrzebujemy liści i gałęzi? Liczba naszych naczyń i pęcherzyków płucnych jest tak proporcjonalna do masy ciała i do małej jego objętości, że nam wystarcza. Wielką przyjemnością jest obserwowanie tych naczyń i krążenia, które w nich się dokonuje, zwłaszcza zaś w istotach ziemnowodnych. Jeszcze większe zbieżności zostały odkryte przez Harveyów¹ botaniki! Ruysch², Boerhaave³ itd. odkryli u człowie-

¹ William Harvey (1578–1657), lekarz angielski, odkrywca krążenia krwi.

² Frederik Ruysch (1638–1731), anatom holenderski, autor wielu odkryć dotyczących naczyń krwionośnych i krążenia krwi.

³ Herman Boerhaave (1668–1738), lekarz i botanik holenderski, mistrz La Mettriego, który jego filozofię przedstawił w *Systemach filozoficznych w skrócie*.

ka taką samą liczbę naczyń jak Malpighi⁴, Leeuwenhoek⁵, Van Royen⁶ u roślin.

Czy serce bije u wszystkich zwierząt? Czy wypełnia żyły tymi strumykami krwi, które wnoszą do całej maszyny poczucie życia? Ciepło, to inne serce natury, ten ogień ziemi i słońca, który zdaje się przechodzić do wyobraźni poetów, którzy go malowali, ten ogień powiadam, powoduje również krażenie soków w naczyniach roślin, oddychających tak jak my. Jaka w końcu przyczyna mogłaby powodować, że wszystko kiełkuje, rośnie, kwitnie i mnoży się we wszechświecie?

Powietrze zdaje się wytwarzać w roślinach te same skutki, jakie słusznie przyznaje się u człowieka temu subtelnemu płynowi nerwów, którego istnienie potwierdzają tysiące doświadczeń.

To ten element przez swe pobudzenie i swą sprężystość powoduje czasem, że rośliny wznoszą się ponad poziom wody, otwierają się i zamykają, tak jak otwiera się i zamyka dłoń; jest to zjawisko, którego rozważenie dało być może podstawę do uzasadnienia poglądu tych, którzy wprowadzili do tchnień animalnych eter mieszający się z nimi w nerwach.

Jeśli kwiaty mają listki albo *płatki*, to możemy uważać nasze ręce i nogi za podobne części. *Nektarnik*, który jest zbiornikiem miodu u pewnych roślin, jak tulipan, róża itd. odpowiada mlecznemu zbiornikowi rośliny żeńskiej naszego gatunku, kiedy roślina męska spowoduje jego pojawienie się. Jest on podwójny i ma swoją siedzibę u podstawy poziomej każdego *płatka* bezpośrednio na mięśniu, który nazywa się wielkim mięśniem piersiowym.

Można uważać macicę dziewiczą albo raczej niezapłodnioną, czy też jeśli kto woli jajnik, za zarodek jeszcze nie-

⁴ Marcello Malpighi (1628–1694), włoski anatom, biolog i lekarz, jeden z twórców anatomii mikroskopowej.

⁵ Antonie van Leeuwenhoek (1632–1723) holenderski przyrodnik prowadzący badania mikroskopowe.

⁶ Adriaan Van Royen, holenderski botanik i lekarz (XVIII w.).

zapłodniony. *Pręcik* kobiety to pochwa; srom, wzgórek Wenera, z zapachem wydzielanym przez gruczoły tych części odpowiadają *stigmie*; wszystkie te rzeczy – macica, srom i pochwa tworzą *słupek*. Nazwę tę nadają współcześni botanicy wszystkim żeńskim częściom roślin.

Porównuję *owocnię* do macicy w stanie zapłodnionym, gdyż służy ona do okrywania płodu. Mamy również *nasienie* jak u rośliny, a jest ono czasem bardzo obfite.

Nektarnik służy na pierwszy rzut oka rozróżnianiu płci u naszego gatunku, ale badania najłatwiejsze nie są najpewniejsze; trzeba *złączyć słupek z nektarnikiem*, aby uchwycić istotę kobiety; pierwszy może bowiem znajdować się w drugim, ale nigdy drugi w pierwszym, chyba że weźmiemy pod uwagę mężczyzn tak otyłych, których piersi podobne są tak bardzo do piersi kobiecych, że wydzielają mleko, jak to zaobserwował Morgagni⁷ i wielu innych. Każda kobieta pozbawiona otworu płciowego, jeśli można nazwać kobietą istotę niemającą żadnej płci, jak ta niemająca piersi, o której nieraz wspominałem, jest to tylko pąk uprawnej winorośli.

Nie mówię już o *kielichu* albo raczej *koronie*, gdyż, jak to powiem dalej, u nas nie występuje.

Nie będę jednak nad tym dalej się rozwodził, gdyż nie chcę dreptać śladami Korneliusza Agryppy⁸. Opisałem botanicznie najpiękniejszą roślinę naszego gatunku, to znaczy kobietę. Jeśli jest rozsądna, to aczkolwiek przemieniona w kwiat, nie pozwoli się z tego powodu łatwiej zerwać.

Co do nas, mężczyzn, to już pierwszy rzut oka wystarczy by stwierdzić, że jesteśmy synami Priapa⁹, zwierzętami

⁷ Giambattista Morgagni (1682–1771), włoski lekarz i anatom, jeden z twórców anatomii patologicznej.

⁸ Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535), alchemik, lekarz filozof, autor *De occulta philosophia* (Kolonia 1531–1533) poświęconego problemom magii naturalnej zorientowanej praktycznie.

⁹ Priap – bóstwo płodności przedstawiane z członkiem w stanie erekcji. Obszerniej o nim zob. Jacques Antoine Dulaure, *O bóstwach płodności albo o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, Kęty 2009.

spermatycznymi, a nasz *pręcik*, zwinięty jak gdyby w walcowatą rurkę, to prącie; sperma jest naszym *pyłkiem* zapładniającym. Podobnie do roślin, które mają tylko jedną płeć męską, jesteśmy *monoandryczni*, kobiety zaś są *monoginiczne*, bo mają tylko jedną pochwę. Tak więc rodzaj ludzki, w którym samiec oddzielony jest od samicy, pomnoży klasę *Dieciae* – posługuję się słowami pochodnymi od greki i wymyślonymi przez Linneusza.

Uznałem za stosowne przedstawić najpierw analogię między rośliną i człowiekiem w stanie już uformowanym, gdyż jest ona najbardziej wyrazista i najłatwiejsza do uchwycenia. A oto analogia bardziej subtelna, którą chcę oprzeć na zjawisku zapładniania w dwóch królestwach.

Rośliny są męskie i żeńskie, a ruszają się jak mężczyzna podczas *kongresu*¹⁰. Na czym jednak polega ta ważna czynność odradzająca całą naturę? Nieskończenie małe drobinki wychodzące z ziaren tego pyłku, którym są pokryte pręciki kwiatów, osłania łuska tych ziaren, mniej więcej tak jak pewne jajka, co zgodne jest z Needhamem¹¹ i prawdą. Wydaje mi się, że krople naszego nasienia nieźle odpowiadają tym ziarnom, a nasze robaczki plemnikowe tym drobinkom. Żyjątko nasienne mężczyzny są naprawdę zawarte w dwóch płynach, z których bardziej pospolitym jest wydzielina prostaty, która otacza płyn najcenniejszy, jakim jest nasienie właściwe; podobnie jak każda drobinka pyłku roślinnego zawierają one prawdopodobnie roślinę ludzką w miniaturze. Nie wiem, dlaczego Needham uparł się zaprzeczać temu, co tak łatwo jest dostrzec. Jak to możliwe, aby skrupulatny przyrodnik, jeden z tych rzeko-

¹⁰ Congrès, *congressus* – tu kongres oznacza stosunek seksualny tak określane w nazewnictwie medycznym i prawniczym. Kongres to również procedura prawna stosowana we Francji do 1677 roku w przypadku ubiegania się żony o rozwód z mężem pod zarzutem impotencji. Podczas posiedzenia sądu mężczyzna musiał udowodnić publicznie, że jest w stanie odbyć stosunek seksualny z żoną.

¹¹ John Turberville Needham (1713–1781), angielski biolog. Jego badania mikroskopowe Holbach i Diderot wykorzystali dla obrony materialistycznej tezy o samoródtwie.

mych zwolenników ścisłego doświadczenia śmiało twierdzić na podstawie obserwacji poczynionych nad jednym gatunkiem, że te same zjawiska winny odnosić się do innego, którego nie obserwował, jak to sam przyznaje? Podobne wnioski wysnute na rzecz pewnej hipotezy, której nawet sama nazwa wzbudza nienawiść, i to tylko z żalu, że jakaś rzecz nie zaistniała – podobne wnioski, powiadam, przynoszą mało zaszczytu ich autorowi. Człowiek o zasłudze Needhama nie miał zupełnie potrzeby pomniejszać zasług Geoffroya¹², który, tak jak mogę sądzić na podstawie jego rozprawy nad budową i głównymi sposobami wykorzystania kwiatów, wysnuł coś więcej niż domysł, że rośliny zapładniają się przez pyłek swych pręcików. Mówi to wprawdzie mimochodem.

Płyn rośliny rozpuszcza lepiej niż każdy inny materię, która winna ją zapłodnić; w ten sposób tylko najbardziej subtelnej części tej materii udaje się osiągnąć cel.

A czyż najbardziej delikatna część nasienia męskiego nie zanosí w ten sposób robaczka plemnikowego, czy też czegoś na kształt rybki, aż do jajnika kobiety?

Needham porównuje czynność drobinek zapładniających do działania gwałtownie rozgrzanej lutownicy. Przypomina ona również małą kobzę obserwowaną zarówno w naturze, jak i w doświadczeniu, albowiem ten młody i słynny naturalista angielski przedstawił nam rycinę, na której można zobaczyć ejakulację roślin.

Jeśli płyn właściwy każdej roślinie powoduje tę czynność w sposób niezrozumiały działając na ziarenka pyłku, tak jak to zresztą czyni zwykła woda, to czyż lepiej zrozumiemy, jak wyobraźnia śpiącego mężczyzny powoduje polucje oddziałując na mięśnie erekcyjne i ejakulacyjne, które nawet same bez pomocy wyobraźni powodują czasami te same przypadki? Oczywiście może być tak, że zjawiska zachodzące w obu przypadkach wynikają z tej samej przyczyny, czyli z zasady pobudzenia, która po naciągnię-

¹² Claude Joseph Geoffroy (1685–1752), opublikował 64 *Mémoires* poświęconych budowie roślin.

ciu mięśni każe im się rozluźnić. Tak samo więc czysta woda, a zwłaszcza zaś płyn rośliny nie działałby inaczej na ziarenka pyłku jak krew i tchnienia animalne działają na mięśnie i na zbiorniki nasienia.

Wytrysk u roślin trwa ledwie sekundę lub dwie; a czyż nasz trwa o wiele dłużej? Nie sądzę, aczkolwiek stopień naszej powściągliwości różni się, zależnie mniej lub więcej od ilości spermy nagromadzonej w pęcherzykach nasiennych. Ponieważ wytryskowi towarzyszy wstrzymanie oddechu, musi on być krótkotrwały, gdyż przyjemność długotrwała byłaby naszą mogiłą. Z braku powietrza i oddechu każde zwierzę dawałoby nowe życie tylko za cenę własnego i naprawdę umierałoby z przyjemności.

Jakie jajniki, jakie jajo, taka zdolność zapłodniania. Najmniejsza kropla spermy zawierająca wielką liczbę plemników może, jak widzieliśmy, wnieść życie do wielkiej liczby jaj.

Również taka sama jest bezpłodność, taka sama impotencja w obydwu przypadkach. Jeśli mała liczba zarodków osiąga cel i jest naprawdę płodna, to niewielka ilość żyjątek spermatycznych przenika do żeńskiego jaja. Jednak z chwilą, gdy tam się plemnik zadomowi, jest odżywiany jak drobinka pyłku; w obu przypadkach powstaje z czasem istota danego gatunku: człowiek lub roślina.

Jaja lub ziarna nasion rośliny błędnie zwane zarodkami nie stają się nigdy płodem, jeśli nie zostaną zapłodnione przez pyłek, o którym mowa; tak samo kobieta nie pocznie dziecka, jeśli mężczyzna nie wpuści, by tak rzec, swojej kwintesencji do głębi jej wnętrza.

Czy ten pyłek musi dojść do pewnego stopnia dojrzałości, aby był płodny? Nasienie mężczyzny nie nadaje się do zapłodnienia w młodym wieku, być może dlatego, że nasz mały robaczkowaty plemnik jest jeszcze w stanie larwalnym, jak to przypuszczał tłumacz Needhama. Podobna rzecz się zdarza, kiedy jesteśmy skrajnie wyczerpani, a to niewątpliwie dlatego, że żyjątko spermatyczne źle odżywione giną albo przynajmniej są zbyt słabe. Próżno siejemy takie ziarna czy to zwierzęce, czy też roślinne. Są one jałowe i niczego nie tworzą. Mądrość jest matką płodności.

Owodnia, kosmówka, pępowina występuje w obydwu królestwach. A czy płód ludzki wychodzi w końcu o własnych siłach z matczyngo więzienia? Płód roślinny albo, by tak rzec posługując się neologizmem, roślinny *embrion*, spada za najmniejszym poruszeniem, kiedy jest dojrzały: jest to roślinny poród.

Jeśli człowiek nie jest produktem roślinnym jak *drzewo Diany*¹³, to przynajmniej jest owadem, który zapuszcza swe macki w macicy, tak jak zapłodniony zarodek roślin w analogicznym organie. W tym pomysle nie ma niczego zaskakującego, gdyż Needham zauważa, że polipy, skorupiaki zwane dzikimi gąskami i inne żyjątka rozmnażają się przez wegetację. A czyż nie strzyże się również człowieka jak drzewo? Pewien autor wszechstronnie wykształcony powiadał to przede mną. Ten las pięknych mężczyzn, który pokrywa Prusy, powstał dzięki zabiegom i poszukiwaniom króla nieboszczyka. Szczodrość ma jeszcze większy wpływ na umysł; jest ona jego bodźcem, ona tylko może go przycinać, by tak rzec, na wzór drzew w ogrodach Marly¹⁴, a co więcej na wzór drzew, które były jałowe, a obecnie przynoszą najpiękniejsze owoce. Czyż jest więc w tym coś dziwnego, że sztuki piękne uznają dziś Prusy za swój kraj rodzinny? I czyż umysł nie miał prawa oczekiwać najbardziej schlebiającego wsparcia ze strony władcy, który dysponuje umysłem tak wielkim?

Są również wśród roślin czarnoskórzy, mulaci i mają znamiona, w których tworzeniu wyobraźnia nie miała udziału za wyjątkiem wyobraźni pana Colonne'a¹⁵. Są to niezwykle pióropusze, potworności, narośla, małpie i ptasie ogony; a na koniec, co stanowi największą i najcudow-

¹³ Termin wzięty z alchemii i odnoszący się do wyobrażenia „roślinnego” stanu człowieka.

¹⁴ Marly-le-Roi, koło Wersalu, gdzie Ludwik XIV zbudował zamek i otoczył go parkiem. Funkcjonowała tam słynna w XVIII wieku „maszyna z Marly”, poruszana wodami Sekwany i pompująca wodę głębinową do Wersalu.

¹⁵ François Marie Pompéi Colonne (1649–1726), francuski filozof nawiązujący do fantastycznych teorii alchemików.

niejszą analogię, płód roślin odżywia się, jak tego dowiódł Monroo¹⁶, częściowo według mechanizmu istot jajorodnych, a częściowo żyworodnych. To tyle na temat analogii dwóch królestw.

Rozdział drugi

Przechodzę do drugiej części tego utworu, czyli do różnic między dwoma królestwami.

Roślina jest zakorzeniona w ziemi, którą ją karmi; nie ma żadnych potrzeb, sama się zapładnia, nie ma zdolności poruszania się; uważano ją za nieruchome zwierzę, które pozbawione jest inteligencji, a nawet wrażliwości.

Aczkolwiek zwierzę jest ruchomą rośliną, można je uważać za gatunek całkiem odmienny; albowiem nie tylko ma zdolność do poruszania się, a ruch tak niewiele go kosztuje, że wpływa na zdrowie organów, od których zależy: jednak czuje, myśli i może zaspokajać mnóstwo potrzeb, które go oblegają.

Przyczyny tych różnicowań tkwią w naturze samych tych różnic przy uwzględnieniu praw, o których powiem.

Im więcej ciało zorganizowane ma potrzeb, tym więcej natura dała mu środków do ich zaspokojenia. Owe środki są różnymi stopniami mądrości znanej pod nazwą instynktu u zwierząt i duszy u ludzi.

Im mniej ciało organiczne ma potrzeb, tym łatwiej je wyżywić i wychować, ale tym mniejszy jest stopień jego inteligencji.

Istoty bez potrzeb są istotami bez inteligencji: jest to ostatnie prawo wynikające z dwóch poprzednich.

Dziecko przytulone do piersi żywicielki, którą ssie bez przerwy, daje nam słuszną ideę rośliny. Osesek ziemi zostawia jej pierś dopiero umierając. Dopóki trwa życie, roślina jest związana z ziemią – ich trzewia mieszają się ze

¹⁶ Alexander Monroo (1697–1767), angielski lekarz i anatom, uczeń Boerhaave'a.

sobą i mogą być rozdzielone tylko siłą. Stąd u rośliny brak kłopotów, niepokojów o środki do życia, a stąd brak potrzeb z jej strony.

Rośliny uprawiają również miłość bez trudu, gdyż bądź noszą w sobie podwójny narząd płodzenia i są jedynymi hermafrodytami, które mogą się same zapładniać, bądź też jeśli w każdym kwiecie płcie są rozdzielone, to wystarczy, aby kwiaty nie były od siebie zbyt oddalone, aby mogły się razem mieszać. Czasami spotkanie następuje nawet na odległość i to znaczną. Palma Pontanusa¹⁷ nie jest jedynym egzemplarzem drzew zapłodnionych na dużą odległość. Od dawna wiemy, że to wiatry są posłańcami miłości roślinnej przynoszącymi roślinom żeńskim spernę męską. Nasze żony nie postępują tak ryzykownie zdając się na wiatr.

Ziemia jest nie tylko żywicielką roślin, ale w jakiejś mierze pracuje na nie; nie tylko je karmi, ale ubiera. Z tych samych soków, którymi je żywi, potrafi tkać dla nich ubrania. Jest to *corolla*, o której mówiłem, ozdobiona najpiękniejszymi barwami. Mężczyzna, a zwłaszcza kobieta mają własną *corollę* w postaci ubrań i różnych ozdób w ciągu dnia, albowiem nocą takowe kwiaty śpią bez żadnej prawie osłony.

Jakaż jednak różnica między roślinami naszego gatunku, a tymi, które pokrywają powierzchnię ziemi! Owe rywalki gwiazd tworzą lśniącą pokrywę łąk nie doznając trosk ani przyjemności. Jak wszystko jest na ziemi dobrze kompensowane! Rośliny obumierają, tak jak żyją, nie czując tego. Byłoby niesprawiedliwością, aby to co żyje bez przyjemności umierało wśród zmartwień.

Rośliny nie tylko nie mają duszy, ale takowa substancja nie jest im potrzebna. Nie podlegając żadnej konieczności życia zwierzęcego, nie żywiąc żadnego rodzaju niepokoju, nie mając żadnych trosk, żadnych decyzji do podejmowania, żadnych pragnień, wszelki cień inteligencji byłby im

¹⁷ Pontanus albo Gioviano Pontano (1426–1503), włoski poeta i historyk.

tak zbyteczny jak światło niewidomemu. Z braku dowodów filozoficznych, ta racja połączona z danymi naszych zmysłów przemawia więc przeciwko duszy roślin.

Jeszcze bardziej zasadnie odmawiano instynktu wszystkim ciałom na stałe przywiązanym do skał, okrętów, albo tym, które tworzą się we wnętrzu ziemi.

Być może powstawanie minerałów dokonuje się wedle praw przyciągania, ale w ten sposób, że żelazo nie przyciąga nigdy złota, ani złoto żelaza; że wszystkie części heterogeniczne odpychają się, a tylko homogeniczne łącząc się ze sobą tworzą ciało. Niczego jednak nie ustalając pośród ogólnych ciemności, jakie towarzyszą kwestii wszelkiego rodzenia się nowych rzeczy, czyż winienem na tej podstawie, że nie wiem, jak tworzą się skamieniałości, zakładać istnienie duszy, aby wyjaśniać tworzenie się tych ciał? Ładnie byśmy wyglądali (zwłaszcza po zbadaniu bytów organicznych, w których znajduje się tyleż naczyń jak u człowieka), pięknie byłoby to z naszej strony, powtarzam, gdybyśmy zdecydowali się przyznać duszę ciałom o strukturze prostej, grubej i zwartej!

Wszystkie te dusze przyznawane wszystkim królestwom to zmyślenia i antyczne chimery! To również głupota współczesnych, którzy próbowali je rozpalić na nowo za pomocą subtelnego tchnienia! Zostawmy ich imiona i cienie w pokoju; Sennert, ten Galen¹⁸ niemiecki, byłby bardzo zdegustowany, gdyby mógł je usłyszeć.

To wszystko, co powiedzieli, uważam za filozoficzne zabawy i bagatelki, które nie mają żadnej zasługi poza trudnością, *difficiles nugae*¹⁹. Czyż trzeba uciekać się do duszy, aby wytłumaczyć wzrost roślin nieskończenie szybszy od przyrostu kamieni? A czyż we wzrastaniu wszystkich ciał, od najbardziej miękkiego do najtwardszego, nie wszystko

¹⁸ Daniel Sennert cytowany jest w tym miejscu jako autor *De origine et natura animarum brutis (...)*, Francofurti 1638. Stąd jego wysoka ocena i porównanie do Galena (Claudius Galenus, r. 129–199 n.e.), wybitnego lekarza, filozofa i filologa działającego w Koryncie, Aleksandrii i Rzymie.

¹⁹ Trudne do zrozumienia błazeństwa.

zależy od soków odżywczych bardziej lub mniej pochodzących z ziemi i wpływających w różnym stopniu na przyrost mas bardziej lub mniej twardych? Przecież nietrudno zauważyć, że skała urośnie mniej przez sto lat niż roślina w ciągu ośmiu dni.

Zresztą trzeba wybaczyć starożytnym ich dusze powszechne i osobiste; nie byli przecież zaawansowani w strukturze i organizacji ciał z braku fizyki eksperymentalnej i anatomii. Wszystko musiało być dla nich tak niezrozumiałe jak dla dzieci albo dzikich, którzy widząc po raz pierwszy zegarek, a nie wiedząc o jego sprężynach, uważali go za ożywiony i obdarzony duszą taką jak oni. A przecież wystarczy rzucić okiem na prostą budowę jego mechanizmu wskazującego nie na jego własną duszę, ale na duszę rozumnego zegarmistrza, bez którego przypadek nie mógłby nigdy oznaczać godzin i pór dnia rozpoznawanych po ruchu słońca na nieboskłonie.

My, bardziej oświeceni przez fizykę, która pokazuje nam, że nie ma innej duszy świata poza Bogiem i ruchem; innej duszy roślin poza ciepłem; bardziej oświeceni przez anatomię, której skalpel tak szczęśliwie zastosowano wobec nich, jak wobec nas i wobec zwierząt; na koniec bardziej oświeceni przez obserwacje mikroskopowe, które odkryły nam zapładnianie roślin, nie możemy otworzyć oczu na wielkie światło tak wielu odkryć, by nie dostrzec, mimo wszelkich analogii przedstawionych wyżej, że człowiek i roślina różnią się być może od siebie bardziej, niż są do siebie podobne. W efekcie człowiek jest wśród wszystkich znanych dotychczas bytów tym, który ma najwięcej duszy, tak jak gdyby to było konieczne, żeby tak w istocie było; natomiast roślina – wykluczając minerały – ma i winna mieć jej najmniej. Zaiste piękna byłaby to dusza, która nie zajmując się żadnymi przedmiotami, żadnymi pragnieniami, pozbawiona namiętności, wad, cnót, a zwłaszcza potrzeb, nie byłaby nawet obarczona troską o dostarczenie pożywienia swemu ciału.

Po roślinach i minerałach, ciałach bez duszy, następują istoty, które zaczynają pokazywać oznaki życia. Są to po-

lipy i wszystkie te roślinozwierzęta dotychczas nieznanne, które inni szczęśliwi Trembleyowie²⁰ z czasem odkrywają.

Im bardziej ciała, o których mówię, zbliżają się do natury roślinnej, tym mniej będą miały instynktu, tym słabiej będziemy dostrzegać ich działania.

Im bardziej będą uczestniczyły w zwierzęcości albo będą sprawowały funkcje podobne do naszych, tym hojniej będą korzystały z tego cennego daru. Te byty pośrednie albo mieszane, jak pozwolę sobie je nazwać, gdyż są dziećmi dwóch królestw, będą miały tym więcej inteligencji, im bardziej będą zmuszone do wykonywania jak największej liczby ruchów, aby móc przetrwać.

Ostatnie albo najniższe ze zwierząt następuje po najbardziej uduchowionym z roślinozwierząt; mam na myśli ten byt, pośród wszystkich prawdziwych bytów tego gatunku, który najmniej się porusza i zadaje sobie najmniej trudu w poszukiwaniu pokarmów i samicy, ale ciągle czyni to nieco więcej niż najwyżej zorganizowana roślina zwierzęca. To zwierzę będzie miało więcej od niej instynktu, jeśli nawet ten przyrost ruchu będzie równał się grubości włosa. Podobnie jest ze wszystkimi bytami: ich poruszenia są proporcjonalne do niepokojów, które ich dręczą; albowiem bez tej inteligencji proporcjonalnej do potrzeb jedno zwierzę nie mogłoby wyciągać szyi, inne pełzać, jeszcze inne opuszczać lub podnosić głowy, latać, pływać, chodzić, a to jak najwyraźniej tylko w tym celu, by znaleźć pokarm. Tak więc z braku zdolności do odnawiania strat, jak to jest w przypadku zwierząt, które najslabiej oddychają, żadna istota nie mogłaby żyć; zginęłaby zaraz po urodzeniu, a w konsekwencji ciała rodziłyby się na próżno, gdyby Bóg nie dał im wszystkim, by tak rzec, tej części samego siebie, którą Wergiliusz tak się wspaniale zachwyca u pszczoł.

²⁰ Abraham Trembley (1700–1784), autor *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polype d'eau douce, à bras en forme de cornes*, Leyde 1744. Opisał tam polipa słodkowodnego, który rozcięty na dwie części rozwijał się w postaci dwóch osobników. To dało asumpt do rozważań La Mettriego nad pierwocinami duszy.

Rozdział III

Nie ma niczego bardziej uroczego od tej kontemplacji, której przedmiotem jest ta drabina wznosząca się niedostrzegalnymi stopniami nie przeskakując nigdy jednego choćby szczebla we wszystkich swych różnorodnych wytworach. Jakież wspaniały obraz przedstawia nam spektakl wszechświata! Wszystko jest w nim doskonale dopasowane, nic się nie urywa nagle; jeśli przechodzimy od bieli do czerni, to przez nieskończone odcienie albo stopnie, które czynią to przechodzenie nieskończone przyjemnym.

Człowiek i roślina tworzą biel i czernć; czworonogi, ptaki, ryby, owady, płazy przedstawiają kolory pośrednie, które łagodzą ten uderzający kontrast. Bez tych kolorów, przez które rozumiem te przejawy zróżnicowanych działań zwierzęcych, człowiek, ten dumny zwierz ulepiony z gliny jak inne zwierzęta, uważałby się za Boga na ziemi i uwielbiałby samego siebie.

Nie ma takiego zwierzęcia tak pozornie wątego i marnego, którego widok nie zmniejszałby miłości własnej filozofa. Jeśli przypadek umieścił nas na górze drabiny, to pomyślmy, że odrobina czegoś więcej lub mniej w mózgu, gdzie znajduje się dusza ludzi (z wyjątkiem leibnizjan), może nagle zrzucić nas w dół, a więc nie gardźmy istotami, które mają to samo pochodzenie co my. Wprawdzie są to istoty tylko drugiego rzędu, ale za to są one bardziej ustabilizowane i bardziej stałe.

Zejdźmy w dół od człowieka najbardziej duchowo rozwiniętego do najpodlejszej rośliny, a nawet do istot skamieniałych i wznieśmy się znów od ostatniego z ciał do pierwszego geniusza obejmując w ten sposób cały krąg królestw, a będziemy podziwiać całą jednostajną różnorodność Natury. Gdzież granica umysłu? W jednym miejscu widzimy go bliskim zgaśnięcia podobnie do ognia, któremu brakło paliwa; gdzieś indziej odżywa; u nas jasno świeci, jest przewodnikiem zwierząt.

Można by tu wprowadzić interesujący kawałek historii naturalnej, aby wykazać, że inteligencją zostały obdarzo-

ne wszystkie istoty żywe z racji ich potrzeb; po co nam jednak tyle przykładów i faktów? Obciążąłyby nasz umysł nie pogłębiając światła, a zresztą te fakty można znaleźć w książkach tych niezmordowanych obserwatorów, których ośmieliłbym się nazwać proletariuszami wśród filozofów.

Niech się bawi kto chce zanudzeniem nas wszelkimi cudami natury; niech sobie jeden spędza życie na podglądaniu owadów; inny niech sobie liczy kosteczki membrany słuchu pewnych ryb; niech mierzy, jeśli zechce, na jaką odległość może skoczyć pchła nie wypowiadając się odnośnie tak wielu innych znikomych przedmiotów. Co do mnie, człowieka interesującego się tylko filozofią i martwiącego się tylko, że nie może rozciągnąć jej granic, Natura działająca będzie mi zawsze jedynym punktem widzenia. Lubię patrzeć daleko i obejmować wielkie obszary rozpatrując sprawy ogólnie, a nie w szczegółach, które aczkolwiek są konieczne do pewnego miejsca we wszystkich naukach, to zazwyczaj są świadectwem ograniczoności umysłu tych, którzy się tym zajmują. To tylko przez ten sposób rozpatrywania rzeczy możemy upewnić się, że człowiek nie tylko nie jest całkowicie rośliną, ale nie jest zwykłym zwierzęciem. Czy trzeba więc powtórzyć uzasadnienie? Otóż dzieje się tak dlatego, że mając więcej potrzeb ma nieskończenie więcej rozumu.

Któż mógłby uwierzyć, że tak prozaiczna przyczyna spowodowała tak wielkie skutki? Któż by uwierzył, że tak przykre podporządkowanie się wszelkim natrętnym koniecznościom życia, które nam przypominają na każdym kroku nędzę naszego pochodzenia i naszej doli, któż by uwierzył – powiadam – że taka zasada stanowi źródło naszego szczęścia i naszej godności; powiedzmy więcej – źródło nawet naszych przyjemności umysłowych tak wyższych od przyjemności cielesnych? Z pewnością, jeśli nasze potrzeby, w co nie można wątpić, są koniecznym skutkiem budowy naszych organów, to nie jest mniej oczywiste, że nasza dusza zależy bezpośrednio od naszych potrzeb, że jest ona tak skora do ich zaspokajania i uprzedzania,

że nic nie może znaleźć się przed nimi. Nawet wola musi ich się słuchać. Można więc powiedzieć, że dusza nabiera siły i bystrości proporcjonalnie do ich liczby przypominając w tym generała w wojsku, który staje się tym bardziej sprytny i tym bardziej waleczny, im więcej wrogów ma do pobicia.

Wiem, że małpa jest podobna do człowieka ze względu na wiele innych rzeczy niż zęby; to potwierdza anatomia porównawcza, chociaż to podobieństwo zębów wystarczyło Linneuszowi, aby umieścić człowieka w rzędzie czworonogów (to prawda, że na ich czele). Jednak niezależnie od pojętności najbardziej bystrego spośród tych zwierząt, człowiek przejawia więcej łatwości w nauce. Słusznie pochwała się doskonałość czynności zwierząt, bo zasługują one na zestawienie ich z ludzkimi; Descartes skrzywdził je i miał swoje racje po temu; co by jednak nie powiedziano i jakich cudów by na ten temat nie opowiadano, to nie czynią one zamachu na wyższość naszej duszy; jest ona z pewnością ugnieciona z tego samego ciasta i wypieczona w tym samym piecu, ale nie jest całkiem ani też bardzo zbliżona pod względem jakości. To właśnie ze względu na ową jakość tak wyróżniającą się duszy ludzkiej i ze względu na wyższość światła, która wynika wyraźnie z budowy, człowiek jest królem zwierząt i jest wyłącznie przeznaczony do społeczeństwa, którego przemyślność wynalazła języki oraz swoją mądrość, prawa i obyczaje.

Pozostaje mi uprzedzić zarzut, jaki można by mi postawić. Jeśli twoja zasada, powiedzą, byłaby powszechnie prawdziwa, a mianowicie gdyby potrzeby ciała były miarą jego umysłu, to dlaczego do wiadomego wieku, kiedy człowiek ma więcej potrzeb niż później, bo rośnie bardziej, im bliżej znajduje się od chwili urodzenia – dlaczego wówczas ma tak mało instynktu, że bez tysiąca ciągłych trosk o niego niechybnie by zginał, podczas gdy zwierzęta tuż po urodzeniu wykazują tyle bystrości – one, które zarówno hipotetycznie jak i w rzeczywistości mają tak mało potrzeb.

Ten argument nie sprawi nam kłopotu, jeśli weźmie się pod uwagę, że zwierzęta przychodząc na świat przeszły już

w macicy długi okres swego krótkiego życia i stąd właśnie bierze się to, że są już tak ukształtowane, iż na przykład parodniowe jagnię biegnie na łąkę i skubie trawę jak jego ojciec i matka.

Stan człowieka jako płodu jest proporcjonalnie mniej wydłużony, spędza on w macicy jedynie 1/25 możliwej długości życia; ponieważ nie jest wystarczająco uformowany, nie może myśleć, a jego organy muszą mieć czas do okrzepnięcia i nabycia sił potrzebnych do nabycia światła instynktu; przyczyna tego jest taka sama jak w przypadku kamienia, który nie daje isker, jeśli nie jest twardy. Człowiek urodzony z bardziej nagich rodziców, sam też jest bardziej nagi i kruchszy od zwierzęcia, nie może więc nabyć tak szybko inteligencji. Sprawiedliwość wymaga, żeby inteligencja spóźniając się u jednego była wczesna u drugiego: nie traci on nic z tego opóźnienia, bo natura wynagradza go z nawiązką dając mu organy bardziej ruchliwe i bardziej subtelne.

Dla uformowania rozsądku podobnego naszemu, trzeba więcej czasu od tego, który Natura zużywa dla uformowania zwierzęcia; trzeba przejść przez okres dzieciństwa, żeby dojść do rozumu, trzeba stanąć wobec niewygód i cierpień stanu zwierzęcego, aby wyciągnąć z tego przewagi, które cechują człowieka.

Instynkt zwierząt dany człowiekowi przy urodzeniu nie wystarczyłby na przeciwstawienie się tym wszystkim chorobom, które oblegają jego kołyskę. Wszystkie ich fortele tutaj by zawiodły. I na odwrót, dajcie dziecku instynkt zwierząt, które go mają najwięcej, a nie będzie mogło nawet zawiązać pępowiny, a jeszcze mniej szukać sutka swojej karmicielki. Dajcie zwierzętom wszystkie nasze wygody, a zginą wszystkie.

Patrzyłem na duszę jak na część historii naturalnej ciał ożywionych, ale nie pretenduję do przedstawienia różnicy postępującej od jednej do drugiej jej postaci za tak nową, jak uzasadnienie tej gradacji. Iluż bowiem filozofów, a nawet teologów przyznało duszę zwierzętom. Tym sposobem dusza człowieka wedle jednego z nich jest wobec duszy

zwierząt tym, czym dusza aniołów jest wobec duszy człowieka, a wznosząc się ciągle wyżej, czym jest dusza Boga wobec duszy aniołów.

Zwierzęta czymś więcej niż maszyny

Les bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense
[Zwierzęta nie są tak głupie, jak się myśli]
Molière [Prolog do sztuki *Amfitrion*]

Przed Descartes'em żaden filozof nie uważał zwierząt za maszyny. Od czasów tego słynnego człowieka tylko jeden współczesny wśród najbardziej śmiałych wpadł na pomysł, aby odświeżyć pogląd, który zdawał się być skazany na zapomnienie, a nawet na wieczną pogardę; uczynił to nie po to, by pomścić swojego współziomka, ale zdobywając się na zuchwałość podniesioną do najwyższego stopnia, aby odnieść do człowieka to, co zostało powiedziane o zwierzętach w celu jego zdegradowania, poniżenia go przez wydobycie jego najpodlejszych cech i zmieszania w ten sposób pana i króla ze swoimi poddanymi.

Dobrze jest od czasu do czasu upokorzyć duszę i pychę ludzką; nie należy jednak tego czynić kosztem prawdy.

Ci, którzy chcą, aby zwierzęta nie miały duszy, w obawie, aby człowiek nie mógł zostać zaliczony do ich klasy i pozostać jedynie pierwszym między równymi, daremnie dorzucają fakty do faktów, argumenty do argumentów, gdyż strzały, jakie wypuszczają ci zuchwalcy, powracają do nich i nie dotykają wcale owej subtelnej materii.

Wiem, że postać zwierzęca to nie postać ludzka; nie można jednak być tak bardzo ograniczonym, tak bardzo bliskim mentalności ludu, niezbyt wystarczająco zaś być filozofem,

aby ufać w ten sposób pozorom i sądzić o drzewie tylko na podstawie kory. Jakież znaczenie ma mniej lub bardziej piękna forma, w której zawarte są te same cechy wyraźnie wyryte tą samą ręką? Anatomia porównawcza pokazuje nam te same części, te same funkcje; wszędzie dostrzegam tę samą grę, to samo widowisko. Zwierzętom nie brakuje zmysłów wewnętrznych tak jak i zewnętrznych. W konsekwencji są one obdarzone, tak samo jak i my, wszystkimi zdolnościami duchowymi, które od zmysłów zależą, to znaczy postrzeganiem, pamięcią, wyobraźnią, zdolnością sądenia, rozumowaniem; wszystkimi więc rzeczami, które jak dowiódł Boerhaave¹, należą do tych zmysłów. Stąd wynika, że znamy dzięki teorii, jak również obserwowaniu ich praktycznych operacji, że zwierzęta mają duszę wytworzoną przez te same kombinacje jak nasza; wszelako, jak dalej zobaczymy, jest to dusza całkiem różna od materii. Nie ma nic prawdziwszego od tego paradoksu.

Porzućmy jednak rozważania już oklepane. Sny zwierząt zarówno spokojne jak i połączone z wydawaniem donośnych głosów są jak nasze; zwierzęta budzą się niekiedy z tych snów podskakując; ich pamięć, która im dobrze służy; ich lęki, niepewności, ich zakłopotanie przy tych okazjach; ich radość na widok pana lub ulubionego pokarmu; ich wybór najwłaściwszych środków, by wydobyć się z kłopotliwych sytuacji i tak wiele innych znaków jakże uderzających – czyż to wszystko nie wystarczyłoby, aby dowieść, że nasza próżność przyznając im instynkt, by nas udekorować tym dziwnym niestałym i zwiewnym bytem zwanym rozumem, odróżnia nas bardziej nominalnie niż rzeczywistość? Powiada się jednak, że zwierzęta nie mówią! Cudowne zastrzeżenie! Powiedzcie również, że chodzą na czterech łapach i nie oglądają nieba za wyjątkiem, kiedy leżą na plecach; wytknijcie również twórcy przyrody niewinną przyjemność, jaką sobie zrobił różnicując swe dzieła.

¹ Chodzi o jego *Praelectiones academicae in proprias Institutiones rei medicae* wydane przez Albrechta Hallera (Gottingae 1739–1744, t. 1–6).

Co pozbawia zwierzęta daru słowa? *Małe nic* być może. Owo *nic* Fontenelle'a², które jego samego odróżnia od tylu innych ludzi, tak jak ci różnią się od zwierząt. Być może jeszcze, że ta słaba przeszkoda zostanie pewnego dnia usunięta; według autora *Człowieka maszyny* rzecz nie wydaje się niemożliwa. Kuszący jest przykład z jego dużą małpą. No i te różne piękne pomysły, które przysły mu do głowy!

Jeśli ludzie mówią, muszą myśleć o tym, że nie zawsze mówili. Dopóki byli w szkole natury, ich pierwszy język tworzyły nieartykułowane dźwięki. Język ten wcześniejszy od sztuki i słowa, jest to język maszyny i do niej tylko należy. Zresztą za pomocą iluż to gestów i znaków język najbardziej niemy daje się słyszeć! Jakaż to naiwna i prostoduszna ekspresja! Jaka energia, która porusza wszystkich, którą wszyscy rozumieją przysłuchując się arbitralnym dźwiękom wibrującym w powietrzu i nie wyrażają nic dla cudzoziemca, który je słyszy! Jakże to! Trzeba więc mówić, by uchodzić za istotę czującą i myślącą? Wystarczająco mówi, kto okazuje uczucia. Jest to pierwszy dowód na duszę zwierząt. Doskonała analogia, jaka zachodzi między nimi a nami, pociąga za sobą kolejną i ją wykazuje; jest to wewnętrzna świadomość ich własnych wrażeń, które one mają tak jak my.

Gdyby można było stać się autorem nieeksponującym – jak pobożny Rollin³ – tego, co się wie i czego się nie wie, czy trzeba czegoś więcej, by mieć prawo dojść do konkluzji, że taką samą niesprawiedliwością byłoby odmówienie duszy zwierzętom, jaką byłoby z ich strony nieuznawanie naszej z całą jej wyższością?

Kontynuujmy więc, ponieważ napisano, że będą zawsze autorzy to znaczy ludzie, których zawodem jest bawienie się przyprawianiem sobie nosa z wosku i pozowaniem na uczonych, by robić z tej samej materii bez przerwy przekształ-

² Por. na ten temat *Człowiek maszyna* s. 256 niniejszego wydania.

³ Charles Rollin (1661–1741) historyk i pedagog francuski. Rektor uniwersytetu, jansenista reprezentujący oświecenie katolickie.

caney i przeżuwanej książkę w kształcie nie tylko godnym zaprezentowania czytelnikom, ale księgarzom, którzy* jak wielmożny Pan Voltaire, mierzą zazwyczaj dzieło na łokcie.

Bądźcie jednak spokojni, nie napiszę opasłego tomu, aby dowieść mej tezy. Zadowolę się pokazaniem, że to dusza, a nie ciało, widzi, słyszy, chce, czuje; i że wreszcie wszystko, co niektórzy przypisują mechanizmowi ciał ożywionych, w ich systemie epikurejsko-kartezjańskim przekształconym i źle pozszywanym, zależy absolutnie jedynie od duszy i że wszystko dokonuje się przez moc tego nieśmiertelnego bytu.

Taka jest droga, jaką miałem do przebycia; zrobiłem jednak dopiero pierwszy rzut oka. Zacznę od wykazania, że to dusza widzi i w jaki sposób to robi.

Sądzicie zapewne wraz ze wszystkimi fizykami i metafizykami, że dusza nie mogłaby widzieć bez przenoszenia się obrazu odbitego w siatkówce oka albo przynajmniej bez jakiegoś wrażenia tego obrazu, który wywołuje postrzeżenie w mózgu. Mylicie się. Tak mogło być kiedyś, ale od czasów wielkiego teoretyka Trallesa⁴ można mówić o wzroku to, co Molière każe mówić o wątrobie jednej ze swych postaci: „rzeczy się bardzo zmieniły”.

Aby dusza widziała, nie jest konieczne, by obrazy przechodziły aż do mózgu, wystarczy, aby przedmioty były tam reprezentowane albo raczej były tam postrzegane. Wystarczy, aby rysunek został utrwalony na tej tunice oka aż do momentu, kiedy zostanie wytarty przez nowy obraz. Dopó-

* *Temple du goût* [Świątynia smaku].

⁴ Balthasar Ludwig Tralles (1708–1797), niemiecki lekarz i anatom z Wrocławia. Autor polemicznego dzieła skierowanego przeciw *Człowiekowi maszynie* La Mettriego: *De machina et anima humana prorsus a se invicem distinctis commentatio, libello latere amantis auctoris gallico Homo Machina inscripto opposita, et ad illustrissimum virum Albertum Haller exarata*, Lipsiae et Wratislaviae 1749. W obecnym dziele La Mettrie prowadzi z nim polemikę uciekając się do ironii i parodii, a jednocześnie prezentując własną, fizjologicznie zorientowaną teorię poznania. Uboczny wątek tej polemiki stanowi jednak obrona przed zarzutem, że w *Człowieku maszynie* przypisał zwierzętom taki sam stopień inteligencji jak człowiekowi.

ki obrazy są na tej membranie, dusza je widzi bez żadnego pośrednictwa; jeśli ich nie ma, to je sobie przypomina. Oto cała tajemnica.

Zauważcie, proszę, że chcąc dobrze osądzić przedmioty, trzeba nie być od nich ani zbyt blisko ani zbyt daleko. Czy chcecie, aby te same obrazy odbite w siatkówce odbijały się również w mózgu? Ryzykujecie olśnienie duszy nadmiernym oświetleniem. Bardziej czuła od wszelkiego termometru unosiłaby się ona, wzburzała i porzucała tę spokojną postawę, która stanowi o jej zimnej krwi. Nie byłoby więcej filozofii; wszyscy ludzie byłiby entuzjastami, kimś w rodzaju epileptyków łatwych do rozpoznania po pianie, która pojawia się na ich ustach, kiedy zetkną się z najbardziej nawet błahym śmiałym poglądem, który z pewnością nigdy im się nie spodoba, jeśli tylko im zaprzeczy i zrani ich miłość własną. Tak jak oka nie widzi się w lusterku znajdującym się zbyt blisko niego, dusza nie mogłaby widzieć wizerunków, które by się z nią stykały. Dlatego roztropny medyk z Wrocławia uznał za właściwe odsunąć ognisko widzenia. Dobrze to zrobiłeś wielki doktorze! Dusza jest tak różna od ciała, że można ją odizolować i oderwać od rzeczy koniecznych do wypełniania jej posłannictwa. Poza tym jest to rzecz niebezpieczna, aby ciało mogło bezpośrednio na nią wpływać, bo można by się obawiać, żeby nie stała się rzeczywistą częścią narządu, którego jest tylko częścią idealną albo metafizyczną.

To założywszy dusza staje się podobna do myśliwego na czatach, który spoglądając w dół ze swojego punktu obserwacyjnego oczekuje jedynie na wyklarowanie się humorów oka, aby dostrzec i uchwycić to, co dzieje się przed jego oknem. Ma on w pogotowiu specjalnie nastawioną lunetę, którą jest nerw wzrokowy. Ledwie okno albo raczej drzwi budki strażnika się uchylą, a lornetka gotowa jest już do użytku. Jeśli tylko instrument jest dobrze zrobiony, a szkielek nie jest wilgotny ani mętny, dusza będzie mogła widzieć jasno wszystkie przedmioty, które będą w zasięgu jej wzroku, a ta wielka bryła mózgu, w której są pogrzebane żywcem nasze dusze, nie może jej przeszkodzić.

Gdyby obrazy mogły przechodzić do mózgu przez oczy, przechodziłyby także przez bramę smaku. Zachodzi bowiem tak mała różnica, a raczej tak doskonale podobieństwo między ciałami mającymi smak i widzialnymi, że nie byłibyśmy zmuszeni uciekać się do chemii, aby poznać formę molekuł, które działają na nerwowe brodawki smakowe języka i podniebienia. Tak sensowna refleksja zasługuje na poparcie i zdaje mi się nie podlegać dyskusji. Odwagi, odwagi doktorze; wróżę panu w tej kwestii błyskotliwą karierę.

Kopie natury, odbierajcie więc te same rozkazy co morskie fale: wasze granice są oznaczone; dojdziecie aż do siatkówki, tam jednak pozostaniecie poruszając się nieustannie tam i z powrotem, nie idąc nigdy dalej! Współczesny Herakles dumnie zainstalował w głębi oka niewzruszone kolumny swego systemu, a te kolumny są waszym *nec plus ultra*.

Jakże jednak nie podziwiać Trallesa, zwłaszcza kiedy słusznie oczarowany zaskakującymi cudami, dzięki którym gałka oczna mieści w sobie świat, nie może nie popaść na jego widok w pewnego rodzaju entuzjazm! Powtórzmy za nim: „tak, niewątpliwie ten piękny organ zawiera coś więcej niż to wszystko, co nazywa się ciałem i materią, a mianowicie coś nadprzyrodzonego i boskiego”. Nie ośmielamy się uczynić zeń siedziby duszy, gdyż to byłoby zbyt nowe; być może jednak, że nie pogardziłaby ona przyłożeniem ręki do wykończenia tego cudownego dzieła. W każdym razie być może, że tak jak salamandra przekształcająca się w sylfa, chętnie porzuciłaby ona ogień mózgu, by wyjść z niego od czasu do czasu w celu ochłodzenia się w powietrzu oka, gdzie jeśli nie oczyści się całkowicie jak jakiś Sokrates, to wychodząc zostawi przynajmniej wieczne ślady bóstwa, którego cząstkę stanowi. *Et vera incessu patuit Dea*⁵.

Słuch odpowiada wzrokowi i kształtuje się w ten sam sposób. Nerw akustyczny albo słuchowy po wejściu do

⁵ I prawdziwą boginię ujawnił jej sposób stąpania (Wergiliusz, *Eneida*, I, 405).

ucha rozczepia się na siatkę albo delikatną membranę nasładując w tym ową niezmienną jednostajność, którą natura wszędzie pokazuje. Ta błonka, która pokrywa i wyściela kanaliki półokrągłe, jest siedzibą słuchu, jak siatkówka jest siedzibą wzroku. Takie jest centrum, w którym mają zakończenie wszystkie promienie dźwiękowe. Powietrze poruszone jakkolwiek przyczyną przekazuje lekkie drżenie bębenkom; te przekazują je drobnym chrząsteczkom słuchu, które wprawiają w drżenie powietrze wewnętrzne, które sprawia nieskończenie łagodny i delikatny rezonans, o którym już mówiłem wcześniej. Jeśli ta błonka nawet słabiutko zadrży, dusza już to słyszy. To ona widzi i słyszy w ptaku tak samo jak w geometrze i metafizyku. Jedynie ryby nie podlegają temu samemu mechanizmowi; słyszą one bardzo dobrze bez organu podobnego do organu innych zwierząt. Woda poruszona dźwiękiem niesie i przekazuje ten ruch, który przenosi z fali na falę wrażenia docierające do ich *sensorium commune*⁶ być może jedynie za pomocą dotyku. Tak jak w pewnym sensie głusi mają uszy w oczach, które z tego powodu wydają się bystrzejsze, ślepcy mają oczy w dotyku, który nie jest jednak zawsze równie wyborny u jednych jak i drugich (jakaż różnica dotyku u Saundersona⁷ i naszych podopiecznych z Quinze-Vingt!)⁸. Natura nie chciała bez wątpienia pozbawić ryb tego zastępczego organu słuchu, aczkolwiek to, co właśnie stanowi ich słuch, nie jest znane.

Obserwacja ciał ożywionych i rozważania nad nimi dostarczają nam na każdym kroku tyle dziwów, że tylko fabryka duszy mogłaby je wyjaśnić.

⁶ Według pojęć XVIII wieku – wspólny ośrodek odbierania wrażeń w mózgu.

⁷ Nicolas Saunderson, niewidomy od urodzenia, był profesorem matematyki w Cambridge. Jego przypadek zainteresował Diderota, który w *Liście o ślepcach* rozważa problem poznania świata przez niewidomych, by przejść do refleksji nad sensualistyczną teorią poznania w ogóle.

⁸ Chodzi o ślepców z przytułku Quinze-Vingt w Paryżu założonego w XIII wieku przez Ludwika IX.

1. Tak mała masa, którą stanowi mózg, rozciągnięta nawet na powierzchni sto razy cieńszej od najlżejszego listka złota, nie może według Trallesa być miejscem spotkań owej masy niezliczonych obrazów i dźwięków, które chciałyby się na niej porozmieszczać i złożyć do depozytu. Jest to galeria, która nie może pomieścić tak wiele obrazów.

2. A co trzeba by zrobić z językiem zwierząt, niemym czy też nie, wyrażanym przez słowa albo przez gesty? Jakież wynikłoby stąd pomieszanie! Kiedy pomyślę tylko o samym katalogu wiadomości człowieka takiego jak Boerhave i o liczbie stron, jakie zajmuje u Trallesa, który zadał sobie trud sporządzania takiego katalogu, to chciałbym dojść razem z nim do konkluzji, że tak wiele obrazów może jedynie stworzyć chaos albo *kakofonię* wyobrażeń w najtęższych nawet głowach. Tak wiele dźwięków, które weszły do mózgu, nie może z niego wyjść nie tworząc nieładu przypominającego pomieszanie języków wieży Babel i bezładną z niej ucieczkę.

Jeśli dusza nie miałaby władzy widzenia i słyszenia z oddali przez swoją własną zdolność, by mogła przypominać sobie następnie dźwięki i obrazy przy pierwszym akcie swojej woli; gdyby nie wzięła na siebie sądenia o ciałach niezależnie od zmysłów podporządkowanych ich działaniu i bez żadnego związku z tymi marnymi *subiektami*, koniec z jasnością, z sortowaniem, z rozróżnianiem idei. Byłoby niemożliwe danie preferencji jednej idei przed drugą. Jak należałoby wówczas je rozważać, oddzielać, zbliżać, kombinować? Gdzież są, wykrzykuje nasz uczony komentator, gdzież są szuflady i komoda wystarczająco obszerna, aby umieścić ideę albo przedstawienie każdej rzeczy w takim porządku i tak dokładnie w swoim miejscu, żeby łatwo było ją znaleźć. Mózg jest takim właśnie magazynem, arsenalem albo repertorium wszystkich naszych idei! A więc fiu, fiu i jeszcze raz fiu, fiu! Brakuje jedynie zdefiniowania w ten sposób pamięci, aby popaść we wszystkie błędy materializmu. Chcę jednak, aby wrażenie przedmiotów zewnętrznych przeszło do mózgu; proszę mi więc powiedzieć, jakie miejsce zajmuje dźwięk i obraz w tym narządzie; jak

zwykła maszyna może przywyknąć do rozróżniania głosów zwierząt, mężczyzny, kobiety (a przez to ich różnego wieku) i tego kastraty bez brody, który nie jest ani mężczyzną ani kobietą, ale istotą, która nie ma płci, a tylko dostrzegalny jej ślad; nie zna jej talentów, poza talentem do śpiewania. Niechaj wszyscy nasi uczeni *maszyniści* powiedzą nam, przez jakąż to mechanikę wkłada się do materialnej substancji tę, nie wiem jaką, sprężynę czującą, która sama się nakręca, przypomina sobie głos, który tylko raz słyszała i to przed dwudziestu laty! Wreszcie niech ktoś odpowie świętemu Augustynowi (mam prawo tego wymagać), kiedy formułuje zarzut, podobnie jak Tralles i inni, bardziej solidny być może niż ci, którzy czytali Locke'a i Condillaca, to sobie wyobrażają: „Przez jaki zmysł idee całkowicie duchowe, jak idea myślenia, na przykład, czy też idea bytu, weszły do sfery pojmowania? Czy są one świetliste czy kolorowe dlatego, że weszły do niego przez wzrok? Czy dźwięk ich jest niski lub wysoki, aby mógł wejść przez słuch? Czy mają przyjemny czy też nieprzyjemny zapach dlatego, że weszły przez węch? Czy mają dobry czy też zły smak dlatego, że weszły przez zmysł smaku? Czy są zimne czy też gorące dlatego, że weszły przez dotyk? Jeśli nie można inaczej odpowiedzieć na te pytania, jak tylko nierozumnie, to trzeba przyznać, że wszystkie nasze idee duchowe nie mają w żaden sposób swojego początku w zmysłach; niech więc nasza dusza ma zdolność tworzenia ich przez samą siebie”.

Żądajmy mniej; niech nam powiedzą tylko, jaki jest kolor obrazu lub dźwięku; jaki jest obraz, który z soczewki przechodzi do mózgu; jaki jest wreszcie ślad tchnień animalnych, dzięki którym wszystko wyjaśnia się tak łatwo? A jeśli nie można zadowolić naszej słusznej ciekawości, będziemy mieli prawo przyjąć byt w ciele, który jest istotnie od ciała różny, byt, który przynajmniej daje racje *duchowe* wszystkich zjawisk królestwa myśli.

Tak więc wszystkie te ślady, te szczątki, te odbicia ciał w mózgu są chimerami odrzuconymi na zawsze przez filozofów niechrześcijańskich. Albowiem to wszystko co po-

wiedziałem o zmysłach szlachetnych, odnosi się bardzo do *plebejuszy*, wśród których nie ma niczego tak niegodnego, niczego tak *plebejskiego* – zdaje mi się – jak dotyk, a z tego wynika, że powonienie nie będzie miało tym bardziej większego przywileju niż słuch i wzrok. Tak więc wrażenie zapachów będzie miało nakaz, aby nie przenikać poza ów nerw w nozdrzach utrzymywany w świeżości przez delikatną membranę Schneidera, która go przykrywa, aby go uchronić przed złymi działaniami powietrza i chronić go przed rogowaceniem. W efekcie dusza, która słyszy bez uszu, podczas gdy ciało nie słyszy z dwoma uszami, nie potrzebuje nosa, czuje z daleka te ulotne korpuskuły, które bawią się przywoływaniem jej ze słabości do siły i od śmierci do życia.

Gdzie jednak zatrzymują się *effluvia* Boyle'a?⁹ Jakież nowy Tralles określi ich granice? Któż nam powie, dokąd sięgają opary ciał pachnących? Kto ośmieli się zdecydować, czy *kwintesencja* starożytnych albo *tchnienie kierujące* nowożytnych zatrzymuje się na pierwszym, czy też ma siłę wznieść się do drugiego regionu mózgu, podobnie jak te promienie, które gasną przechodząc przez rogówkę, zanim przejdą do *tylnej kamery oka*? Chyba, że ten wielki problem rozwiąże, przynajmniej tymczasem, najdelikatniejszy tytoń hiszpański, który nie może przebić się przez małe otworki kości rzeszotowej dokładnie wypełnione przez włókienka nerwu węchowego.

Ileż ambarasu! Ileż niepewności wszędzie! Któż ustali jeszcze punkt, gdzie zatrzymuje się progresja ruchu zakomunikowanego przez dotyk? Któż powie, do jakiego stopnia dotyk spowoduje podniesienie się tchnień animalnych w termometrze nerwów? Czy wyzbęda się one swego odczuwania? Czy stracą nową modyfikację, jaką otrzymały, zanim nie przeniknęły do czaszki, podobnie jak tętnica pa-

⁹ Robert Boyle (1627–1691) angielski fizyk i chemik. Jego teoria „wyływów” wiąże się z badaniami nad elektrycznymi ładunkami (+ -). Wedle niego pewne wypyływy z ciał przyciągają inne naładowane odwrotnie.

cierzowa i szyjna pozbywają się części osłony mięśniowej? Jedne zechcą uczynić zaszczyt duszy, która za pomocą koniuszków palców może sądzić o ciałach, jak to widzimy u ślepców; inne nie będą chciały mać rozum przez nieznośną elastyczność, która mogłaby nas uczynić szaleńcami.

Zgodnie z doktorem Trallem wyobrażono sobie bez podstaw, że wrażenia dochodzą do mózgu, dokąd przechodzą one szybciej niż błyskawica przez sito organów zmysłów, a nawet że zasada zmysłowa albo dusza nie otrzymuje żadnego wrażenia, jeśli nie dochodzi ono do mózgu, który – jak dowodzą liczne doświadczenia i obserwacje nie do podważenia – stanowi siedzibę tej boskiej substancji.

Nie będziemy jednak niczego ukrywać; są hipotezy sprzyjające idei dalszego rozchodzenia się dźwięków, obrazów, słowem wrażeń. Zaraz to przedstawię.

Przedmioty odbijają się w głębi oka na siatkówce; ta membrana stanowi rozszerzenie rozgałęzień nerwu optycznego; ten nerw wychodzi z substancji mózgu; złożony jest z włókien ułożonych kuliście, które tworzą niedostrzegalne wgłębienie, w którym płyną tchnienia animalne, tak samo niewidzialne jak ta wklęsłość. Otóż łatwo pojąć istnienie w tym nerwowym kanale tylu małych włókien, ile jest punktów w obrazie przedmiotu, i tym sposobem każde włókno poruszane przez promienie tworzące ten obraz zdaje się przenosić go do mózgu, który winien oddać go duszy; jest to poruszenie ciągle zmniejszające się proporcjonalnie do rozchodzenia się w żółtej plamce albo do wrażenia, jakie dusza od niej otrzymała.

Taki jest pierwszy system, który może być *solidny* jedynie ze względu na nazwę części stałych używanych do wyjaśnienia opisywanego zjawiska.

Oto system drugi. To nie falowanie włókien nerwowych wytwarza wrażenia w mózgu; to ucieczka tchnień jak gdyby wystraszonych. Mając kształt kulisty, toczą się one we wszystkich kierunkach; mogą cofać się i toczyć naprzód; wszystkie w jednym rzędzie, w tym samym włóknie, tak jak karoce jadące tą samą aleją (nie znajdują bardziej pre-

czyjnego porównania), z których pierwsze dwie się poruszają, cofają się, popychając jedna drugą, ta zaś trzecią i tak dalej, tak jak morze w czasie odpływu, którego są bardzo subtelnym obrazem, aż do momentu, kiedy wreszcie wszystkie nitki albo serie tchnień animalnych dojdą do tej części mózgu, której nigdy nikt nie widział, za wyjątkiem zmarłego pana de la Peyronie¹⁰ albo też widziano ją nie znając jej, a lekarze nazywają ją *sensorium commune*; które to *sensorium* umieszczano we wszystkich częściach mózgu, ale głównie (od czasu kiedy zostało zdebronizowane z szyszynki) w ciele modzelowatym, w tym punkcie, gdzie – jak fałszywie przypuszczano – spotykały się wszystkie nerwy.

Czy obecnie przyjmiemy, że wrażenie w ścisłym tego słowa znaczeniu będzie powstawało przez wstrząs płynu tak dziwnie ruchomego i przenikliwego? Czy będzie to powrót tchnień odpływających, jak pan Jourdain¹¹, w kierunku przeciwnym do ich pochodzenia? Czy będzie to ruch ciągły wzdłuż solidnego nerwu wzrokowego?

Broń Boże, żebyśmy przyjęli któryś z tych systemów! Kroczylibyśmy ze zbytnią gorliwością śladami Pluche'a¹² z Fakultetu Wrocławskiego. Jakaż ideę naszej duszy moglibyśmy mieć, gdyby wrażenia, które ją determinują, zależały od zmiany proporcjonalnej do tego punktu niemal matematycznego, o którym mówiłem; zależały od podziału w nieskończoność materii sensorywnej, która sama jest ruchem odbitym na nerwie. Ruchem, który pewni uczeni uznali za niematerialny z powodu jego subtelności? Piękne byłoby to wrażenie wytworzone przez jeden punkt kolorowy, dźwięczny itd., którego efekt udzielałby się całemu

¹⁰ François de La Peyronie (1678–1747) słynny chirurg i anatom.

¹¹ Pan Jourdain, bohater komedii Moliera *Mieszczanin szlachcicem*, który usiłował postępować jak szlachcic wbrew swojej mieszczańskiej naturze.

¹² Noël Antoine Pluche (1688–1761), teolog i przyrodnik, autor *Le spectacle de la nature* (La Haye 1739). La Mettrie nazywa Trallesa wrocławskim odpowiednikiem Pluche'a również w *Człowieku maszynie*.

niezmiernemu ciągowi nerwowych globulek! Piękna byłaby to dusza, która czułaby i myślała tylko w konsekwencji wrażeń, które postępowałyby ciągle słabnąć, aby zgasnąć wreszcie w swojej ostatniej przystani! Natura może rozpoznać tak wielką prostotę; jednak to, co przynosi jej zaszczyt, nie czyni go wcale bytowi niezrozumiałemu, który jest tak wysoko ponad nią, jak niebo nad ziemią. *Longo jam proximus intervallo*¹³.

Nie chciałbym zamykać oczu na wszystko, co się twierdzi albo może się twierdzić na rzecz jednej lub drugiej hipotezy. Przyznaję, że ciężar obrazu tak nieskończenie rozproszonego nie byłby bardziej trudny – z jednej strony – do przenoszenia, jak i – z drugiej strony – jego otrzymywania i to niezależnie od przyjęcia założenia odpływu tchnień, jak i przy założeniu postępowania ruchu czy też rozchodzenia się zmian w organach zmysłów. Wiem, że istnieje doskonała analogia, której jeszcze wystarczająco nie doceniono, między siatkówką i mózgiem; że obie te substancje przedstawiają nam ten sam widok; tę samą biel, tę samą miękkość, wszędzie tę samą delikatność, zarówno w naczyniach jak i nerwach. Jaki pień, taka gałąź, jaki ganek lub sień, taki apartament pana. Dorzucę jedną tylko rzecz, która nie przyszła do głowy żadnemu z autorów, jakich znam; a mianowicie, że doskonała homogeniczność albo podobieństwo, które zauważyłem, zdaje się być prawdopodobną racją, dla której widzenie zachodzi zawsze na siatkówce – oczywiście za wyjątkiem tych autorów, którzy chcąc lepiej widzieć, prawdopodobnie uznali, że wskazane byłoby przykrywać czarną zasłoną szkło latarni magicznej, to znaczy powodować wchłanianie promieni przez czerń naczyńiówki.

Cóż wam więcej powiem? To, że nerw wzrokowy zdaje się wnikać w gałkę oczną i przechodzić przez oko tylko po to, by tam szukać wrażeń ciał, naprzeciw którym ten nerwowy przewód zdaje się wybiegać; że zdaje się obejmować humory oczu tak nazywane (aczkolwiek niewłaściwie albo dosyć błędnie) jedynie po to, by objąć możliwie najwięcej

¹³ Najbliższy długiemu odstępowi.

promieni zgromadzonych na szerokiej i delikatnej rozciągłości rozwiniętej powierzchni; po to, by nie pozwolić, aby się coś wymknęło, coś zgubiło, by móc lepiej wszystko odczuwać dzięki jego nadzwyczajnej subtelności. Cóż jeszcze? To, że choroby nerwu wzrokowego zatrzymują po drodze materię albo ruch, który winien był odczuwać mózg i dusza mieszcząca się w tym narządzie, tak jak ciśnienie zatrzymuje albo tłumi dźwięk w samym tym miejscu, gdzie ono powstaje i to tym bardziej, im jest wyższe.

Zobaczcie jednak, jak niebezpieczne są konsekwencje tych hipotez! Te jednak dowiodą przynajmniej tyle, że po pierwsze: wrażenia cielesne będą – wbrew Trallesowi – pobudzały mózg zdrowy, gdyż tylko choroby albo przeszkody powodujące zakłócenia w nieprzerwanej wymianie dwóch substancji mogą się przeciwstawić ich oddziaływaniu. Po drugie, te same konkluzje, gdyby nie były wyprowadzone *na siłę*, mogłyby dać za wygraną *marnemu* autorowi *Człowieka maszyny*¹⁴ czyniąc z mózgu rodzaj białego ekranu, rozciągniętego specjalnie we wnętrzu czaszki, by otrzymać obraz przedmiotów w głębi oka; to tak jak płótno rozciągnięte na ścianie odbija obraz pochodzący z głębi czarodziej-skiej latarni. Czy to nie krzyczy o zemstę, że przypomina śmiało *System Epikura* i to w czasach tak oświeconych przez religię, jakimi są nasze czasy? Jest to system, który już w czasach błyskotliwego filozofa Cycerona był mocno okrzyczany i ośmieszony.

To nie wszystko; wiele innych klęsk wypływa z tego samego zatrutego źródła. *Sensorium* jest w mózgu, a dusza jest w *sensorium* nie na tej zasadzie, jak te pudełka z Norymbergi¹⁵, ale jak dzwonek w zegarze.

Ten dzwonek nie dzwoni zawsze; jest zawsze gotów do dzwonięcia, *pytając o godzinę* przy pierwszym uderzeniu

¹⁴ La Mettrie jest tym właśnie autorem, podobnie jak autorem wspomnianego dalej *Systemu Epikura*.

¹⁵ Chodzi o zegarek kieszonkowy poruszany nakręcaną sprężyną, który skonstruowany został przez jubiler z Norymbergi w XVI wieku, P. Heinleina. Udoskonolony następnie nosił nazwę „norymberskiego jajka”.

młoteczka, jak mówi triumfujący rywal Lukrecjusza we współczesnym poemacie¹⁶, którego nie można porównać z dawnym. Kto jednak sprawia uderzenie, czyż trzeba to powtarzać? Jest to uderzenie płynów odpływających albo ciał stałych, których nie można poruszyć bez poruszenia duszy, która jest, by tak rzec, na końcu kija, gdzie, jak wiadomo, siła ruchu nadanego na początku i przenoszonego z włókna na włókno daje się jeszcze odczuwać. Czyż można wysunąć bardziej nieszczęsną i bardziej bezbożną hipotezę?

Precz stąd wszelkie te siły cielesne i grubiańskie, które przynoszą dyshonor duszom zwierzęcym przez porównania mechaniczne i trywialne, godne podłych robotników, którzy je lepia. Ta, która widzi, słyszy, czuje sama przez się i z daleka, nie potrzebuje uprzejmości, aby wychodzić naprzeciw niej, aby zapobiegać słabości krótkowidza niemającego tak mocnego wzroku, jakim dysponuje nasza dusza. Precz z doktryną, która czyni z mózgu tablicę od początku czystą i gładką, na której nic nie mogłoby się zarysować bez pomocy zmysłów, przez które cała natura przechodzi; ta jednak tak szklście gładka tablica czeka jedynie na barwy natury i na nożyce edukacji, aby można ją było wspaniale ozdobić i stworzyć pewnego dnia najpiękniejszą galerię obrazów. Jednak taka doktryna, podobnie jak wszystko co prowadzi do materializmu, winna być despotycznie wygnana albo raczej ukarana.

Jakże lubię sprzeczności, a przynajmniej niezdecydowanie, kiedy uczeń albo rywal Boerhaave'a, a następnie wielbiciel Hallera¹⁷, obala naukę tego wielkiego człowieka, kiedy zamiast kazać mu po prostu wyklądać systemy, jak to prawdopodobnie cały czas robił, każe mu wyjaśniać chwiejnie swą wizję za pomocą to jednej, to drugiej hipotezy! To jasno pokazuje – jak powiadają – jakim labiryntem

¹⁶ Chodzi o poemat *Anti-Lucretius* (1749) kardynała Melchiora Pignatelli (1661–1741).

¹⁷ Albrecht von Haller (1708–1777) szwajcarski przyrodnik i anatom. La Mettrie zawdzięcza mu być może pojęcie pobudliwości.

bez wyjścia staje się wizja, kiedy taki człowiek nie wie, jakie stanowisko zająć i wedle niego nauczać. *O commentatores, doctum pecus*¹⁸. O, uczone ośle paszczęki!

Cóż może bardziej zniechęcić do systemów! Ile też Tralles pokazuje mądrości odrzucając akurat te systemy, które zdają się zmuszać nas do wyboru jednego spośród nich.

Dojdźmy więc do konkluzji razem z rozsądnym autorem, że mózg na próżno oczekuje i na próżno jawi się jako specjalnie przygotowany na otrzymanie nowej modyfikacji razem z modyfikacją organów, które ją mu przekazują. Nie dochodzi do niego nawet najmniejszy okrucuch obrazu; nawet najmniejsze drgnienie dźwięku; najmniejsze nawet odbicie światła. Światło jest w oku, a w głowie noc. W konsekwencji, dzięki temu światłu dusza jednak widzi. O, cudzie! O, tajemnico! Oto wszystko, co jest nam wiadome. Nawet Newton, ten wielki Newton, który zdaje się przekraczać granice umysłu ludzkiego, posadzony z optycznym przyrządem w rękę na szerokich barkach wszystkich tych zwierząt, które nazywamy anatomami, nie wiedziałby niczego więcej na ten temat. W istocie nie znałby *quo modo*¹⁹. Ten zaś, kto był zarazem architektem i reformatorem sztuki, którego wspomniane już manipulacje zaopatrzyły (za pozwoleniem, panie Tralles) we wszelkie prawie materiały, niosąc tymczasem przed sobą pochodnię całkiem innej teorii niż teoria nieśmiertelnego Anglika, nie spojrział wszakże dalej od niego. „W związku z odbijaniem się przedmiotów w siatkówce – mówił – dusza widzi, ale nie wiem niczego więcej (poza systemami) na temat wszystkich zmysłów, których dalsze i niezwłoczne działanie mam zaszczyt ignorować”.

Jeśli taka jest przenikliwość umysłu ludzkiego u tych, którzy okazali ją w najwyższym stopniu, to rzeczywiście ma się też człowiek czym pochwalić!

W końcu mało mnie obchodzą wszelkie systemy. Łatwo jest pocieszać się ignorancją, do której tylko ignoranci się

¹⁸ O, komentatorzy, uczona trzodo!

¹⁹ W jaki sposób.

nie przyznają. Bronię duszy moich braci; najważniejsze, że to dusza widzi, a nie ciało, bo niczego więcej mi nie trzeba; to, co bowiem mówi się o jednym zmyśle, odnosi się do wszystkich innych, a to, co mówi się o zwierzętach, odnosi się zarazem do człowieka. Otóż Arystoteles przyznaje mi tę wielką prawdę. On, którego nie oskarża się o sprzyjanie spirytualizmowi! Tym lepiej, koniec z dysputą; znalazłem punkt stały, od którego wyjdę, by pozbawić priorytetu organy niesłusznie wzniesione ponad szczątki zasady, która je ożywia i na zawsze zdetronizować tyrana, uzurpatora imperium duszy; chodzi o *materię*, po której winno nastąpić panowanie *ducha*.

Cała dziedzina naszego rozległego rozsądku została zredukowana do jednej zasady przez młodego filozofa²⁰, którego stawiam wyżej od Locke'a, tak jak ten stoi wyżej od Descartes'a, Malebranche'a, Leibniza, Wolffa i innych. Ta zasada nazywa się postrzeżeniem, które rodzi się z wrażenia powstającego w mózgu.

Jest to rzecz dosyć szczególna, że po zanegowaniu przechodzenia wrażeń zmysłowych do mózgu, przyjmuję jednak to, co je zakłada; Tralles to przyzna, my zaś pozostali, my ludzie roztargnieni tracimy z oczu nasze zasady; uznajemy to, co zanegowaliśmy i negujemy to, co już uznaliśmy; ponieważ zaś astronomów nie dziwi błąd kilku tysięcy mil w ich obliczeniach odległości planet, to zgodnie z Fontenellem tuzin sprzeczności zdaje nam się drobnostką, bo tak owa sztuka jest trudna! W istocie czyż nie lepiej oddać wreszcie sprawiedliwość prawdzie niż upierać się jak głupiec przeciwko niej? Tak, zmiana, którą oddziaływanie ciał zewnętrznych powoduje w nerwach organów czucia, jest przekazywana przez kanaliki do mózgu doświadczającego na skutek nowego poruszenia, które odbiera, nowego sposobu czucia, które nazwano *wrażeniem*. To, co przekazują poruszone nerwy, jest niczym innym jak materią albo przyczyną materialną. Zabierzcie to wrażenie, jak to zachodzi we wszystkich przypadkach kiedy to, co miało go

²⁰ Chodzi o Condillaca.

wytworzyć, zatrzymuje je po drodze jak gdyby zatarasowane nerwowymi *zwojami*, a nie będziecie mieli już postrzeżenia, dusza przestanie postrzegać tak jak mózg przestanie odczuwać.

Tak więc przedstawiając tę nową doktrynę prosimy o przebaczenie za tak wiele straconych słów – pod warunkiem wszakże, że wolno nam będzie nie opowiadać tych rzeczy w przyszłości. Któż bowiem to mówi? W tej materii pójdziemy za słynnym komentatorem Leibniza.

Wrażenia sprawiają to, co Wolff nazywa *ideami materialnymi*; postrzeżenia tworzą *idee zmysłowe*. Idee materialne rodzą idee zmysłowe i te wzajemnie powodują rodzenie się tamtych.

Takie lub inne odczucie, takie lub inne postrzeżenie odpowiada więc zawsze takiemu lub innemu wrażeniu; takie lub inne wrażenie odpowiada takiemu lub innemu odczuciu; tym sposobem ta sama dyspozycja fizyczna mózgu rodzi zawsze te same idee albo taką samą metafizyczną dyspozycję duszy. Pomyślcie być może, że ta nieustanna koegzystencja i tożsamość tych dwóch fabryk idei cielesnych i bezcielesnych jest prawdziwym materializmem? Właśnie, że nie. Wolff zapewni was, że to nie przeszkadza ich istotnemu rozróżnieniu; powie, że pierwsze są dziećmi ciała i krwi, podczas gdy drugie, bardziej subtelne wznoszą się do Bytu, do którego należą, do czystego Ducha. Z tego wynika, że jedne są jedynie przyczynami przypadkowymi albo okazjonalnymi, ale nigdy istotnymi i absolutnymi drugich.

Chcąc wyjaśnić powstanie tych idei materialnych, Wolff musiał przyjąć przechodzenie do mózgu wrażeń wytworzonych przez ciała zewnętrzne w organach zmysłów; w każdym razie nie wzbraniał się przed tym. Przystaje on na to, że nerwy podlegają wstrząsom aż do ich źródła; i właśnie te nowe modyfikacje wytworzone przez ów wstrząs postanowił nazwać *ideami materialnymi*; nie chce jednak, aby pozostały one dłużej odcisnięte w organie duszy, tak jak Tralles nie chce tego w odniesieniu do przedmiotów odbitych w siatkówce. Chce ponadto, aby idee zmysłowe pod-

legały temu samemu losowi, czyli żeby znikwały, kiedy tylko postrzeżenia przestaną zwracać na nie uwagę; aby dusza traciła je z pola widzenia i nie mogła ich przywoływać inaczej niż przez pamięć, wyobraźnię lub przez przyczynę czy też wewnętrzną dyspozycję cielesną, całkiem podobną do tej, która pierwotnie wywołała te postrzeżenia. Oto jak – powiada – można to lepiej zrozumieć. Aczkolwiek te dwa tak różne rodzaje idei nie są wcale *in actu* ani w mózgu, ani w duszy, są one jednak *potencjalnie*, jak mówi nasz doktor, w tych dwóch substancjach; tym sposobem będą one mogły, *positis ponendis*²¹ pobudzać się i zapładniać wzajemnie. Zakładam, że dowolna przyczyna zewnętrzna zrodzi dowolne wrażenie; dowolna wewnętrzna przyczyna cielesna będzie miała tę samą dowolną własność; jednak ta sama idea materialna, jak powiedzieliśmy, budzi zawsze to samo odczucie w duszy, które już zrodziła, tak jak to samo odczucie ustępuje miejsca wrażeniu, od którego powstało. To jest zawsze prawdą, niezależnie, czy idea zmysłowa rodzi się z idei materialnej czy też z przyczyn bezcielesnych, o których wspominałem.

Taki oto jest ciągły przyptyw i odpływ ruchów, wrażeń i myśli, które odpowiadają sobie tak doskonale, że nawet geometra nie zawahałby się uznać za rzecz oczywistą, iż dusza jest dla ciała tym, czym ciało dla duszy, a ten wzajemny związek zachodzi z jak największą dokładnością. Jednak idee racjonalne, duchowe, abstrakcyjne są niewątpliwie wewnętrznie związane ze zmysłowymi, tak samo jak te są związane z materialnymi. Wszędzie daje się zauważyć ten sam łańcuch i te same zależności. Skoro tylko mózg otrzyma nowe wrażenie, powstaje nowa idea w duszy. Skoro dusza przejmie się nową ideą, to nie tylko wynikają z tego te same ruchy i te same wrażenia w ciele, ale jeśli to poruszenie jest głębokie, to miesza się do tego uwaga; to właśnie ona nową ideę rozważa, bada, roztrząsa. Wtedy uwaga przybiera nazwę refleksji będącej zdolnością duszy, która służy kombinowaniu odczucia i wszystkich jego sto-

²¹ Po udowodnieniu tego co winno być udowodnione.

sunków z nieskończoną ilością innych odczuć pobudzonych przez przyczyny duchowe albo cielesne, o których mówiliśmy. Tak więc duszy pozostaje tylko zwrócenie się ku sobie samej, aby uprawiać swoje wspaniałe zdolności, rozszerzać je, wykazać geniusz, siłę, mądrość; podobna jest promieniowi, który odbijając się staje się bardziej aktywny; albo jeśli kto woli, podobna jest do draperii, którą upiększa udany fałd malarza lub grawera.

Pozostawmy hipotezę postrzeżeń wolffiańskich podawaną już w tak wielu dziełach, a w szczególności zarysowaną w paru słowach *Naturalnej historii duszy*. Chociaż jest trochę ucieszna, to będzie nam jeszcze przyjemniej kontemplować cudowny koncert ciała i duszy we wzajemnym zapładnianiu swych gustów i idei; mam jeszcze do zaoferowania oryginalny apolog napisany przez jakiegoś żartobliwego autora, który nam przedstawi małe filozoficzne *divertimento*. Mózg mówi pierwszy, dusza odpowiada:

M. Jak smakuje cukier?

D. Tak jak tobie, jest słodki.

M. Sok z cytryny?

D. Kwaśny.

M. Stężony witriol?

D. Jeszcze bardziej kwaśny.

M. Chinina?

D. Gorzka.

M. Sól morską?

D. Głupie pytanie. Wszystko jest dla mnie takie jak dla ciebie. Wszystko wydaje mi się takie jak tobie, jeszcze raz jak tobie i zawsze jak tobie. Odkąd straciłam *idee wrodzone* i piękne prerogatywy, którymi mnie Descartes i Stahl hojnie obdarowali, wiesz, że otrzymuję wszystko od ciebie, a ty otrzymujesz wszystko od nikogo innego tylko ode mnie; rządę się tylko twoją wolą, tak jak ty postępujesz wedle mojej woli. Tak więc nie ma między nami dysput. Jest wielki spokój i cisza, jesteśmy stworzeni po to, by być zawsze w zgodzie. Tylko przesady mogłyby doprowadzić do rozvodu tam, gdzie istnieją naturalnie przychylności i te same skłonności.

Nic nie jest bardziej słuszne, nic nie jest bardziej sensowne, nic bardziej zgodne z prawdą, jak te odpowiedzi duszy. Trudno byłoby lepiej *namalować*, chociaż śmiejąc się, intymne kontakty dwóch substancji i wzajemne zapładnianie idei duszy przez ideę ciała. *Ridendo dicere verum quid vetat?*²².

W efekcie każdy winien zagłębić się w siebie, aby poczuć, że dusza pozostaje w zgodzie z mózgiem, jeśli nawet ten wydaje się nader szorstki, ale nie z winy duszy, która jest bardziej wypolerowana. I tu i tam są te same wrażenia, wszystkie rzeczy równe, te same gusty z dwóch stron, te same poglądy, a nawet ten sam sposób odczuwania i myślenia. Jeśli dusza wymienia się tym wszystkim z ciałem, to ciało wymienia się z duszą. W końcu naśladowanie jest tak doskonałe, że można mówić o prawdziwym małpowaniu albo o prawdziwej komedii, odgrywanej w mózgu niezależnie czy śpimy, czy czuwamy, chociaż trudno rozstrzygnąć, które z dwojga – ciało czy dusza – było pierwszym aktorem, albo jeśli wolimy, pierwszą małpą, gdyż nie wiemy, które z dwojga zaczęło jako pierwsze. I to prawdopodobnie popchnęło ku materializmowi wszystkich tych drobnych filozofów, którzy sądzą tylko wedle powierzchni rzeczy.

Jednak nie przesadzajmy; jakkolwiek dusza i mózg są ściśle ze sobą związane, to ich porozumienie nie trwa wiecznie. To tak jak z małżeństwem – domowe gospodarstwo idzie źle, kiedy serca ze sobą nie harmonizują. Dwa psy razem zaprzężone nie ciągną bardziej każdy w swoją stronę niż biedna dusza przejęta skrupułami i nerwy, które – gdyby pozostawiono im swobodę – wyobrażą sobie, że mogłyby mieć wiele przyjemności nie bojąc się duszy. Z tego zatrutego źródła biorą się wszystkie owe przeciwieństwa, które spowodowały wyobrażanie sobie wiele dusz przez filozofów zakłopotanych odgadywaniem zagadki człowieka; stąd te trudy i walki tak pochlebne dla rozumu lub cnoty, kiedy któremuś z nich uda się przypadkiem przechylić szalę na swoją stronę i odnieść zwycięstwo.

²² Śmiejąc się mówić prawdę – któż zabroni?

Im bardziej wychowanie jest sprzeczne z naturą, tym większa występuje niezgodność między dwiema substancjami. Przewyciężenie tej sprzeczności jest triumfem człowieka, który jedynie ma takową władzę, jak to dalej powiem, kiedy będę dłużej rozwodził się nad człowiekiem, który będąc zwierzęciem stoi tymczasem ponad wszystkimi zwierzętami. Nie zapomnę powiedzieć w przelocie, że byli tacy filozofowie, którzy w sposób nadzwyczajny wyjaśniali tę dziwną sprzeczność człowieka w odniesieniu do niego samego; wyjaśniali ją przez pomyłkę dusz, które myląc drzwi wchodzą do ciała im nieodpowiadającego, a omijają te, które były im przeznaczone. Są to ludzie bezmyślni – powiada się – roztargnieni, którzy biorą żonę sąsiada za swoją; ci, co gwizdzą, śpiewają, tańczą albo wykręcają się plecami w momencie, kiedy odpowiadamy na zadane przez nich pytania. W podobnej sytuacji dusza poety mogłaby nie przystać na te pomyłki; nie czułaby się wygodnie ani nie byłaby spokojna tkwiąc we krwi gorącej i odważnej. Niepokojona nieustannie i będąca pastwą jak największych lęków, nie miałaby innych zasobów niż przesadzana roślina; w tym przypadku podlegać degeneracji oznaczałoby przyswajać sobie jednocześnie coś nowego. Czy jednak krew miałaby taki wpływ na duszę? Tylko lekarz może obstawać za takim paradoksem. *Tres medici, duo athei*²³. Wolff nie dał się nabrać na ich materializm jak najbardziej zamaskowany.

Weźmy jednak na serio ten żart; ponieważ znaleźliśmy się u wejścia duszy do ciał ożywionych i to nas doprowadzi w sposób naturalny do związku tych substancji, postawmy teraz parę pytań na ten temat z całą skromnością, jaka nam przystoi.

Czyż dusza miałaby przechodzić do ciał zwierzęcych z łona bóstwa, z którego części zachwycony pięknem swo-

²³ Tam, gdzie trzech lekarzy, to dwóch ateistów. Tę metaforę przejął La Mettrie z dzieła Thomasa Browna (1605–1682) *Religia lekarza* (1642), którą znał we francuskim przekładzie *La religion du médecin* (b.m.w., 1688, s. 1).

jej duszy Platon chciał ją wywieść? Czyż byłaby przyciągana jak planeta przez inną planetę? Czy dokonywałoby się to na zasadzie własnego impulsu czy też przyciągania? Czy to na zasadzie ruchu mechanicznego kierowałaby się ona ku nam czy też na zasadzie odruchu litości, współczucia i humanitaryzmu skłaniającego nas do pokazania drogi nieszczęśnikowi, który zabłądził? Czyż schodziłaby ona z nieba na ziemię, aby nas oświecić wśród ciemności i przesądów życia? Niestety! Zamiast jednego przesądu, którego jarzmo zrzuca, oplata ją sto przesądów.

A może przejawiałaby więcej smaku i sympatii, by wiązać się z taką lub inną maszyną w celu zrównoważenia zbytniej żywości sprężyn przez flegmatyczność rozumu i zdrowego rozsądku? Czy też odwrotnie, by zrównoważyć powolność kółek ciała przez swą aktywność i zapał? Pociąg, jaki odczuwamy codziennie do kół towarzyskich i do stołów pokrytych zielonym suknem, czyni taki domysł dopuszczalnym.

Wszystko to jednak nie dotyczy jeszcze celu, jaki sobie założyłem. Za pomocą jakiej konstrukcji, jakiego ułożenia, jakich złączeń, a wreszcie kontaktu dusza miałaby zostać sprężona z umysłem? Czy pływałaby po powierzchni jak oliwa po wodzie; czy byłaby bardziej aktywna w ciele chociaż mniej dojrzała w swych najbardziej ruchomych i subtelnych cząstkach? Ten związek wyda wam się dziwny. Czy jednak najcenniejsze z metali złoto nie miesza się bez trudu z nieszlachetnym półmetalem? Podobnie czysty duch, który nas ożywia, stapałby się z jakimś korowym lub rdzeniowym punktem mózgu. Tak więc *rtęć* naszych dusz – by sięgnąć do porównania z chemii – stworzyłby tu amalgamat z żelazem naszych organów i żadna *niedojrzałość* nie może temu zapobiec.

Odrzućmy jednak kwestie błahe i zbędne oraz wszelkie inne, jakie można by podjąć na ten temat. Zastanówmy się nad kwestią następującą: co jest ciałem, łączy się ściśle z tym, co ciałem nie jest; to, co daje się pojąć, łączy się z tym, o czym nie mamy żadnego pojęcia; to, co nie ma części, łączy się z tym, co je ma; to, co nie może być widzia-

ne, dotykane, ani podporządkowane w jakikolwiek sposób naszym zmysłom, łączy się z tym, co jest najbardziej odczuwalne, grube i namacalne. Załóżmy, że widzialne łączy się z niewidzialnym, materialne z duchowym, niepodzielne z podzielnym w nieskończoność. Jak słaby rozum mógłby zrozumieć dzieło Boga, który chcąc sobie zakpić z dumnych kukiełek postanowił połączyć, dzięki swojej wszechmocy, dwie rzeczy tak różne jak ogień i woda, i bardziej zacieśnić więzy tego, co nie ma ze sobą związku? Niestety, jak rzekł dowcipnie Voltaire, „nie wiemy, skąd się biorą dzieci, a chcemy wiedzieć, skąd się biorą idee”. Związek przyczyn jest tak samo niezrozumiały jak powstawanie skutków.

Cóż jednak mówię! Wybaczcie leibnizjanie; pouczyliście zdumioną Europę, że to tylko metafizycznie połączone są dwie substancje składające się na człowieka i że aczkolwiek dusza nie zamieszkuje ciała, to niemniej wywiera na nie wpływ na zasadzie harmonii i korelacji. Oto wielka tajemnica odsłonięta! Jakaż mądrość wynika ze zrozumienia niewygód umieszczania duszy w miejscu, w którym jest tylko ruch i gdzie nie może ona działać inaczej niż przez ruch mechaniczny!

Jakkolwiek by było, zważywszy na fakt, że dusza działa dzięki woli, która stanowi o jej chwale i jej tryumfie, przedstawimy jej siłę i jej despotyzm wywierany na ciało mniej frywolnie.

Nie tylko jest pewne (nikt zaś nie może tego zaprzeczyć nie tracąc zdrowego rozsądku), że ciało podlega woli u zwierząt, a widzimy, że znajduje ona posłuch szybciej od błyskawicy; tak bardzo zdaje się ona trzymać jako władczyni sfery naszych organów, które są jej podporządkowane. Jeśli chcecie mieć ładne wyobrażenie woli, to przedstawcie ją sobie jako ciskającą z wysokości szyszynki czy też skądinąd (gdyż mimo autorytetu Descartes'a woli tam nie ma) – ciskającą, powiadam, swoje tchnienia jak Jowisz pioruny z ponad chmur. Oto jej posłańcy: wola mówi, tchnienia lecą, a mięśnie słuchają. Oto jak to wszystko się dzieje.

Rdzeń kręgowy jest tylko przedłużeniem mózgu bardziej zgęszczonym, bardziej zbitym; można nawet powiedzieć, że jest to sam mózg, który schodzi w dół, przystosowuje się i przyjmuje formę kanału kręgowego. Ileż nerwów odchodzi od mózgowej substancji tego kanału. A czymże są nerwy? Są przedłużeniem tej substancji w postaci osobnych sznureczków; te sznureczki są wydrażone i w ich przewodach dokonuje się krążenie tchnień animalnych, tak jak w naczyniach krwionośnych cyrkulacja krwi, a limfy w naczyniach limfatycznych; jednak nawet oczy uzbrojone w najdoskonalsze mikroskopy nie mogły nigdy zobaczyć, a cała technika anatomiczna odkryć, ani tego subtelnego fluidu, ani wnętrza rurek, przez które przebiega on z szybkością światła. Te tchnienia, których istnienie dopuszczamy, są niewidzialne (libertyni nie wierzą w duszę, gdyż nie podpada ona również pod zmysły) – te tchnienia, powiadam, są produktem najczystszej krwi zwierzęcej, która dochodzi do mózgu, podczas gdy bardziej gęsta musi spływać w dół; właśnie ta żywa i ruchliwa krew poddaje je filtrowaniu; przechodzą one z substancji korowej do substancji mózgowej przedłużonej, a następnie do rdzenia kręgowego i wreszcie do odchodzących od niego nerwów, które zostają wypełnione przez niewidzialne tchnienia animalne niosące ze sobą świadomość i życie do różnych części ciała.

Po dotarciu do mięśni te nerwy przenikają do ich masy, rozpościerają się wszędzie, rozgałęziają się, aż wreszcie zanikają. Nie można dalej ich śledzić, wymykają się najlepszym lupom, najdelikatniejszym ukłuciom; nieznana jest nam żadna sztuka, aby je odróżnić i znaleźć; nie wiadomo i prawdopodobnie nigdy się nie dowiemy, czym się one stają. Ponieważ zaś wszystko, co nabiera życia wśród zwierząt, odczuwa najmniejsze ukłucie, możliwe, że te organy ruchu i czucia zmieniają się w cienkie włókna mięśniowe (które wówczas były w konsekwencji prawdziwym przedłużeniem nerwów w postaci jak gdyby włosów) albo przenikają do tego stopnia te włókna i przeplatają się z nimi, że nie można znaleźć ani jednego punktu w mięśniu, którego czucie nie pokazywałoby obecności albo splotu nerwów; i tak

właśnie mniej więcej myślą anatomici najbardziej sceptyczni. Nie znam pośród nich żadnego, który byłby bardziej sceptyczny od autora owych nieśmiertelnych plansz, które odsunęły w zapomnienie te, określone przez niego wcześniej z tak znajomością sztuki.

Taka to jest siła, która powoduje kurczliwość mięśni, i droga, którą wola – a często prawdę mówiąc cała maszyna – każe jej wykonywać. Łatwo jest sądzić, że skoro ta droga jest swobodna i otwarta od początku do końca, to płyn nerwowy może niezwłocznie i bez żadnej odczuwalnej przerwy – z chwilą gdy dusza zarządzi – udać się do części ciała, którymi chcemy poruszać. Ta siła, jak widzimy, nie może być podejrzewana o inherentny związek z ciałem mięśni; jest im ona całkiem obca i nie ma nic wspólnego z siłą, która jest im właściwa; jedna służy jednak pobudzaniu drugiej. Potrzebuje tylko chwili, aby udać się do niej i spieszyć jej na pomoc.

Oto, z jaką łatwością dwie siły ciała łączą się i jednocześnie tworzą – zgodnie z językiem szkolnym – *agregat* sił złożony z siły nieskończenie mobilnej i siły absolutnie inmobilnej w stosunku do części, w której rezyduje.

Nic nie jest bardziej konieczne od tego szybkiego połączenia, aby sprzyjać temu wielkiemu czynnikowi sprawczemu, zwanemu arche (*Archoeus faber*), któremu czucie zawdzięcza swoje przejawianie się podobnie zresztą jak myślenie, o czym przed chwilą mówiłem. Z pewnością jedno bez drugiego nie mogłoby wywołać podobnego efektu, a w szczególności miąższości zwanej *parenchymą*²⁴, która jest najslabsza. I rzeczywiście, czym jest spontaniczna kurczliwość bez pomocy tchnień animalnych? Czy te z kolei poruszałyby tak silnie podobne maszyny, gdyby nie znajdowały ich zawsze gotowymi do podlegania poruszeniu przez tę siłę motoryczną, przez tę wrodzoną sprężynę tak powszechnie i wszędzie rozprzestrzenioną, że trudno jest powiedzieć, gdzie jej nie ma, a nawet gdzie nie przejawia się w postaci odczuwalnych skutków nawet po śmierci, nawet w częściach oddzielonych od ciała i pokrojonych

²⁴ Parenchyma – mięksisz lub miąższ tkanki roślinnej albo zwierzęcej.

na kawałki. Czyż ogień, który powoduje dłuższe trwanie kurczliwości serca żaby położonego na rozgrzanym talerzu byłby zasadą motoryczną, o której mówimy? Czy elektryczność nie uczyniła tej nowej supozycji wiarygodną?

Jakkolwiek by było – wracając do tchnień animalnych – istnienie tego niedostrzegalnego fluidu, który zdaje się emanować z woli jako swego źródła, aby zostać przemieszczony przez tak wiele strumyków do organów ruchu – otóż to istnienie jest dowiedzione koniecznością zachowania nerwów, co jest niezbędne do wykorzystania albo wykonywania ruchów wolnych; jeśli bowiem inne kanały – a mianowicie kanały dochodzące do mięśni, którymi chcemy poruszać – będą splecione, ucięte lub zatkane, to dusza daremnie będzie czegoś pragnąć i daremnie nakazywać realizację pragnień; te organy pozostaną nieruchome aż do momentu, w którym tym kanalikom i przechodzącym przez nie płynom przywrócona zostanie swoboda; tylko wtedy ruch, czucie, lub jedno i drugie, odrodzą się od razu w części ciała, która została ich pozbawiona.

Ponieważ jest w pełni prawdopodobne, że każda ostatnia nerwowa nitka zespala się z każdą pierwszą fibrą mięśniową, gdzie być może każde włókno ulega degeneracji, to można dojść do wniosku, że tchnienia animalne przechodząc od tej końcówki nerwu, który je przenosi do wszystkich fibr mięśnia, stanowią ową powszechną siłę życia, o której mówię, a ta łącząc się z życiową siłą każdej solidnej części ciała podnosi jej sprężystą energię; energia ta jest słabsza w miarę jak słabnie życie, gdyż sprężystości tej ubywa razem z nim i razem z nim zdaje się ona wycofywać. Chcielibyście wiedzieć, poprzez jaki mechanizm fluid tak delikatny, tak ulotny i rozpylony może zbliżać elementy włókien, napełniać tak wielkie mięśnie i kurczyć mocno tak potężne ciała. Przyznaję, że mój duch się gubi, a oczy nie widzą już niczego; macie jednak Bernoulliego, Belliniego²⁵ i tak wielu

²⁵ Daniel Bernoulli (1700–1782), szwajcarski matematyk, przyrodnik, lekarz i fizjolog. Lorenzo Bellini (1643–1704), włoski anatom i fizjolog.

innych, ale głównie Borelliego²⁶, którzy wam powiedzą, jeśli lubicie powiastki filozoficzne, co im się przyśniło na ten temat.

Jeśli o mnie chodzi, to zadowolę się obserwacją, że przyczyna fizyczna kurczliwości mięśni jest sama w sobie tylko pierwszym efektem przyczyny metafizycznej, jaką jest wola. Oto sposób na oddanie mózgowi honoru i uznania go za pierwszy motor tchnień! To sposób na wyniesienie go na szczątkach duszy i uzurpacji przynależnych jej praw. Dawno już nie bije *serce Baglivi*²⁷, jeśli nie bije w jego głowie. Trzeba by, aby opona mózgowa była zdolna do czegoś innego niż do błysków rac. Wszystkie arterie łącznie z tętnicami mózgu są słabo umięśnione, a to powoduje, jak to sugerowano, że są one mało elastyczne. Gdyby zaś dysponowały większą elastycznością, to powiedzcie uczciwie, czy umieszczono by w mięśniach duszę? Mózg zawdzięcza wszystko, łącznie z wydzielaniem swych tchnień, czynności serca. Czy chcecie, aby ten narząd wysyłał je do mięśni za pomocą woli, której nie posiada? Zdecydowano przecież za pomocą odpowiednich sylogizmów, wbrew Locke'owi i jego zwolennikom, że materia nie może chcieć. Jednak wszystkie ruchy będą zarazem odpowiadały systoli²⁸ serca. Nie będzie więc rozróżnienia między ruchami świadomymi i nieświadomymi; będą się one dokonywały wszystkie z tą samą doskonałą równością albo raczej nie będzie ruchów pierwszego gatunku; wszystkie będą doskonale *spontaniczne*, jak w prawdziwej maszynie ze sprężynami. Cóż może być bardziej poniżającego! Wszyscy bylibyśmy tylko maszynami o ludzkiej postaci. Bardzo dobrze, Tralles! *Optime arguisti*²⁹.

Uznajmy w woli władzę, której nie może mieć mózg. Ten ofiaruje nam tylko błoto, bajoro i materię! Wola porusza

²⁶ Giovanni Alfonso Borelli (1608–1679), włoski lekarz i fizjolog, który wyjaśniał procesy zachodzące w organizmie sprowadzając je do procesów mechanicznych i fizycznych.

²⁷ Giorgio Baglivi (1668–1707), główny obok Borelliego przedstawiciel włoskiego jatromechanicyzmu.

²⁸ Rytmiczny skurcz serca.

²⁹ Świetnie tego dowiodłeś.

wedle swego upodobania niezliczone ilości mięśni. Otwiera ona i zamyka zwieracze, zawiesza, przyspiesza, być może pozbawia tchu tych, którzy nie mają innej broni by wyrwać się spod zbyt wielkiego ciężaru życia; daje upadek sił, ekstazę, konwulsje i słowem czyni wszystkie te cuda, które wyobraźnia żywa i skłonna do majaczeń czyni łatwiejszymi, niż sobie wyobrażamy.

Czy wola byłaby więc materialna dlatego, że działa w ten sposób na materię tak subtelną jak materia tchnień animalnych?

Czy takie cuda można zrzucić na aktywność elementów tak grubych, jakimi zdają się być nawet subtelne molekuly naszych ciał? Z drugiej strony, czy wola tkwiłaby w mózgu nie należąc do niego i nie stanowiąc jego części? W każdym przypadku jest ona całkowicie różna od narządu, w którym zamieszkuje; jest to znakomity cudzoziemiec w podłym więzieniu.

Lecz oto nowy dowód na duchowość połowy naszej istoty; uważam go za tak niepodważalny, że rzucam wyzwanie wszystkim materialistom; niech się wypowiedzą. I niech żyje Bóg! A to ci dylemat!

Wszystkie ciała ożywione powstają tylko z ciał stałych i płynnych; pierwsze zeszkrobywane są przez ciągłe pocieranie, które zużywa i niszczy. Drugie wyparowują nieustannie swe cząsteczki wodniste, swoje najbardziej ruchliwe, lotne zasady razem z tymi, które krażenie oderwało od naczyń. Wszystko razem oddycha i wszystko tak samo się regeneruje (z uszczerbkiem lub przyrostem do pewnego wieku) przez cudowne dzieło odżywiania.

Teraz powiedzcie mi proszę, gdzie chcecie umieścić wolę. Czy w tym, co się ściera, czy w tym co paruje? Czy każecie jej galopować w żyłach i biegać jak oszalała z naszymi płynami? Czy powiecie, że siedząc spokojnie na tronie w mózgu nie uczestniczy w czymkolwiek, co dotyczy ciał, spogląda z wyżyn swojej wielkości na burze zbierające się w naczyniach, tak jak my słyszymy pomruki grzmotów dochodzących ze szczytów Pirenejów do naszych stóp. Nie ośmielicie się utrzymywać tak dziwnego poglądu! Dusza

jest więc różna od ciała. Mieszka więc gdzieś poza ciałem. Gdzie? Tylko Bóg raczy wiedzieć, no i leibnizjanie. Tak więc my będąc spirytualistami, aczkolwiek jesteśmy dosyć zdecydowani, a nawet zatwardziali w swych poglądach, trąbimy do odwrotu.

Nie, jeszcze raz nie, wola nie może być cielesna. Czy możecie pojąć, żeby ciało albo jakaś uprzywilejowana część ciała, którą tak dobrze znacie, mogła czasami chcieć, a czasami nie chcieć? Czy pojmujecie jako materialne to, co posyła tchnienia raz więcej a raz mniej; to, co je zatrzymuje, każe im chodzić, biegać, latać albo zatrzymuje je zgodnie ze swymi pragnieniami? Zwróćcie się więc w stronę *spirytualizmu* na widok absurdalności systemu przeciwnego. Jakimże uproszczeniem, nie powiem szaleństwem, jest sądzić razem z Lukrecjuszem, że na ciało może oddziaływać tylko ciało! Wola będąca częścią duszy jest niezaprzeczalnie duchowa, tak jak dusza w całości; tymczasem oddziaływa ona wyraźnie na te cząsteczki delikatne, które są ruchome nie tak jak żywe srebro, nie tak jak *subtelna materia*, ale jak eter lub ogień. To niewątpliwie jest tak, gdyż dusza wpływa na cząsteczki, skłania je do ruchu i pokazuje im drogę, którą winny przebyć... Posłuchajmy jednak naszych przeciwników.

„Jak wola może wpływać na ciało? Jak podporządkowuje sobie tchnienia animalne? Jakie są środki, którymi dusza posługuje się by wykonywać swoją wolę?

Dlaczego zmartwienie zwięzając średnicę naczyń powoduje rozkład osadu wyschniętych płynów; skąd rodzą się przeszkody na drodze do wyobraźni, majaczenie na pewnym punkcie bez gorączki; śmiech, płacz, które po sobie następują, a wreszcie najliczniejsza i najdziwniejsza kohorta przypadków hipochondrycznych? Jeśli radość pobudza pęd krwi, to w jaki sposób ten swobodny przepływ wszystkich fluidów nie tylko rozprzestrzenia radość w żyłach człowieka wesołego, ale zmusza ją, by przeniknęła do kręgu ludzi jak najbardziej poważnych? Dlaczego namiętności takie słabe u pewnych ludzi i takie gwałtowne u innych zostawiają w jednym przypadku duszę i ciało w spokoju,

a w innym je dręczą? Skąd bierze się podrażnienie nerwu błędnego i nerwu międzyżebrowego, które jest wspólne dla jelit i serca, bo rozpalając gorączkę wprowadza do ciała i duszy tak wielki nieład? Jak ogromna jest władza zbyt wielkiego nagromadzenia pęcherzyków nasiennych! Cały układ dwóch substancji zostaje przez to zakłócony. Silne uderzenie w głowę wprawia najsolidniejszą duszę w stan apopleksji. Dusza nie może przeszkodzić nam widzieć na żółto przy żółtaczce ani na czerwono słońca oglądanego przez szkło zabarwione na taki kolor w celu bezpiecznego oglądania tego pięknego ciała niebieskiego. Wreszcie, jeśli zmysły, mózg, taka lub inna dyspozycja fizyczna są tak niezbędne, aby wytwarzać idee związane z takim lub innym ułożeniem organów; jeśli to, co zakłóca krążenie krwi i działanie serca, wstrząsa jednocześnie duszą, jak mówi Montaigne, to po co uciekać się do bytu, który wydaje się bytem abstrakcyjnym, aby wytłumaczyć to, co jest niewytłumaczalne poza materializmem?

Nic łatwiejszego, jak na to odpowiedzieć, gdyby nie było jeszcze łatwiej zadawać pytania. Co chcecie, abym powiedział? Znaie już całą tajemnicę. Taki jest związek duszy i ciała i tak jesteście zbudowani. Oto wszystkie trudności przecięte jednym słowem.

Nie można powstrzymać się od wykrzyknienia razem z świętym Pawłem, *O Altitudo!*³⁰ na widok tak wielu niezrozumiałych cudów! Dusza nie uczestniczy w niczym, co tkwi w naturze ciała, ani ciało w istocie duszy; nie stykają się one w żadnym punkcie; nie wpływają na siebie i nie przekazują sobie uczuć przez żadne poruszenie; tymczasem smutek duszy sprawia, że wiedznią wdzięki ciała, a zmiana w płucach odbiera radość umysłowi. Niewidzialni i nierozdzielni towarzysze są zawsze razem w zdrowiu i chorobie – czyż można jednak być zdrowym w miejscu zadziurnym? Można być silnym wśród smutków? Czy nie jest rzeczą naturalną, że dusza nie tworząc nic bez pośrednictwa zmysłów odczuwa ich przyjemności i dzieli ich plagi?

³⁰ O, głębokości! Por. List do Rzymian, 11, 33.

Dusza jednak, którą rozkosz zdaje się absorbować, ustępuje jej i znika tylko na pewien czas; ulega jak gdyby zaćmieniu po to tylko, by na nowo pojawić się w postaci bardziej lub mniej świecącej, a to wedle stopnia umiarkowania, z jakim oddaliśmy się miłości. To samo można obserwować w apopleksji, gdzie chwilami dusza porażona jak gdyby piorunem pojawia się na nowo, jak słońce na horyzoncie w całym swym splendorze, a czasami pozbawiona pamięci i bystrości staje się często słaba na umyśle. Wówczas jednak nie różni się od słabej zięby, która sądząc, że zostanie zamordowana w swojej klatce albo też wepchnięta do niej przez ciasny otwór zostawiła w nim najpiękniejsze pióra.

Jeśli granice imperium wolności odpowiadają stanowi ciała, to czyż jest zaskakujące to, że narządy przestają słyszeć, by tak rzec, głos swojej pani, kiedy drogi komunikacyjne zostały przerwane? Jeśli wymagacie od mojej duszy, aby podniosła ramię, kiedy mięsień naramienny nie otrzymuje krwi tętnicznej albo płynu nerwowego, to żądajcie również, żeby kazała chodzić równo kulawemu.

Aczkolwiek organy najbardziej podporządkowane woli buntują się z konieczności przeciwko niej, kiedy brakuje warunków do tego posłuszeństwa, dusza powoli przyzwyczajając się do tego oporu i do tego unieruchomienia części; jeśli jest mądra, pocieszy się łatwo po utracie berła, które otrzymała jedynie warunkowo.

Nic nie podnosi tak godności i szlachetności duszy, jak widok jej siły i potęgi w ciele słabym i sparaliżowanym. Czyż wola, przytomność ducha, zimna krew i sama wolność nie utrzymują się i nie świecą większym lub mniejszym blaskiem poprzez wszystkie te chmury, jakie tworzą choroby, namiętności i przeciwności losu? Jakaż wesołość u Scarrona³¹! Jakaż odwaga u tych wzniosłych dusz, których siła, zamiast się wyczerpywać, podwaja się na skutek przeszkód! Te dusze zamiast upadać pod wpływem zmar-

³¹ Paul Scarron (1610–1660), autor licznych komedii i burleskowej *Opowieści uciesznej*, który cierpiał na reumatyzm.

twienia, które zabija innych, dokonują dzięki rozumowi dzieła epoki.

Jeśli wola jest niewolnicą, to nie tyle niewolnicą ciała, ile rozumu; jednak poddaje się temu jarzmu jedynie po to, by czynić zaszczyt naszej historii i podnosić majestat i wielkość człowieka.

Wola, która rządzi naszymi organami, jest rzeczywiście sama podporządkowana czasami rozumowi, który każe jej jak mądry ojciec lub matka nienawidzić tego, czego pragnęłaby jako nieskromna dziewczyna.

Cóż może być piękniejszego od kontemplowania tej siły rządzącej, która zdaje się trzymać człowieka i wszystkie zwierzęta na wodzy; od rozpoznawania w niej z kolei innej, bardziej jeszcze despotycznej i jeszcze bardziej roztropnej siły; albowiem to ona, jak mentor, pokazuje jej przepaść obok kwiatów; przypomina jej żale i wyrzuty sumienia jak następstwo przeżytych rozkoszy i sygnalizuje jak gdyby jednym zmarszczeniem brwi wszelkie niebezpieczeństwa, wady i występki wynikające z pragnienia tego, czego nie można sobie odmówić, a następnie pokochać.

O, zwierzęta! Aczkolwiek jestem tutaj waszym apologeta, jakże widzę was niższymi i podporządkowanymi gatunkowi ludzkiemu. Wasz instynkt podporządkowany stoickiemu fatalizmowi nie ukształtował się tak jak nasz zamieniony w rozum: nie stanowi on ziemi polepszonej dzięki uprawie. Chcecie zawsze tego, czego raz zachciałyście. Wierne i stałe, zawsze w jednakowych okolicznościach macie jednakowy pociąg do przedmiotów, które wam się podobają. To wszystko stąd, że płaska przyjemność określa wasze uczucia, a wasza dusza nie wzniosła się do znajomości tych szczęśliwych zasad, które budzą rumieniec wstydu u ludzi dobrze urodzonych nie tylko z powodu rozkoszy zmysłowej, ale z powodu pragnienia czy też najmniejszego apetytu, który je pochwała. A to dlatego, że nie miałyście najmniejszej idei tej cnoty, która tak miło brzmiała w ustach Seneki. Podobna energicznemu dziecku bezwiednie kopiącemu swoją matkę, która je nosi i karmi, nasza dusza nie wierzga mniej w swojej macicy

z przyjemną *świadomością* przeciw temu, co ją delektuje najbardziej.

Skąd bierze się ta różnica między instynktem zwierzęcym a rozumem ludzkim? Stąd, że my możemy sądzić o rzeczach samych w sobie; ich istota i ich zalety są nam zbyt znane, abyśmy we wszystkich okresach życia byli niewolnikami i ofiarami złudzeń w odniesieniu do nich. Natomiast zwierzęta mają jedynie zdolność sądzenia na podstawie stosunku, który ojciec Malebranche uważa zawsze za mylący. Jak mogą być zdolne do odczuwania tego szczególnego świadku miłości własnej, tego szlachetnego bodźca cnoty, która nas wynosi na szczyty sztuki na gruzach Natury? Zwierzęta są prawdziwymi maszynami ograniczającymi się do podążania krok w krok za Naturą, której potok porywa je nieubłagane na podobieństwo lekkich łodzi bez pilota i wiosł pozostawionych na łasce wiatrów i fal. Wreszcie z powodu braku błyskotliwej edukacji, do której nie są zdolne, pozbawione są owego wyrafinowania umysłu i rozumu, które każe nam tak dumnie unikać i nienawidzić tego wszystkiego, co nasza wola chciałaby szukać i pragnąć; która każe nam wygwizdywać i nienawidzić tego wszystkiego, czemu przyklaskuje i czego pragnie cała Natura. Tym bardziej ochoczo poddaję się tym rozmyślaniam, że nie zamierzałem pod żadnym względem stawiać zwierząt na równi z człowiekiem. Jeśli umieściłem je na tej samej drabinie, to jednak na niższym szczeblu; tym sposobem przyznaję chętnie, że zwierzęta mogą pewnie i bezpiecznie wznosić się po tych szczeblach, ale tylko po to, by zaprzeczyć, aby mogły wnieść się tak wysoko jak my. Taki jest pogląd autora *Człowieka rośliny* – utworu zalecanego tak uprzejmie przez Trallesa jako wzór mądrości i rozsądku dla autora *Człowieka maszyny*; jego zdaniem *wszystko jest duchem, ale często bez rozsądku i rozumownia, który majaczy metaforycznie niczego nie powiedziawszy i niczego nie dowiódłszy*.

Nie wystarczy wam, że uznaję tysiąc razy w toku tego dzieła wyższość człowieka; chcecie, żebym wam powiedział co to jest ta dusza, która pływała kiedyś z małymi węgorzy-

kami spermatycznymi³², i żebym określił dokładnie różnicę między waszą duszą a duszą zwierząt. Ach, gdybym znał tak dobrze ich istotę, jak znam istotę większości teologów, którzy o niej traktują! Wprawdzie nie zdefiniowałbym jej, ale narysowałbym ją z natury. Niestety jednak, moja dusza nie poznaje bardziej samej siebie, jak nie zna organu, który by jej dostarczał przyjemności czarownego spektaklu wszechświata, gdyby nie było żadnego zwierciadła naturalnego albo sztucznego. Albowiem jaką ideę można wyrobić sobie o tym, czego nie można sobie wyobrazić z braku zmysłowego obrazu? Chcąc sobie coś wyobrazić, trzeba namalować tło i za pomocą abstrakcji oddzielić od tego tła punkt innego niż ono koloru; tego dokonuje się z tym mniejszym wysiłkiem, im barwa jest bardziej kontrastowa, jak na przykład kiedy wyobrażam sobie karty na zielonym suknie stolika. Stąd wynika, że ślepi niczego sobie nie wyobrażają, nie potrzebują tak jak my wyobraźni, aby kombinować idee. Stąd wynika, że my wypowiadamy będąc przecież filozofami tak wiele nazw, których idei wcale nie mamy; takimi są nazwy substancji, substratu, podmiotu oraz innych, na temat których tak mało się ze sobą zgadzamy; kiedy jedni biorą za substancję naturę, byt albo istotę to, co inni nazywają tylko atrybutem albo modusem. *Non semper calamo ludimus*³³. Oto czym można rozwścieczyć Trallesa.

Jakkolwiek by było, chcę wrócić do naszych baranów³⁴, bo im dłużej zastanawiam się nad tym, co się dzieje w zwierzętach, to coraz bardziej przekonuję się, że mogą one mieć dwie dusze; jedną – dzięki której czują, a drugą – dzięki której myślą. Byłoby to jednak uproszczeniem, gdybyśmy na

³² Tak w literaturze przyrodniczej XVIII wieku określano plemniki roślinne obserwowane pod mikroskopem przez Needhama. Odkrywcami spermatozoidów byli Leeuwenhoek i Hartsoaker.

³³ Nie zawsze gramy na fujarce. Por. Fedrus, *Bajki*, IV, 2, w. 2.

³⁴ Wróćmy do właściwej sprawy. – *Revenons à nos moutons* – to wyrażenie wzięło się z średniowiecznej *Farsy o Mistrzu Pathelinie* (XV wiek), w której jeden z bohaterów wezwany przed sąd płacze różne wątki i sędzia przypomina mu ciągle, żeby wrócił do zasadniczego wątku skradzionych „baranów”.

tym stanęli. Wiem, że Willis³⁵, który te dwie dusze sprytnie wymyślił albo wprowadził w życie, obchodził się zupełnie nieźle bez drugiej z nich (aczkolwiek o najpiękniejszej kompleksji), by wyjaśnić nie tylko wszystkie funkcje zwierzęce, ale nawet powstawanie naszych idei. Rzecz w tym, że te dwie dusze, tak różne z nazwy, stanowią w efekcie jedną; nic więc dziwnego, że przypominają doskonale dwóch braci Sosie Molière'a albo dwóch bliźniaków *Menechmesów* Renarda³⁶.

Jednak tutaj wszystko jest pełne cudów; z jakiej by strony nie podejść, nie sposób nie popaść w zachwyt. Aczkolwiek dusza zmysłowa i dusza racjonalna tworzą jedną i tę samą substancję bardziej lub mniej oświeconą, bardziej lub mniej inteligentną wedle ciała, które zamieszkują, to jednak wrażenie, które jest udziałem jednej i rozum, który jest owocem drugiej, są – jak powiada Tralles – absolutnie różne jedno od drugiego. *Risum teneatis amici*³⁷.

Dowiedziemy jednak jeszcze raz i bardziej niż kiedykolwiek, że dusza zwierząt jest oddalona od człowieka *toto celo*³⁸. Pierwsza zdaje się być zajęta jedynie tym, co może wyżywić jej ciało; druga może wznieść się do wyżyn stylu i obyczajów. Tamta błyszczy zaledwie jak pierścień Saturna i jak gwiazdy ostatniej wielkości; ta jest prawdziwym Słońcem oświecającym wszechświat nie ulegając wyczerpaniu; jest to słońce sprawiedliwości i słuszności, którego wieczny pokarm stanowią prawda i cnota. Dusza ludzka ukazuje się wśród dusz zwierząt jak dąb wśród słabych krzaków

³⁵ Thomas Willis (1622–1675), *De Anima brutorum*, Londini 1672.

³⁶ Sosie – postać komiczna, niewolnik *Amfitriona* w sztukach Plauta i Molière'a o tym tytule. Merkury przybrał postać tego niewolnika, aby lepiej wypełnić swą misję. Stąd przysłowiowy Sosie oznaczający tego, kto wcielił się w inną postać, by nie być rozpoznany. – Renard, takie pseudonim przybrał sobie Jean François Regnard (1655–1709), posłużył się w komedii *Les Ménechmes, ou Les jumeaux* (1706) dwoma podobnymi do siebie bliźniakami Menechmesami, by stworzyć kanwę dla rozlicznych zabawnych *qui pro quo*.

³⁷ Przyjaciele, czy mogliście powstrzymać się od śmiechu? Horacy, *Ars poetica*, 5.

³⁸ O całe niebo.

albo raczej jak człowiek, który myśli – zawsze nowatorski i zawsze twórczy – wśród tych ludzi ograniczających się do pamięci, marnych kopistów, wieczne echa Parnasu, którzy nie mają nic do powiedzenia, kiedy opowiadają o tym, co widzieli albo czytali; albo wśród tych pedantów, których mdła erudycja gubi się w śmietniku cytatów.

Jakaż cudowną pojętnością dysponujemy. Jakaż zadziwiająca zdolnością do nauk! Nie trzeba mieć więcej niż dziesięć lub dwanaście lat, by nauczyć się czytać i pisać; dalszych dziesięć lat wystarcza do rozwinięcia rozumu. Ale dla wyzbycia się przesądów dzieciństwa brakuje nam zwyczaj całego pozostałego życia.

Jakaż różnica między człowiekiem a zwierzętami! Ich instynkt jest zbyt przedwczesny. Jest to owoc, który nie może nigdy dojrzeć. Zwierzęta przychodząc na świat dysponują już prawie całym umysłem, jaki osiągają w wieku dojrzałym; i na koniec nie mają one organów mowy, a gdyby go nawet miały, to jakaż korzyść mogłyby z tego wynieść, skoro najbardziej inteligentne spośród nich i najlepiej wyuczone wydają tylko dźwięki, których w żaden sposób nie rozumieją; mówią zaś ciągle, jak my mówimy często nie rozumiejąc się, chyba że zrobicie wyjątek dla papugi kawalera Temple'a³⁹, na którą nie mogą spojrzeć bez uśmiechu jak na istotę przywróconą ludzkości przez metafizyka z trudem wierzącego w Boga.

Bądźmy jednak sprawiedliwi i bezstronni i rozprawiajmy o zwierzętach tak jak o ludziach. Kiedy widzę ludzi, którzy nie mówią, to nikt mnie nie przekona, że także milczenie pochodzi od umysłu, ale też nie mogę być pewien, czy nie są go pozbawieni. Czyż zwierzęta nie mogłyby być tym samym co ludzie rozmyślający, a więc być bardziej rozumne niż rozumujące, lubiące o wiele bardziej milczeć niż gadać głupstwa? Przyjmijmy, że przyjemność, dobre samopoczucie, samozachowanie jest stałym celem, do którego dążą wszystkie sprężyny ich maszyny. Być może

³⁹ William Temple (1628–1699) polityk angielski. Brał udział w rokowaniach z Francją w Aix-la-Chapelle i Nimègue.

chcąc osiągnąć ten naturalny cel nie mają one zbyt dużo zdolności intelektualnych i całej przezorności, do której są zdolne. Nie wiem więc, czy nie chowają one w swoim wnętrzu czegoś, co jest jak gdyby skarbem, którego nie można utracić ani nic z niego nie uronić, a mianowicie wszystkich tych myśli, które przechodzą im przez głowę. Jedynie to, co można powiedzieć z pewnością, to tylko tyle, że jeśli język zwierząt, które pod tym względem są szczęśliwsze nie tylko od głupców, ale od wielu mądrych ludzi, nie zawiera idei, to ich zachowanie na to nie wskazuje. My każdego ranka robimy, by tak rzec, toaletę umysłu, aby błyszczeć w czasie uczt i w kręgach towarzyskich, a wieczorem popełniamy coś, czego żałujemy często w ciągu całego życia. Czy więc człowiek, owo zwierzę obdarzone *wyobraźnią* miałoby być bardziej stworzone do tego, by dysponować bardziej umysłem niż rozumem?

Przejdźmy teraz do różnicowania dusz w każdym rodzaju, w każdym gatunku, w każdym osobniku; wszędzie tam owa różnorodność przejawia się jasno zarówno u zwierząt jak u nas. W rzeczywistości dusze nie mają tego samego pochodzenia ani tych samych talentów; mało szlachectwa, dużo pospółstwa; dużo podłości, mało godności i wielkości – oto co pospolicie można zauważyć.

Sądźcie, że możecie znieść indywidualne różnice w duszach zwierząt każdego gatunku, gdyż anatomia nie odkrywa żadnej duszy w ich ciałach, w których – jak powiadam – dusze zamieszkują; jednak właśnie z samej tej racji, że nie obserwuje się żadnej odmiany (co nie jest słuszne) między mózgiem małpy, byka, osła, psa, kota itd., to im bardziej dusze tych zwierząt różnią się zdolnościami, to tym bardziej z tego wynika, że nie są one tego samego pokroju i nie są ulepione z tego samego ciasta. Jeśli nawet użyto tej samej mąki, to nie została ona zagnieciona w ten sam sposób. Przepraszam, panie Tralles, jeśli mówię metaforycznie; widzę, że jest to światło, które nie dochodzi do komentatorów.

Proszę wziąć spośród wszystkich zwierząt pod uwagę te, które – wedle pana Arleta lekarza z Montpellier, który po-

sunął się dalej niż ktokolwiek inny w porównawczej anatomii mózgu – winny mieć najwięcej inteligencji; wątpię, czy z tysiąca zwierząt wybralibyście dwa, które grałyby lepiej w szachy od małpy opisanej przez Pliniusza albo małpy grającej na gitarze, o której wspomina La Mothe Le Vayer, że ją widział w Paryżu. Nie wymagajmy, żeby grała tak długo jak Tralles, bo najpiękniejsze talenty w końcu zaczynają być nudne.

Nie mamy wszyscy tej samej pomysłowości, podatności, przenikliwości. Stąd rzadkość geniuszu i różnorodność talentów w całej rozciągłości tego samego królestwa. Jeśli jednak dwa zwierzęta jednakowo dobrze wyuczone i jednakowo zdolne nie czynią dokładnie tych samych postępów, to jest oczywiste, że w ich duszach jak i w ciałach zachodzi istotne zróżnicowanie. Ich podatność na naukę przyniosłaby te same sukcesy, gdyby ich dusze były dokładnie takie same. Z pewnością bylibyśmy świadkami wielu innych cudów, gdyby doskonała budowa organizmu i wychowanie wystarczyły, by tego dokonać i gdyby odpowiedzialni za wychowanie nie uskarżali się na wady budowy. Nawet najbardziej wykształcone umysły zostają często w tyle, podczas gdy te, które zostały zaniedbane, postępują krokami olbrzyma, wyróżniają się i – jak gdyby bawiąc się – stają przedmiotem podziwu znawców. Nauczyciel odbiera wówczas honor należny w całości Naturze.

Na ogół bystre umysły wykorzystują dobrze wszelką sprzyjającą okazję, przebywają długą drogę w krótkim czasie i to jest prawda powszechnie dowiedziona.

Pójdźmy dalej w rozważaniach nad różnicą wśród zwierząt i nie żałujmy im wcale – kierując się pychą – bogactw i szczodrości Stwórcy.

Kiedy rozważamy czynności pewnych roślin, a mianowicie jak się rozmieszczają, wystawiają na słońce, okręcają się wokół roślin sąsiadujących dla zachowania i wzajemnego rozmnażania, nie śmiemy zarzucać starożytnym, że przyznawali dowolnie roślinom coś w rodzaju instynktu, który sugeruje im środki najwłaściwsze dla zachowania i przedłużenia gatunku. Tego zaś nie ośmielili się zrobić

niektórzy uczeni botanicy. Dlaczego więc odmawiać tym biednym roślinom tego, co zostało im przyznane przez ludzi, którzy winni je znać, bo zazwyczaj nie znają niczego poza tym.

Rośliny nie tylko mają duszę i to duszę swego pokroju, podobnie jak wszystkie ciała, których regularne działania nas zdumiewają; istnieje jednak prawdziwa różnica między duszami roślin, podobnie jak w dwojakiej klasie dusz zwierzęcych. Temu, kto przeczy istnieniu dusz roślinnych, pozostaje tylko odrzucenie duszy śpiących w letargu.

Istotne różnice, o które tu chodzi, można obserwować i są one mniej lub bardziej wyraźne u jednostek każdego gatunku. Odpowiadają one także różnicom między poszczególnymi rodzajami i gatunkami; są one tak dokładnie stopniowane, że autor którego autorytet nie może być podważany, bo chodzi o kapłana Świętej Ewangelii, nie sprawia sobie kłopotu objawiając nam, że dusza ludzka jest dla duszy zwierząt tym, czym dusza aniołów wobec naszej duszy. Niechże więc *dusza świata*, Bóg, z wysokości swego ognistego tronu, na którym go posadzili alchemicy i starożytni Hebrajczycy, patrząc na wszystkie substancje cielesne, które go otaczają, tak jak impertynent Bouhours spogląda na Niemca, śmiejąc się na widok anioła, który uważa się za ducha, mimo że jest aniołem, to tak jak Voltaire poznając poglądy księdza des Fontaines i wiersze De la Motte Houdara, śmieje się słysząc, jak pierwszy mianuje się Arystarchem, a drugi poeta.

Któż mógłby wyliczyć niezmierną ilość dusz pośrednich, które znajdują się między duszami najprostszych roślin i duszą człowieka genialnego? Błyszczący on na drugim biegunie. Oceńmy tę zadziwiającą różnorodność dusz na podstawie różnorodności ciał, a nie sądzę, żebyśmy mogli bardzo się w tej kwestii pomylić.

Jeśli istnieje głupota wśród gatunku ludzkiego i inteligencja u zwierząt; jeśli w królestwie zwierzęcym dobre ziarno zmieszane jest z kakałem, to królestwo minerałów nie jest mniej pomieszane i mniej różnobarwne niż dwa pozostałe. Tak więc nie ma liścia na drzewie, nie ma ziarnka

piasku, które byłoby podobne do drugiego, a każde ciało ma, by tak rzec – swoją fizjonomię, to nie ma minerału, który by jej nie miał i nie odróżniał się czymkolwiek od tego, który ma najwięcej z nim pokrewieństwa. Nic nie jest we wszechświecie czyste, ani ogień, ani powietrze, ani woda, ani ziemia; jakże mogłoby nie być domieszek i wielu zanieczyszczeń tudzież odpadów w najszlachetniejszych metalach.

Cóż jednak powiemy o tej czynności, przez którą pewne skamieniałości szukają się i przyciągają wzajemnie, aby utworzyć, łącząc się z podobnymi, masy najbardziej jednorodne, jakie tylko można sobie wyobrazić; pewne zaś odpychają się i wzajemnie się nie znoszą. Można się śmiać, ile tylko się zapragnie z *jakości tajemnych*, z *sympatii* i *antypatii*, które też są tu silnie zaznaczone; zasady podobne i heterogeniczne zdają się rodzić je w każdej chwili. A czyż wreszcie nie ma minerałów pasożytniczych? Czy analogia ta nie jest przekonująca? Ta różnorodność nie jest przecież rzadka również wśród nas.

Można po tym wszystkim być skłonny do przyznania duszy, chociaż ostatniego rzędu, ciałom, które rosną albo maleją wedle tych samych praw fizycznych jak prawa innych królestw przyrody.

Wszystko jest więc pełne dusz we wszechświecie łącznie z ostrygami, które przyczepiają się do skał, aby móc lepiej spędzać życie – według Réaumura – na kontemplowaniu najbardziej doniosłych prawd. Jakim jednak mrowiskiem byłoby każde ciało ożywione, gdyby składało się z tak małych żyjątek, potrzebnych do utworzenia łańcucha rozciągającego się od koniuszka palców aż do duszy, którą ich ruch sukcesywny powiadamiałby przez ich cofanie się do wewnątrz o tym, co dzieje się na zewnątrz. Czy jednak ci, którzy w żaden sposób nie mogą uwierzyć w możliwość udowodnienia, że wrażenie dokonuje się poprzez nerwy, woleliby tę ostatnią hipotezę?

Jednak – powiada się – kamienie, skały, metale itd. zdają się nie odczuwać. Tak więc owe ciała nie odczuwają wcale. Piękny wywód! W całkowitej apopleksji mózg i wszystkie

nerwy zgorzałe, porozrywane są tak samo niewrażliwe jak diament i kamyk. Jednak dusza w nich tkwi, bo ten *piękny ptaszek* ulata dopiero po śmierci. Czy w najprostszych ciałach nie zachodzi przypadkiem stan absolutnie i stale podobny do stanu apoplektyka? *Monady* mają postrzeżenia tajemne, które natura zdradziła leibnizjanom.

Wydaje mi się, że niczego nie zaniedbałem, by dowieść mojej tezy, za wyjątkiem przecież ciągle powtarzanej historyjki o czynnościach zwierzęcych, które powodują krzyki o cudzie ze strony wszystkich tych przenikliwych badaczy przyrody, od których roi się ziemia... A jednak się mylę, bo zabrakło najsolidniejszego łuku zwieńczającego moją konstrukcję. Zapomniałem o sylogizmach i argumentach, którymi posługują się spirytualiści, by dowieść, że materia jest niezdolna do myślenia. Przepraszam za to ludzi o wybitnym umyśle i smaku. Jeśli jednak uznacie, że wasi bracia nie zostali wystarczająco przywrócenii do praw, których niesłusznie ich pozbawiono, uznam, że główny warunek spełniłem. Czyż moim celem nie było pokazanie, że zwierzęta mają duszę i to duszę niematerialną? Otóż schlebiam sobie, że tego właśnie dowiodłem. Przyznaję, że ta uderzająca analogia pokazująca się ze wszystkich stron między zwierzętami a nami, wprawiała mnie w drżenie. Bez tej pocieszającej prawdy, którą na koniec odkryłem i w jej intencji podnoszę tu głos, gdzież bylibyśmy my, dobrzy ludzie, którzy niestety rodząc się, tak chcemy się urodzić, ale umierając nie chcemy wcale umierać.

Ridiculum acri

*Fortius ac melius magna plerumque secat res*⁴⁰.

⁴⁰ Lekkim żartem rozwiązuje się ważną rzecz niekiedy silniej i lepiej niż ostrą mową. Horacy, *Satyry*, I, 10, 14–15.

Człowiek maszyna

Od Wydawcy

Będziecie może zaskoczeni, że ośmieliłem się opatrzyć moim nazwiskiem tak zuchwałą książkę. Z pewnością nie uczyniłbym tego, gdybym nie sądził, że religia jest poza zasięgiem wszelkich prób czynionych w celu jej obalenia i gdybym mógł przekonać się, że żaden inny wydawca nie uczyniłby chętnie tego, czego ja bym odmówił ze względu na czystość sumienia. Wiem, że roztropność wymaga, aby nie wystawiać na pokuszenie umysłów słabych. Jednak zakładając, że się z takimi zetkniemy, doszedłem do wniosku już po pierwszej lekturze, że nie muszą się one niczego obawiać. Dlaczego mamy być tak ostrożni i tak skorzy do usuwania argumentów sprzecznych z ideą bóstwa i religii? Czy to nie nasunie ludowi myśli, że się go *nęci*? Skoro zaś zacznie wątpić, to koniec z jego wewnętrznymi przekonaniami, a w konsekwencji z religią! Czy jest jakiś środek, jakaś nadzieja, aby pognębić na zawsze ludzi irreligijnych, jeślibyśmy zdawali się ich obawiać? Jak mamy ich nawrócić, jeśli zabraniając im posługiwania się własnym rozumem zadowolimy się piętnowaniem na chybił trafił ich obyczajów nie zastanawiając się, czy zasługują one na taką samą krytykę jak ich sposób myślenia?

Takie postępowanie jest wodą na młyn niedowiarków; kpią sobie oni z religii, którą nasza niewiedza każe uważać

za niedającą się pogodzić z filozofią. Odtrąbiają zwycięstwo w swych okopach, które nasz sposób walki każe im uważać za nie do zdobycia. Jeśli religia nie wychodzi zwycięsko, to z winy złych autorów, którzy jej bronią. Niech więc dobrzy chwycą za pióro, niech się dobrze uzbroją, a teologia odniesie walne zwycięstwo nad tak słabym przeciwnikiem. Porównuję ateistów do owych olbrzymów, którzy chcieli wdrzeć się do niebios. Jednych i drugich czeka ten sam los.

Oto co chciałem zamieścić na początku tej broszurki, aby znieść wszelki niepokój. Nie wypada mi krytykować tego, co drukuję, jak również przedstawiać swego zdania na temat rozważań, które znajdują się w tej książce. Znamcy łatwo zauważą, że chodzi o trudności, które nastreczają się, ilekroć próbujemy wyjaśniać związki duszy z ciałem. Jeśli wnioski, które autor stąd wyciąga, są niebezpieczne, to pamiętajmy, że u ich podstaw leży tylko hipoteza. Czyż trzeba więcej, aby je obalić? Jednak – jeśli wolno mi zakładać to, w co sam nie wierzę – gdyby te wnioski były trudne do obalenia, to stworzą one komuś okazję do zabłyśnięcia. *Zwyciężając bez niebezpieczeństwa, triumfujemy bez chwały.*

Panu Hallerowi, profesorowi medycyny w Getyndze

Nie jest to dedykacja, gdyż jesteś Pan ponad wszelkie pochwały, jakimi mógłbym go obsypać. Nie znam też zresztą niczego tak bezużytecznego i tak mdłego jak mowa akademicka. Nie jest to przedstawienie nowej metody zastosowanej do podjęcia tematu zużytego i oklepanego. Przyzna mu Pan przynajmniej tę zasługę, a ponadto osądzi Pan, czy pański uczeń i przyjaciel dobrze wypełnił swe zadanie. Miałem wielką przyjemność w tworzeniu tego dzieła, o którym chcę mówić; to siebie samego, a nie moją książkę Panu ofiaruję, abym mógł się wypowiedzieć o naturze tej wzniosłej rozkoszy studiowania. Oto jaki jest temat tej rozprawy. Nie będę pierwszym pisarzem, który nie mając nic do powiedzenia, chce zaradzić jałowości swej wyobraźni biorąc się za tekst, w którym nigdy nie było miejsca na fantazję. Powiedz mi więc podwójne dziecię Apollina, słynny Szwajcarze, współczesny Fracastorze¹, ty, który potrafisz jednocześnie poznać, wymierzyć, a co więcej odczuwać, a jeszcze lepiej wyrazić Naturę – powiedz mi uczony lekarzu, a jeszcze większy poeto, powiedz mi, dzięki jakim czarom studiowanie może zamienić godziny w minuty i jaka jest natura tych przyjemności umysłowych tak różnych od przyjemności pospolitych... Jednak natura pańskich czarownych poezji przeniknęła mnie aż nadto, abym nie spróbował powiedzieć, czym mnie natchnęła. Człowiek rozpatrywany z tego punktu widzenia nie ma w sobie niczego obcego dla mojego tematu.

Jakkolwiek przyjemność zmysłowa może być miłą i droga, jakkolwiek jej pochwały wyszły spod pióra okazałe

¹ Girolamo Fracastoro (1478–1553), działający we Włoszech lekarz, pisarz i filozof, autor *Opera omnia philosophica et medica* (1555), *De contagione* (1546), *Syphilidis, seu morbi gallici libri tres* (1530) – w tym poemacie wprowadził termin „syfilis” do medycyny i wskazał na jego przenoszenie drogą płciową.

wdzięcznego młodego lekarza francuskiego², to chwila rozkoszy staje się jej mogiłą. Jeśli doskonała przyjemność nie unicestwia jej bezpowrotnie, to potrzeba jej trochę czasu, aby mogła odzyskać wigor. Jednakże różne są zasoby przyjemności umysłowych! Im bardziej zbliżamy się do prawdy, to tym bardziej staje się dla nas urocza. Rozkoszowanie się nią nie tylko wzmaga pożądanie, ale samo jej poszukiwanie jest dla nas przyjemnością. Rozkosz ta trwa długo, ale olśnienie nią jest jak błyskawica. Czyż trzeba się dziwić, że rozkosz umysłowa jest wyższa od zmysłowej, skoro duch stoi wyżej od ciała? Czyż umysł nie jest najważniejszym zmysłem i jak gdyby miejscem schadzki wszystkich wrażeń? Czyż podobne promieniom nie zbiegają one wszystkie do wspólnego centrum, które je wytwarza? Nie pytajmy więc dalej, na skutek jakich to nieodparty wdzięków serce rozpalone umiłowaniem prawdy przenosi się nagle w piękniejszy świat, gdzie kosztuje przyjemności godnych bogów. Ze wszystkich powabów natury najsilniejszy jest zarówno dla mnie, jak i dla Pana, drogi Hallerze, powab filozofii. Czyż istnieje jakaś piękniejsza chwała od tej, kiedy rozum i mądrość wiodą nas do świątyni filozofii? Czyż można osiągnąć bardziej chlubną zdobycz od podporządkowania sobie wszystkich umysłów?

Dokonajmy przeglądu wszystkich przedmiotów tych przyjemności niedostępnych duszom pospolitym. Jakże są piękne i rozległe! Czas, przestrzeń, nieskończoność, ziemia, morze, nieboskłon, wszystkie żywioty, wszystkie nauki, wszystkie sztuki – wszystko to wchodzi w zakres tego rodzaju przyjemności. Ta zbyt ścieśniona w granicach tego świata wymyśla ich sobie miliony. Cała natura jest jej pokarmem, a wyobraźnia jej triumfem. Przejdźmy do niektórych szczegółów.

Czasami poezja lub malarstwo, czasami muzyka lub architektura, śpiew lub taniec pozwalają znawcom kosztować zachwycających przyjemności. Spójrzcie na Panią

² Jest to aluzja do wcześniejszych utworów La Mettriego, *La volupté* (1745), *L'école de la volupté* (1747).

Delbar (żonę Pirona) w łoży Opery; na przemian blada i zarumieniona wybija rytm z Rebelem; wzrusza się z Ifigenią, wpada w szal z Rolandem³. Na jej twarzy jak na płótnie malują się wszystkie wrażenia, rodzące się pod wpływem dźwięków orkiestry. Jej oczy łagodnieją, omdlewają, śmieją się lub zbroją się w odwagę żołnierza. Można uznać ją za szaloną. Taką jednak nie jest, chyba że szaleństwem byłoby odczuwanie przyjemności. Jest tylko przepojona tysiącem odmian piękna, które mnie się wymykają.

Voltaire nie może powstrzymać się od płaczu oglądając swoją Meropę⁴, a to dlatego, że odczuwa wartość dzieła i aktorki. Czytał Pan jego pisma, ale on na swoje nieszczęście nie mógł przeczytać pańskich. Każdy ma je w swoim ręku i w swej pamięci. I czyż znajdzie się jakieś zatwardziałe serce, które by się nimi nie wzruszało? Jak mogły jego upodobania nie udzielić się innym? Przecież wyraża je z uniesieniem.

Jeśli wielki malarz, na którego spoglądałem z przyjemnością, jak czytał wstęp do Richardsona⁵, mówi o malarstwie, to jakichże pochwał mu nie szczędzi? Uwielbia swą sztukę i stawia ją ponad wszystko prawie wątpiac, czy można być szczęśliwym nie będąc malarzem. Tak oczarowany jest swoim zawodem!

³ Alexis Piron (1689–1773), poeta, komediopisarz, autor *La Métromanie* oraz libertyńskich *Poésies libres et joyeuses* (b.d. i m.w.). Zamięścił tam m.in. *Ode à Priape* (*Oda do Priapa*). Priap był ityfalicznym greckim bóstwem płodności. Obszernie o nim zob. w Jacques Antoine Dulaure, *O bóstwach płodności albo o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, Kęty 2009. Jego żona Marie Thérèse de Bar (1688–1751) była miłośniczką teatru, François Rebel (1701–1778), kompozytor i kapelmistrz opery paryskiej; Ifigenia – bohaterka tragedii Jeana Racine’a *Ifigenia w Aulidzie* (1674). Przekład polski (1807); Roland – bohater tytułowy opery Philippe’a Quinault z muzyką Jean Baptiste Lulliego, wystawionej w Wersalu (1685).

⁴ *Mérove* (1743), tragedia Voltaire’a z nieszczęśliwą miłością macierzyńską w tle.

⁵ Chodzi o Jonathana Richardsona, autora *An Essay on the Theory of Painting*, London 1715. Przekład francuski ukazał się w 1728 roku.

Któż by nie odczuwał tych samych uniesień jak Scaliger⁶ albo ojciec Malebranche, czytając piękne tyrady poetów tragicznych greckich, angielskich, francuskich albo też pewne dzieła filozoficzne? Pani Dacier⁷ nigdy nie liczyła na to, co jej mąż obiecywał, a w efekcie znalazła stokroć więcej. Jeśli doświadczymy pewnego rodzaju entuzjazmu w trakcie tłumaczenia i rozwijania myśli cudzych, to co się dzieje, gdy snujemy myśli własne? Czymże jest owo płodzenie, owo rodzenie idei, które bierze się z gustu natury i poszukiwania prawdy? Jak odmalować ów akt woli i pamięci, poprzez który dusza w pewnym sensie się odradza łącząc jedną ideę z drugą, aby z ich podobieństwa i jak gdyby zjednoczenia powstała trzecia? Proszę podziwiać dzieła natury. Jej jednorodność powoduje, że prawie wszystkie te dzieła powstają w ten sam sposób.

Przyjemności zmysłowe tracą żywość i przestają być przyjemnościami, jeśli używane są nadmiernie. Przyjemności umysłowe są do nich podobne, ale tylko do pewnego momentu. Trzeba ich zaprzestawać, aby je pobudzać. Wreszcie badania naukowe mają swoje ekstazy tak jak miłość. Jeśli wolno mi tak się wyrazić, jest to katalepsja albo znieczulenie umysłu tak rozkosznie upojonego przedmiotem, który go unieruchamia i oczarowuje do tego stopnia, że zdaje się jak gdyby odrywać od swego ciała i od wszystkiego, co go otacza, aby oddać się całkowicie badaniu. Niczego nie czuje, bo czuje za bardzo. Oto jaka jest przyjemność, której kosztujemy poszukując i znajdując prawdę. O potędze jej wdzięków proszę sądzić na podstawie ekstazy Archimedesesa. Wie Pan, że przyplacił ją życiem.

Niechaj inni ludzie rzucają się w tłum, aby uniknąć poznania siebie albo raczej siebie znienawidzić; mędrzec odsuwa się od świata i szuka samotności. Dlaczego upodobał so-

⁶ Joseph Scaliger (1540–1609); filolog, działający we Francji syn Giulio Cesare Scaligera. Wydawca zbioru frywolnych wierszy łacińskich *Priapeia* (wyd. 1684).

⁷ Anne Lefèvre Dacier, żona filologa André Dacier, tłumaczka *Iliady* i *Odysei* na język francuski.

bie przebywanie z sobą albo z ludźmi podobnymi? Dlatego, że dusza jest wiernym zwierciadłem, w którym słuszna miłość własna lubi się przeglądać. Kto jest szlachetny, nie obawia się poznania samego siebie; może tylko narazić się na przyjemne niebezpieczeństwo pokochania własnej osoby.

Tak jak w oczach człowieka patrzącego z góry na ziemię wielkość innych ludzi topniałyby, wspaniałe pałace zamieniłyby się w chatki, a najliczniejsze armie przypominałyby gromady mrówek walczących z zapalczywością o jakieś nasionko; tak też jawią się rzeczy mędrcomu takiemu jak Pan. Kpi sobie on z próżnych poruszeń ludzi, kiedy ich tłum niepokoi ziemię i kotłuje się z powodu drobnostki, która słusznie nie może nikogo zadowolić.

Jakże wzniośle Pope⁸ rozpoczyna swój *Esej o człowieku!* Jakże wielcy i królowie są przy nim mali! Ty, nie tyle mój mistrzu jak przyjacielu, któryś otrzymał od natury tę samą co on siłę geniuszu, któregoś nadużył; niewdzięczniku, któryś nie zasłużył na doskonałość w naukach; tyś mnie nauczył śmiać się tak jak ów wielki poeta, albo raczej utyskiwać nad igraszkami i drobnostkami, którymi zajmują się poważni monarchowie. Tobie zawdzięczam całe moje szczęście. Nie, zdobycie całego świata nie jest warte przyjemności, jakiej filozof doznaje w swoim gabinecie otoczony niemymi przyjaciółmi, którzy mówią mu to wszystko, co chciałby usłyszeć. Oby Bóg nie zabrał mi zdrowia i środków do życia, a o nic więcej go nie będę prosił. Jeśli będę zdrowy, to moje serce wolne od zniechęcenia pokocha życie. Jeśli popadnę w niedostatek, to mój zadowolony umysł będzie zawsze uprawiał mądrość.

Tak, studiowanie jest przyjemnością we wszystkich obszarach życia, we wszystkich miejscach, we wszystkich porach roku, we wszystkich momentach. Komu Cyceron nie przekazał pragnienia, aby doznać tak szczęśliwego do-

⁸ Aleksander Pope (1688–1744), autor filozoficznego poematu *Essay on Man* (1733). Przekład francuski *Essai sur l'homme* (1739). Przekład polski Andrzeja Cyankiewicza, *Początki moralności, czyli wiersz filozoficzny o człowieku*, Kraków 1788.

świadczenia? Studiowanie stanowi rozrywkę w młodości, której rozbujane namiętności uśmierza; chcąc tego dobrze doświadczyć zmuszony byłem czasami oddawać się miłości. Mędrzec nie lęka się miłości. Umie on wszystko pogodzić i zastępować jedną rzecz przez drugą. Chmury zaciemniające jego rozum nie czynią go leniwym; pokazują mu one tylko środek, za pomocą którego winien je rozproszyć. Prawdę mówiąc słońce nie rozprasza szybciej chmur w atmosferze.

W starości, tym wieku oziębłym, kiedy nie jest się zdolnym ani do dawania ani do odbierania przyjemności, pozostaje nam największe jej źródło, jakim jest lektura i medytacja. Co to za rozkosz patrzeć jak w naszych oczach i za sprawą naszych rąk rośnie i kształtuje się dzieło, które będzie czarować wieki przyszłe, a nawet naszych współczesnych! Mówił mi pewien człowiek, któremu próżność zaczynała sprawiać przyjemność stawania się autorem, że chciałby spędzać życie na chodzeniu do drukarza i z powrotem. Czy robił źle? Kiedy jest się oklaskiwanym po opublikowaniu nowego dzieła, to czyż matka byłaby bardziej oczarowana faktem urodzenia dziecka tak miłego?

Dlaczego zresztą tak wychwalać przyjemności studiowania? Nikt nie wątpi, że jest to dobro, które nie przynosi zniechęcenia ani niepewności, jakie niosą ze sobą inne dobra. Jest to skarb niewyczerpany, najpewniejsza odtrutka na okrutną nudę, nieodłączny towarzysz naszych przechadzek i podróży, który idzie za nami wszędzie jak cień. Szczęśliwy ten tylko, kto skruszył okowy wszystkich przesądów! Tylko on skosztuje owej przyjemności w całej pełni. Tylko on będzie się cieszył owym spokojem ducha, tym doskonałym zadowoleniem silnego ducha pozbawionego wygórowanych ambicji, będącego ojcem szczęścia, jeśli nie samym szczęściem.

Zatrzymajmy się na chwilę, by rzucić kwiaty na ślady tych wielkich ludzi, których Minerwa uwieńczyła, jak Pana, laurem nieśmiertelności. Oto Flora zaprasza cię z Linneuszem do wspinania się nowymi szlakami na oblodzony szczyt Alp, by tam podziwiać pod inną górą śnieżną ogród zasadzony ręką natury – ogród, który był kiedyś całym dziedzictwem

słynnego szwedzkiego profesora. Stamtąd zejdziesz na owe łąki, których kwiaty czekają nań, aby zostały uporządkowane w system, którym zdawały się dotąd gardzić.

Tam spostrzegam chlubę narodu francuskiego Maupertuisa, którym cieszyć się przypadło w udziale innemu narodowi. Wstaje od stołu władcy budzącego uwielbienie i podziw Europy. Dokąd zmierza? Na Radę natury, gdzie go oczekuje Newton.

Cóż powiem o chemiku, geometrze, fizyku, mechaniku, anatomie? Ten ostatni ma tyle przyjemności w badaniu człowieka zmarłego, jak inny znajdował przyjemność w dawaniu mu życia.

Wszystko jednak ustępuje miejsca wielkiej sztuce leczenia. Lekarz jest jedynym filozofem, który dobrze służy ojczyźnie; pojawia się jak bracia Heleny wśród burz życia. Jakaż magia, jakież czary! Sam jego widok uspokaja krew, przywraca pokój wzburzonej duszy i odradza słodką nadzieję w sercu nieszczęśliwych śmiertelników. Zwiastuje życie lub śmierć tak, jak astronom przepowiada zaćmienie. Każdy idzie za własnym światłem, które go oświeca. Jeśli jednak umysł miał przyjemność w odkrywaniu reguł, które nim kierują, to cóż to za tryumf, kiedy wydarzenia potwierdzają światłość zamysłu.

Pierwszy pożytek z nauk polega więc na ich uprawianiu; jest to już dobro rzeczywiste i trwałe. Szczęśliwy kto zasmakował w studiach! Jeszcze szczęśliwszy komu udało się dzięki studiom wyzwolić swój umysł od złudzeń, a swoje serce od próżności. Oto cel pożądaný, do którego wiodła Pana od najwcześniejszych lat ręka mądrości, podczas gdy tylu pedantów przez pół wieku nocnych czuwań i prac, kiedy to uginając się pod ciężarem przesądów i straconego czasu nauczyło się – jak się zdaje – wszystkiego, wyjąwszy myślenie. Rzadka to wprawdzie umiejętność, zwłaszcza wśród uczonych, która winna być przynajmniej owocem wszystkich innych nauk. To w tej jedynej nauce zaprawiałem się od dzieciństwa. Niech Pan osądzi, czy mi się udało i niech ten hołd mojej przyjaźni będzie wiecznie miły dla przyjaźni Twojej.

Człowiek maszyna

Mędrcom nie wystarczy studiowanie przyrody i prawdy; winien mieć odwagę mówienia prawdy dla dobra tych nie-licznych, którzy chcą i mogą myśleć. Dla innych bowiem, którzy dobrowolnie stają się niewolnikami przesądów, osiągnięcie prawdy jest tak samo niemożliwe jak latanie dla żab.

Systemy filozoficzne traktujące o duszy ludzkiej sprowadzą do dwóch. Pierwszy i najstarszy jest system materialistyczny; drugi jest systemem spirytualistów.

Metafizycy sugerujący, że materia mogłaby mieć zdolność myślenia, nie przynieśli ujmy rozumowi. Dlaczego? Ponieważ na ich korzyść przemawia (w tym przypadku rzeczywiście tak jest) fakt, że niejasno się wyrazili. W konsekwencji pytać, czy materia rozpatrywana sama w sobie może myśleć, to pytać czy może wybijać godziny. Z góry wiadomo, że unikniemy pułapki, w którą dał się złapać Locke.

Leibnizjanie ze swoimi *monadami* wysunęli niezrozumiałą hipotezę. Uduchowili raczej materię niż zmaterializowali duszę. Jak można określić byt, którego natura jest nam absolutnie nieznana?

Descartes i wszyscy kartezjanie, do których od dawna zaliczano zwolenników Malebranche'a, popełnili identyczny błąd. Przyjęli, że w człowieku istnieją dwie różne substancje, tak jak gdyby je ujrzeli i policzyli.

Najroztropniejsi powiedzieli, że duszy nie można poznać inaczej niż przez światło wiary. Tymczasem występując jako istoty rozumne uznali, że mogą sobie zastrzec prawo badania, co Pismo święte chciało powiedzieć przez słowo „duch”, którym się posługuje mówiąc o duszy ludzkiej. A skoro nie są w tym punkcie zgodni z teologami, to czyż wśród tych drugich panuje względna zgoda we wszystkich innych kwestiach?

Oto w paru słowach wynik wszelkich ich rozważań: jeśli Bóg istnieje, to jest on twórcą przyrody tak samo jak sprawcą objawienia; dał nam objawienie, by wyjaśniać przyrodę,

zaś rozumem nas obdarzył, aby je ze sobą pogodzić. Nie ufać poznaniu czerpanemu z badania ciał ożywionych, to uważać przyrodę i objawienie za dwa niweczące się przeciwieństwa, a w konsekwencji, ważyć się na podtrzymywanie tego absurdu, że Bóg zaprzecza sobie w różnych swoich dziełach i nas zwodzi.

Jeśli istnieje objawienie, nie może ono przeczyć przyrodzie. Tylko dzięki przyrodzie można odkryć znaczenie słów Ewangelii, której prawdziwym tłumaczem jest samo doświadczenie. Dlatego inni komentatorzy dotąd jedynie gmatwali prawdę. Osądźmy to na podstawie autora *Widowiska przyrody*⁹. „Jest rzeczą zadziwiającą” – powiada (odnosząc się do Locke’a) – że człowiek degradujący duszę do rzeczy z błota ośmiela się ustanowić rozum sędzią tajemnic wiary; albowiem – dodaje – miałoby się dziwne pojęcie chrześcijaństwa, gdyby chciało się iść za głosem rozumu”.

Rozważania te nie tylko niczego nie wyjaśniają w odniesieniu do wiary, ale formułują tak błahe zarzuty przeciwko metodzie tych, którzy sądzą, iż są w stanie interpretować święte księgi, że prawie wstydzą się tracić czas na ich odrzucanie.

Po pierwsze: doskonałość rozumu nie zależy od wielkiego słowa pozbawionego znaczenia, jakim jest *niematerialność*;

⁹ Noël Antoine Pluche (1688–1761), autor *Le spectacle de la nature, ou Entretiens sur les particularités de l’histoire naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à leur former l’esprit*, Utrecht 1732 (t. 1–3). Pluche nawiązał do modnej w czasach La Mettriego protestanckiej „teologii naturalnej”, uprawianej głównie w Anglii i Niemczech przez Williama Derhama, Johanna Alberta Fabriciusa i Friedricha Christiana Lessera. Ważniejsze ich dzieła zostały przełożone na francuski i wydane w I połowie XVIII wieku. Por. William Derham, *Théologie physique, ou Démonstration de l’existence et des attributs de Dieu, tirée des oeuvres de la création*. Rotterdam 1726. – *Théologie astronomique, ou Démonstration de l’existence et des attributs de Dieu par l’examen et la description des cieux*, Paris 1729. Johann Albert Fabricius, *Théologie de l’eau, ou Essai sur la bonté, la sagesse et la puissance de Dieu, manifestée dans la création de l’eau*, La Haye 1741. Friedrich Christian Lesser, *Théologie des insectes*, La Haye 1742.

zależy natomiast od własnej jego siły, rozległości, przenikliwości. Tak więc *dusza z błota* odkrywająca jakby na mrugnięcie oka stosunki i następstwa nieskończonej liczby idei trudnych do uchwycenia, byłaby oczywiście lepsza od duszy głupiej i tępej, utworzonej nawet z najbardziej drogocennych składników. Nie jesteśmy filozofami, jeśli rumienimy się wraz z Pliniuszem z powodu naszego nędznego pochodzenia. Co wydaje się podle, jest rzeczą najcenniejszą, dla której przyroda włożyła najwięcej sztuki i zachodów. Gdyby jednak człowiek wywiódł się ze źródła jeszcze bardziej pozornie podlego, to pozostałby najdoskonalszym ze wszystkich bytów i to niezależnie od pochodzenia jego duszy. Jeśli jest czysta, szlachetna, wzniosła, to jest piękną duszą, która czyni godnym poważania każdego, kto jest nią obdarzony.

Drugi sposób rozumowana Pluche'a wydaje się błędny, nawet jeśli go rozważymy w ramach jego systemu, który trąci nieco fanatyzmem; jeśli bowiem nasze pojęcie wiary przeczy zasadom najbardziej jasnym i prawdom najbardziej niezaprzeczalnym, trzeba wierzyć ku większej chwale objawienia i jego Twórcy, że ta idea jest fałszywa i że nie znamy jeszcze znaczenia słów Ewangelii.

Z dwojga jedno; albo wszystko jest złudzeniem, a więc zarówno sama przyroda, jak i objawienie, albo tylko doświadczenie może uzasadnić wiarę. Czy może być jednak coś bardziej śmiesznego od stanowiska naszego autora? Mam wrażenie, że słucham perypatetyka, który mówi: „Nie trzeba wierzyć doświadczeniu Toricellego, bo gdybyśmy mu wierzyli i wyzbyli się lęku przed próżnią, to jakże zadziwiająco filozofię byśmy wówczas uprawiali!”

Pokazałem, jak bardzo rozumowanie Pluche'a jest błędne*, aby dowieść – po pierwsze – że jeśli istnieje objawienie, to nie jest ono wystarczająco uzasadnione nawet przez autorytet Kościoła niepoparty badaniem rozumu, jak to utrzymują wszyscy ci, którzy się go boją. Po wtóre postąpiłem tak, by uchronić przed wszelkim atakiem metodę tych, którzy by chcieli iść drogą przeze mnie otwartą, to znaczy interpreto-

* Jawnie dopuszcza on logiczny błąd *petitio principii*.

wać rzeczy nadprzyrodzone, same w sobie niezrozumiałe, za pomocą światła, które każdy otrzymał od przyrody.

Tylko doświadczenie i obserwacja winny być naszym przewodnikiem. Jest ich bez liku w kronikach lekarzy, którzy nie byli filozofami, a nie filozofów, którzy nie byli lekarzami. To właśnie lekarze przebyli i oświetlili labirynt człowieka; tylko oni odsłaniali owe sprężyny ukryte pod zasłoną ukrywającą tak wiele cudów przed naszym wzrokiem. Tylko oni obserwując spokojnie naszą duszę zaskakiwali ją po tysiackroć w jej nędzy i wielkości nie gardząc nią w pierwszym z tych stanów i nie podziwiając jej w drugim. Powtórzmy to jeszcze raz: tylko lekarze mają prawo przemówić w tej sprawie. A cóż mogliby powiedzieć inni, zwłaszcza teologowie? Czy nie bierze nas śmiech, gdy słyszymy jak bezwstydnie orzekają w sprawach, od których odwrócili się tyłem przez ciemne dociekania, jakie doprowadziły ich do tysiąca przesądów i – by rzec krótko – do fanatyzmu dorzuconego jeszcze do ich nieznanności mechanizmu ciała.

Aczkolwiek wybraliśmy najlepszych przewodników, natkamy jeszcze wiele cierni i przeszkód na naszej drodze.

Człowiek jest maszyną tak złożoną, że nie można od razu wyrobić sobie o niej jasnego pojęcia, a w konsekwencji jej zdefiniować. Oto dlaczego daremne były wszelkie badania przeprowadzone przez najwybitniejszych filozofów w sposób aprioryczny, kiedy pragnęli posługiwać się w pewnym sensie skrzydłami ducha. Tylko więc postępując *a posteriori*, czyli próbując wyodrębnić duszę jak gdyby za pośrednictwem organów ciała, można – powiadam – odkryć naturę człowieka nie tyle w sposób oczywisty, ile w najwyższym stopniu prawdopodobny¹⁰.

Weźmy więc doświadczenie za przewodnika i porzućmy historię wszystkich jałowych poglądów filozoficznych. Być ślepym i sądzić, że można się obejść bez laski przewodnika, to szczyt zaślepienia. Jakże miał rację pewien współczesny, kiedy powiedział, że tylko próżność nie wyciąga z przyczyn

¹⁰ La Mettrie opowiada za leibnizjańską teorią prawdy, która jest prawdopodobna, a nie oczywista jak u Descartes'a.

wtórnych takiego samego pożytku jak z przyczyn pierwszych. Można, a nawet trzeba podziwiać wszystkich owych pretensjonalnych geniuszy, w ich najbardziej bezużytecznych pracach: Descartes'ów, Malebranche'ów, Leibnizów, Wolffów itd., ale jakąż korzyść wyciągnięto z ich głębokich medytacji i wszystkich ich dzieł? Przystąpmy więc do rzeczy i zobaczmy nie to, co myślano, ale co trzeba myśleć, aby żyć spokojnie.

Ile temperamentów, tyle umysłów, charakterów, różnorodnych obyczajów. Nawet Galen poznał tę prawdę, którą Descartes pogłębił posuwając się do stwierdzenia, że tylko medycyna może zmienić umysły i obyczaje zmieniając ciało. Prawdą jest, że czarna żółć, żółć zwyczajna, flegma, krew itd. odmieniają człowieka wedle natury, obfitości i kombinacji tych humorów.

W chorobie czasami dusza gaśnie i nie daje o sobie żadnego znaku życia, a czasami można rzec, że się rozdwaja, gdyż tak bardzo ponosi ją szal; czasami otepienie umysłu rozprasza się, a wyleczony głupiec staje się człowiekiem o bystrym rozumie. Czasami nawet najbystrzejszy umysł tępieje i nie poznaje samego siebie. Żegnajcie tedy piękne wiadomości nabyte tak wielkim kosztem i w tak wielkim znoju!

Oto tu mamy paralityka, który pyta, czy jego noga leży razem z nim w łóżku. Tam zaś widzimy żołnierza przekonanego o posiadaniu ręki, którą mu obcięto. Pamięć dawnych wrażeń oraz miejsca, w którym jego dusza je odebrała, powoduje owo złudzenie i swego rodzaju obłęd. Wystarczy, że powie mu się o brakującej części ciała, aby sobie o niej przypomniał i odczuwał wszelkie jej poruszenia, a to sprawia jego wyobraźni jakąś niewysławioną przykrość, której nie sposób wyrazić.

Ten znów płacze jak dziecko wobec zbliżającej się śmierci, z której tamten sobie kpi. Co by wystarczyło, aby zmienić nieustraszoną odwagę Juliusza Kanusa¹¹, Seneki,

¹¹ Julius Canus, filozof stoicki, który został stracony z rozkazu Kalliguli. Przed śmiercią zapowiedział przyjaciółom ze spokojem, że wróci po śmierci, by im opowiedzieć, jak wygląda pobyt w zaświatach.

Petroniusza w lęklivość czy też w tchórzostwo? Wystarczyłoby stwardnienie śledziony, wątroby albo zator żyły wrotnej. Dlaczego? Ponieważ wyobraźnia ulega zatkaniu podobnie jak trzewia. Z tego biorą się owe wszelkie osobliwe zjawiska hysterii i hipochondrii.

Cóż nowego powiem o tych, którzy wyobrażają sobie, że zamienili się w wilkołaki, strzygi, wampiry i wierzą, że umarli wysysają ich krew?¹²

Dlaczego mam się rozwodzić o ludziach, którzy myślą, że mają nos lub inne narządy ze szkła, i którym trzeba radzić, aby kładli się na słomie, gdyż boją się je rozbić? Chcąc, by odzyskali zdolność posługiwania się swym prawdziwym ciałem, podpala się słomę i straszy się ich, że się poparzą. Ów lęk leczył czasami z paraliżu. Muszę jednak lekko tylko nadmienić o rzeczach znanych całemu światu.

Nie będę też rozwodził się dłużej i szczegółowo o skutkach snu. Spójrzcie na zmęczonego żołnierza. Ten chrapie w okopach przy huku setki armat. Jego dusza nie słyszy nic, a jego sen jest doskonałym bezwładem. Jeśli zmiażdży go kula, to być może odczuje jej uderzenie mniej niż owad rozdeptany pod stopami.

Spójrzmy z kolei na inny rodzaj przypadków. Oto człowiek, który pożerany zazdrością, nienawiścią, ambicją nie może zaznać spokoju. Najzaciśnieszkie miejsce, najbardziej orzeźwiająjące i uspokajające napoje – wszystko to na nic zda się człowiekowi, którego serce nie wyzwoliło się od męki namiętności.

Dusza i ciało zasypiają razem. W miarę jak krażenie krwi słabnie, słodki nastrój spokoju i ciszy rozchodzi się po

¹² La Mettrie był niewątpliwie pod wrażeniem lektury świeżo wydanego dzieła Augustina Dom Calmeta, *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie*, Paris 1746. Na temat późniejszej kariery wampirów w XVIII wieku por. Béla Köpeczi, *Węgierskie wampiry: skandal wieku Oświecenia*, „Euhemer” 1984, nr 4, s. 45–55, oraz Charles Porset, *Vampires et Lumières*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 1989, t. 266, a. 125–150.

całej maszynie. Dusza razem z powiekami staje się leniwa i ocieężała, a wraz z włóknami mózgowymi popada w bezład; stopniowo zaczyna przypominać paralityka z unieruchomionymi wszystkimi częściami ciała. Te nie mogą już unieść ciężaru głowy, a głowa nie może dłużej utrzymać brzemienia myśli, zapada w sen jak w nicość.

Jeśli krążenie krwi jest zbyt szybkie, dusza nie może spać. Jeśli dusza jest zbyt pobudzona, krew nie może się uspokoić i pędzi w żyłach z głośnym szumem. Oto dwie wzajemnie na siebie wpływające przyczyny bezsenności. Sam przestrach spowodowany snami wzmacnia w dwójnasób bicie serca i pozbawia nas koniecznego lub miłego wypoczynku, podobnie jak sprawiłby to dotkliwy ból lub pilne potrzeby.

Wreszcie, skoro samo zatrzymanie czynności duszy sprowadza sen, to nawet podczas czuwania (które jest wówczas połowiczne) występują krótkie i bardzo częste drzemki, tak zwane *rêves à la suisse*¹³, które dowodzą, że dusza nie zawsze czeka na ciało, aby zasnąć. Jeśli bowiem nie zasypia całkowicie, to niewiele jej do tego brakuje, bo nie może skupić uwagi na jednym przedmiocie spomiędzy tego natłoku możliwych idei, które podobnie jak chmury wypełniają, by tak rzec, atmosferę naszego mózgu.

Opium ma zbyt ścisły związek ze snem, który ono powoduje, aby o nim w tym miejscu nie wspomnieć. Ten środek upaja każdego na inny sposób w zależności od dawki, jak wino, kawa itd. Czyni człowieka szczęśliwym w stanie, który powinien być grobem dla uczuć, bo też jest podobny do śmierci. Co za rozkoszny letarg. Dusza pragnęłaby w nim tkwić w nieskończoność. Przedtem była wydana na pastwę największych cierpień, teraz czuje przyjemność z tego, że więcej nie cierpi i rozkoszuje się błogim spokojem. Opium zmienia nawet wolę; duszę, która chciałaby czuwać i weselić się, zapędza do łóżka wbrew jej woli. Pomijam milczeniem sprawę trucizn. Kawa stanowiąca antidotum na wino

¹³ Dosłownie: „sny na sposób szwajcarski”. Tu chodzi o objawy narkolepsji.

pobudza wyobraźnię, znosi bóle głowy i zmartwienia nie przynosząc ich, jak to sprawia trunek, na dzień następny.

Rozważmy inne potrzeby duszy. Ciało ludzkie jest maszyną, która sama nakręca swoje sprężyny. Jest to żywy obraz *perpetuum mobile*. Pokarmy podtrzymują to, co gorączka spala. Bez pokarmu dusza marnieje, wpada w szal i ginie z wyczerpania. Jest to świeca, której płomień ożywa na chwilę przed zgaśnięciem. Kiedy jednak nakarmicie ciało i wlejecie do jego naczyń ożywiające soki i mocne likiery, wówczas dusza stanie się silna jak ono, uzbroi się w dumną odwagę. Wtedy żołnierz, który uciekłby po wypiciu wody, staje się zadziorny i biegnie wesoło na śmierć przy dźwięku bębnow. Tak samo gorąca woda pobudza krew, którą woda zimna by uspokajała.

Jakaż moc daje posiłek! Radość odradza się w smutnym sercu; przenika do duszy biesiadników, którzy wyrażają ją w przyjemnych piosenkach, a celują w tym Francuzi. Tylko melancholik pozostaje przygnębiony, a uczony w ogóle do biesiad jest niezdatny.

Od surowego mięsa zwierzęta stają się drapieżne. To samo stałoby się z ludźmi, gdyby podobnie się odżywiali. Ta drapieżność budzi w duszy pychę, nienawiść, pogardę dla innych narodów, hardość oraz inne uczucia deprawujące charakter, jako że ordynarne pokarmy czynią umysł tępym i krnąbrnym, a jego lenistwo i gnuśność są przymiotami, do których ma szczególną predylekcję.

Pope poznał dobrze całe imperium obżarstwa, skoro pisze: „Poważny Catus¹⁴ mówi zawsze o cnocie i sądzi, że kto toleruje występki, sam jest występny”. Te wzniosłe uczucia trwają tylko do obiadu, bo wówczas woli być gościem łotra mającego stół wykwinny niż świętego, odżywiającego się niewyszukanie.

Rozważcie – mówi gdzie indziej – tego samego człowieka w stanie zdrowia i choroby; kiedy piastuje wysokie stanowisko i kiedy je traci; zobaczycie, jak kocha życie albo je nienawidzi. Jest szalony na polowaniu, pijany na prowincji

¹⁴ Titus Catus, rzymski epikurejczyk (I w. n.e.).

cyjnym zgromadzeniu, grzeczny na balu, dobry kompan w mieście, bez czci i wiary na dworze.

Żył w Szwajcarii pewien sędzia, który zwał się Steiger de Wittighofen¹⁵; na czczo był człowiekiem nieskazitelnym, a nawet najbardziej pobłażliwym ze wszystkich sędziów; biada jednak nędznikowi, który zasiadł na ławie oskarżonych po sutym obiedzie Steigera, bo wtedy ten był gotów wieszać winnych i niewinnych.

Myślimy, a nawet jesteśmy zacnymi ludźmi jedynie wówczas, gdy jesteśmy weseli i nic nam nie dolega; wszystko zależy od tego, w jaki sposób nastawiona jest nasza maszyna. W pewnych chwilach można by rzec, że dusza mieszka w żołądku, a Van Helmont¹⁶ sytuując jej siedzibę w odźwierniku myli się tylko, że bierze drobną część za całość.

Do jakich to ekscesów okrutny głód nie doprowadzi człowieka! Zatraca się wówczas respekt dla wnętrzości, którym zawdzięcza życie, albo dzięki którym życie daje¹⁷. Ofiary rozrywane są zębami i urządzane są okropne uczty, a w zaciekłości ogarniającej wszystkich słaby staje się ofiarą silniejszego.

Ciąża, owa upragniona rywalka anemii, nie zadowala się pociąganiem za sobą zepsucia smaku towarzyszącego obu tym stanom, ale nakazuje duszy wszczywanie najstraszniejszych rokoszów. Są one skutkiem nagłej manii, która gwałci nawet prawo naturalne. Tak więc mózg, owa macica umysłu deprawuje się na swój sposób razem z macicą ciała.

¹⁵ Ludwig Steiger (1688–1745) z Wittighofen. La Mettrie pisze o nim w *Le petit homme à longue queue*, że to on zaprowadził go do „Świątyni Niewiary”.

¹⁶ Jan Baptista van Helmont (1577–1644) holenderski lekarz i przyrodnik, twórca jatrochemii wyjaśniającej zjawiska biologiczne procesami chemicznymi. Za istotę życia uznawał niematerialną duszę, której siedzibę sytuował nie w dolnej części żołądka, jak podaje La Mettrie, ale u wejścia do żołądka albo u wylotu (*orificium*) z serca. Zob. Helmonta *Opera omnia*, Francoforti 1682, s. 272–278.

¹⁷ Chodzi o ludożerstwo.

Jakże odmienny jest popęd męski i żeński u osób, którym dolega płciowa wstrzeźliwość i słabe zdrowie. Nie dosyć na tym, że nieśmiałe i skromne dziewczę traci całkowicie poczucie wstydu i przyzwoitości; patrzy na kazirodztwo jak dama lekkich obyczajów na cudzołóstwo. Jeśli jej potrzeby seksualne nie zostaną w porę zaspokojone, to nie skończy się wszystko na przypadkach szału macicy i nimfomanii, ale ta nieszczęsna kobieta umrze na chorobę, której zaradzić mogłoby tylu lekarzy.

Wystarczy mieć dobre oczy, aby widzieć konieczny wpływ wieku na rozum. Dusza rozwija się wraz z ciałem zależnie od postępów wychowania. U kobiet dusza postępuje również za delikatnością temperamentu. Stąd owa miłość, owa tkliwość, owe żywe uczucia bardziej oparte na namiętności niż na rozumie; stąd przesady, zabobony, których silne piętno z trudem może zostać zatarte. Natomiast mężczyzna, którego mózg i nerwy korzystają z jedności wszystkich części stałych, ma umysł i rysy twarzy bardziej zdecydowane. Edukacja, której nie staje kobietom, dorzuca jeszcze ich duszy nowej porcji siły. Jakże dzięki takiemu wsparciu natury i sztuki mężczyzna nie miałby być bardziej wdzięczny, wspaniałomyślny, stały w przyjaźni, wytrzymały w przeciwnościach losu itd.?

Idąc niemal zgodnie za myślą autora *Listów o fizjonomiach*¹⁸ powiem, że kto łączy w sobie wdzięki umysłu i ciała ze wszystkimi niemal najczulszymi i najdelikatniejszymi uczuciami serca, nie powinien nam zazdrościć podwójnej siły, która – jak się wydaje – nadana została tylko mężczyźnie, aby po pierwsze lepiej przenikać powaby urody, i po drugie lepiej służyć jej rozkoszom.

Niekoniecznie trzeba być aż tak wielkim fizjonomistą, jak wspomniany autor, aby z postaci lub formy rysów twarzy wyczytać przymioty umysłu, jeśli rysy te odznaczają się pewną wyrazistością. Tak samo jak nie trzeba być lekarzem, aby rozpoznać chorobę, której towarzyszą wyrazi-

¹⁸ Jacques Perneti, *Lettres philosophiques sur les physionomies*, La Haye 1746, s. 109–110.

ste objawy. Przypatrzcie się portretom Locke'a, Steele'a¹⁹, Boerhaave'a, Maupertuisa itd., a nie zaskoczą was ich zdecydowane fizjonomie z oczyma orła. Przejrzyjcie niezmierną ilość innych portretów, a odróżnicie piękno od wielkiego geniusza, a nawet często zacnego człowieka od łajdaka.

Historia podaje nam pamiętny przykład wpływu pogody. Słynny książę de Guise był tak mocno przekonany, że Henryk III, który miał go tyle razy w rękę, nie ośmieli się go zamordować i dlatego pojechał do Blois. Dowiedziawszy się o tym kanclerz Chiverny wykrzyknął: „Ten człowiek jest stracony!”. Kiedy jego fatalną przepowiednię potwierdziły wypadki, zapytano go o jej powód. „Znam króla – rzekł – od dwudziestu lat; jest on z natury dobry, a nawet słaby, ale zauważyłem, że nic go bardziej nie niecierpliwi i nie wprawia go w szal niż zimno”.

Jeden lud ma umysł ciężki i tępy, inny zaś żywy, lekki, przenikliwy. Skąd się to bierze, jeśli nie częściowo ze spożywanego pokarmu, a częściowo z nasienia ojcowskiego* i z chaosu różnych pierwiastków, które unoszą się w bezmiarze powietrza? Umysł, podobnie jak ciało ma swe choroby epidemiczne i swój szkorbut.

Wpływ klimatu jest tak wielki, że człowiek, który go zmieni, odczuwa mimo woli skutki tej zmiany. Jest on wędrowną rośliną, która sama się przesadziła; jeśli klimat nie jest taki sam, to wyradza się ona albo ulepszona.

Przyjmujemy wszystko od ludzi, wśród których żyjemy: ich gesty, ton głosu itd., tak samo jak powieka mruga pod groźbą przewidywanego ciosu albo na tej samej zasadzie jak widz naśladuje nieświadomie i mimowolnie wszelkie poruszenia dobrego mima.

To, co powiedziałem, dowodzi, że najlepszym towarzystwem dla człowieka inteligentnego jest on sam, jeśli nie zdoła znaleźć podobnego sobie. Umysł rdzewieje wśród lu-

¹⁹ Richard Steele (1672–1729), założyciel angielskiego „Spectatora” w 1711 roku.

* Historia zwierząt i ludzi dowodzi panowania nasienia ojcowskiego nad umysłem i ciałem potomstwa.

dzi, którzy go nie mają, z powodu braku zaprawy; podczas gry w piłkę źle ją odbijamy do tego, który nam źle podał. Wolałbym człowieka inteligentnego, ale niekształconego, byle był jeszcze dość młody, od tego, który uzyskał złe wykształcenie. Umysł źle prowadzony podobny jest aktorowi zmanierowanemu na prowincji.

Między stanami duszy i ciała występuje wzajemna zależność. Chcąc lepiej wykazać ową współzależność oraz jej przyczyny posłużymy się anatomią porównawczą; pokazemy trzewia człowieka i zwierząt. Jakże można bowiem poznać naturę człowieka, jeśli nie przez porównanie jego budowy z budową zwierząt.

Na ogół forma i budowa mózgu czworonogów jest mniej więcej taka sama jak u człowieka; ma tę samą postać i ten sam układ wszystkich części; z tą istotną różnicą, że wśród wszystkich zwierząt człowiek posiada mózg największy w stosunku do masy ciała i najbardziej sfałdowany. Potem następują: małpa, bóbr, słoń, pies, lis, kot itd. Oto są zwierzęta najbardziej podobne do człowieka, gdyż dostrzeżono w nich tę samą stopniowaną analogię w stosunku do ciała modzelowatego, w którym Lancisi²⁰ umieścił siedzibę duszy przed nieżyjącym już La Peyronnie²¹, ale ten udokumentował swój pogląd rozlicznymi doświadczeniami.

Po czworonogach najwięcej mózgu mają ptaki. Ryby mają głowę wielką, ale pozbawioną rozumu, podobnie zresztą jak wielu ludzi. Nie mają ciała modzelowatego i niewiele mózgu, którego brakuje owadom.

Nie będę się szczegółowo rozwodził nad różnorodnymi odmianami przyrody, ani też gubił w przypuszczeniach, bo jedno i drugie można mnożyć w nieskończoność, jak

²⁰ Giovanni Maria Lancisi (1654–1720), *Dissertatio altera de sede cogitationis animae* (1712), w: *Opera*, Genevae 1718, t. 2, s. 302–318.

²¹ François de la Peyronie (1678–1747), autor *Mémoires contenant plusieurs observations sur les maladies du cerveau* (1708). La Mettrie odwołuje się w tym miejscu do jego artykułu: *Observations par lesquelles on tâche de découvrir la partie du cerveau où l'âme exerce ses fonctions*, „Mémoires de l'Académie royale des Sciences” 1741, s. 199–218.

to łatwo zauważyć czytając chociażby traktaty Willisa *De cerebro* i *De anima brutorum*²².

Zaprezentuję tylko wnioski wynikające jasno z jego niezaprzeczalnych obserwacji. Po pierwsze, im dziksze jest zwierzę, tym ma mniejszy mózg i po drugie ten narząd zdaje się wzrastać proporcjonalnie do ich obłąskawienia; po trzecie istnieje ten szczególny warunek narzucony od wieków przez przyrodę, a mianowicie w miarę jak rozwija się umysł, traci na tym instynkt. Co tu przeważa – strata czy zysk?

Nie myślcie zresztą, że chciałbym przez to utrzymywać jakoby tylko objętość mózgu wystarczała do określenia stopnia obłąskawienia zwierząt; trzeba, aby jakość odpowiadała ilości i aby części stałe i płynne były w należytej równowadze, która stanowi o naszym zdrowiu.

Jeśli imbecylovi nie brakuje mózgu, jak się to pospolicie mówi, to jednak ten jego narząd grzeszy złą konstytucją na przykład zbytnią miękkością. Podobnie jest z szaleńcami; wady ich mózgu wprawdzie nie zawsze wymykają się naszym badaniom, ale jeśli przyczyny ich upośledzenia, szaleństwa nie są namacalne, to gdzie należy szukać przyczyn różnorodności umysłów? Wymknęłyby się nawet oczom rysia i Argusa. Drobiazg, małe włókno, coś czego nie zdoła wyleczyć najbardziej precyzyjna anatomia, uczyniła by dwóch głupców z Erazma i Fontenelle'a, który sam to zauważa w jednym ze swoich najlepszych *Dialogów*²³.

Willis zauważył, że masa mózgowa dzieci, szczeniąt i ptaków jest miękka, a ciała prądkowane u wszystkich zwierząt są zatarte, jak gdyby odbarwione; ponadto zauważył, że prątki tych ciałek są tak samo źle uformowane jak u paralityków. Dodaje, co jest prawdą, iż pierścienisty most tyłomózgowia u człowieka jest wydatny; zmniejsza

²² Thomas Willis (1621–1675), *Pathologiae cerebri et nervosi generis specimen* (1667); *De anima brutorum, quae hominis vitalis et sensitiva est* (1672).

²³ Bernard Fontenelle, *Rozmowy zmarłych*, Warszawa 1961, s. 91–94. Rozmowa między Karolem V a Erazmem z Rotterdamu. (1 wyd. francuskie *Nouveaux dialogues des morts*, Paris 1683).

się on stopniowo u małpy oraz u innych zwierząt wcześniej już wymienionych, ale u cielęcia, wołu, wilka, owcy i świni owa część ma bardzo małą objętość, ale za to ciała czworacze są bardzo duże.

Daremnie chcielibyśmy zachować dystans wobec tych i innych obserwacji dotyczących odkształceń w naczyniach i nerwach, czy też je zlekceważyć, ale tak liczne zróżnicowania nie mogą być jednak próżną igraszką natury. Dowodzą one co najmniej konieczności dobrej i bogatej organizacji, gdyż w całym królestwie zwierzęcym dusza wzmacnia się razem z ciałem i w miarę wzrostu sił nabywa bystrości.

Zatrzymajmy się nad rozważeniem różnej podatności zwierząt na wychowanie przez tresurę. Niewątpliwie dobrze rozumiana analogia prowadzi umysł do przekonania, że wspomniane wyżej przyczyny powodują całą różnicę zachodzącą między nimi a nami, aczkolwiek trzeba przyznać, że nasz słaby umysł ograniczony najbardziej prymitywnymi obserwacjami nie jest w stanie dostrzec więzi, jaka zachodzi między przyczyną a skutkami. Jest to pewien rodzaj harmonii, której filozofowie nigdy nie uchwycą.

Niektóre zwierzęta uczą się mówić i śpiewać; zapamiętują melodie i oddają wszystkie tony tak dokładnie jak muzyk. Inne przejawiające więcej rozumu, jak na przykład małpa, nie mogą sobie z tym poradzić. A to nie z innego powodu niż jakiś niedostatek organów mowy. Czy jednak ta wada wynika ze złej budowy, a wówczas nie można by na nią znaleźć innego lekarstwa? Krótko mówiąc, czy nie można absolutnie nauczyć tego zwierzęcia mowy? Nie sądzę.

Mógłbym wziąć małpę, najlepiej z gatunku dużych, dopóki przypadek nie pozwoli nam odkryć gatunku bardziej do nas podobnego, albowiem nie żywię odrazy do przekonania, że taki gatunek istnieje w nieznanych krajach. To zwierzę jest tak do nas podobne, że przyrodnicy nazwali je dzikim człowiekiem albo człowiekiem leśnym²⁴. Postawił-

²⁴ Chodzi o orangutana.

bym małpę w takiej samej sytuacji jak uczniów Ammana²⁵, to znaczy wybrałbym taką, aby nie była zbyt młoda ani stara, gdyż te, które przywozi się do Europy, są na ogół zbyt leciwe. Wybrałbym taką, która radziłaby sobie najlepiej z tysiącnymi drobnymi czynnościami, jak na to by się zapowiadało. Wreszcie, nie czując się godzien stać się jej wychowawcą, posłałbym ją do szkoły świetnego mistrza, o którym wspominałem, albo też do innego podobnie jak on wprawnego, jeśli taki się znajdzie.

Z książki Ammana oraz innych dzieł* omawiających jego metodę znacie wszystkie cuda, jakich udało mu się dokonać na głuchych od urodzenia, u których – jak dał sam do zrozumienia – odnalazł narządy słuchu w oczach; i jakże w krótkim czasie nauczył ich słyszeć, mówić, czytać i pisać. Twierdzę, że oczy głuchego widzą jaśniej i są bardziej inteligentne od oczu człowieka posiadającego słuch, a to z tego powodu, że utrata jednego członka albo zmysłu może wzmocnić siłę albo przenikliwość innego. Małpa jednak widzi i słyszy; rozumie, to co słyszy i co widzi. Rozumie tak doskonale znaki, jakie jej się posyła, że nie wątpię, aby w każdej zabawie i w każdym ćwiczeniu nie prześcignęła uczniów Ammana. Dlaczego więc edukacja małpy byłaby niemożliwa? Dlaczego nie miałyby ona dzięki odpowiednim staraniom naśladować ruchów niezbędnych do wydawania głosu, podobnie jak to czynią głusi? Nie śmiem orzekać definitywnie, czy organy głosu małpy mogą niezależnie od naszych starań przemówić. Taka niemożliwość absolutna zdziwiłaby mnie ze względu na wielkie podobieństwo między małpą a człowiekiem; nie ma bowiem żadnego znanego dotąd zwierzęcia, którego budowa zewnętrzna i wewnętrzna miałyby tak uderzające podobieństwo do naszej. Locke, którego z pewnością nie można podejrzewać o ła-

²⁵ Johann Conrad Amman (1669–1730) lekarz szwajcarski, autor *Surdus loquens* (*Głuchoniemy mówiący*), Amstelodami 1692 oraz *Dissertatio de loquela* (*Rozprawa o mowie*) Amstelodami 1700. Prowadził zakład dla głuchoniemych, w którym uczył ich mówić wykorzystując zasady mowy artykułowanej.

* Autor *Naturalnej historii duszy* [chodzi o samego La Mettriego].

twowierność, nie zawahał się uwierzyć w historię papugi opisywaną przez kawalera Temple w jego *Pamiętnikach*²⁶. Owa papuga odpowiadała sensownie na pytania i nauczyła się prowadzić pewnego rodzaju rozmowę trwającą przez spory okres czasu. Wiem, że kpiono sobie* z tak wielkiego metafizyka; czy jednak znalazłby wielu zwolenników ten, kto obwieściłby światu, że zapładnianie odbywa się bez jaj i samic? Tymczasem Trembley²⁷ odkrył rozmnażanie bez spółkowania, a jedynie przez podział.

Czy Amman nie uchodziłby za szaleńca, gdyby przechwalał się przed dokonaniem pomyślnych doświadczeń i chełpił się, że wykształci w tak krótkim czasie uczniów, jak ich sobie rzeczywiście wychował? A przecież jego sukcesy zadziwiły świat i podobnie jak autor *Historii polipów* jednym susem skoczył do nieśmiertelności. W moim przekonaniu ten, kto zawdzięcza cuda swojemu geniuszowi, przewyższa tego, kto dokonuje ich przypadkiem. Kto wynalazł sztukę przyozdabiania i obdarzania doskonałościami najpiękniejszego z królestw przyrody zasługuje na to, by stawiać go wyżej od leniwego twórcy czcnych systemów lub pracowitego autora bezużytecznych odkryć. Te, których dokonał Amman, mają zupełnie inną wartość; wyzwolił on ludzi spod władzy instynktu, na który zdawali się być skazani; dał im pomysły, ducha, słowem dał im duszę, której inaczej nie posiadliby nigdy. Czy można zyskać większą moc?

Nie ograniczajmy zasobów przyrody; są one i tak nieskończone, zwłaszcza jeśli wspiera je wielka sztuka. Czy

²⁶ William Temple (1628–1699). Jego *Mémoires* przełożone z angielskiego ukazały się w 1692 roku La Mettrie korzystał prawdopodobnie z wydania nowego: *Nouveaux mémoires du chevalier Guillaume Temple publiés par Jonathan Swift; on y a joint la vie et le caractère de Guillaume Temple*, La Haye 1729.

* Autor *Naturalnej historii duszy* [tzn. sam La Mettrie].

²⁷ Abraham Trembley (1700–1784) opisał polipa słodkowodnego zaliczanego do roślin i rozmnażającego się przez podział, w *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce à bras en forme de cornes*, Paris 1744.

tym samym mechanicznym sposobem, jakim otwiera się trąbkę Eustachiusza u głuchych, nie można by otworzyć ucha małpom? Czy zbawienna chęć naśladowania wymowy nauczyciela nie mogłaby wyzwolić organów mowy u zwierząt, które naśladują tak wiele innych znaków i z niezwykłą zręcznością i inteligencją? Nie tylko nie lękam się, że ktoś przytoczy mi jakieś doświadczenie stawiające naprawdę kropkę nad „i”, uznając mój pomysł za niemożliwy i śmieszny, ale wręcz przeciwnie, jestem pewny, że zważywszy na podobieństwo budowy i czynności małpy, moglibyśmy nauczyć ją wymawiania wyrazów, a w konsekwencji mowy w ogóle, gdybyśmy dobrze to zwierzę wyćwiczyli. W efekcie nie mielibyśmy do czynienia ani z człowiekiem dzikim, ani człowiekiem chybionym; byłby to człowiek doskonały, mały mieszcuch dysponujący takimi jak nasze zasobami duchowymi i fizycznymi, aby myśleć i korzystać z owoców otrzymanego wychowania.

Prawdziwi filozofowie zgodzą się ze mną, że przejście od zwierząt do człowieka nie jest gwałtowne. Czym bowiem był człowiek przed wynalezieniem słów i znajomością języków? Był zwierzęciem swojego gatunku posiadającym o wiele mniej instynktu naturalnego niż inne zwierzęta i za ich króla nie chciał uchodzić. Odróżniał się od małp oraz innych zwierząt tym, czym człowiek nie odróżnia się jeszcze obecnie, a mianowicie fizjonomią zapowiadającą większy rozsądek. Ograniczony do jedyne go sposobu poznania, który leibnizjanie nazywają poznaniem intuicyjnym, widział tylko kształty i kolory, nie dostrzegając między nimi żadnych różnic. Będąc wiecznym dzieckiem wypowiadał monosylabami swe uczucia i potrzeby, podobnie jak wygłodniały albo znudzony wypoczynkiem pies domaga się jedzenia lub spaceru.

Słowa, języki, prawa, nauki, sztuki pojawiały się stopniowo, a dzięki nim na końcu ukazał się wypolerowany do tąd surowy diament naszego umysłu. Wytresowano człowieka jak się tresuje zwierzę; stał się pisarzem tak samo jak tragarzem. Jako geometra nauczył się przeprowadzać dowody i najtrudniejsze wyliczenia podobnie jak małpa

nauczyła się zdejmować i wkładać swój kapelusik czy też dosiadać uczonego psa. Wszystko to osiągnięto dzięki znakom; każdy gatunek zwierząt zrozumiał to, co mógł zrozumieć; w ten oto sposób ludzie zdobyli *poznanie symboliczne*, jak to określają nasi niemieccy filozofowie.

Widzimy więc, że nie ma nic prostszego od mechanizmu naszego wychowania. Wszystko sprowadza się do dźwięków i słów przechodzących od ust jednego do ucha drugiego, a stamtąd do mózgu, który w tym samym czasie uzyskuje wizerunek przedmiotów, dla których słowa są znakami umownymi.

Kto jednak przemówił pierwszy? Kto był pierwszym nauczycielem rodzaju ludzkiego? Kto wynalazł sposoby wykorzystania podatności naszego organizmu na nauczanie? Imiona tych pierwszych szczęśliwych wynalazców zaginęły w mrokach przeszłości. Sztuka jest jednak córką przyrody, a ta musiała ją znacznie wyprzedzać.

Można przyjąć, że to ludzie najlepiej ukonstytuowani, dla których przyroda wyczerpała cały zasób dobrodziejstw, nauczali innych. Nie mogli oni słuchać nowego dźwięku, doświadczać nowych wrażeń, odbierać piętna wszystkich tych przedmiotów, które tworzą zachwycające widowisko przyrody, nie znajdując się w sytuacji owego głuchego z Chartres (jego historię przekazał nam po raz pierwszy Fontenelle)²⁸, który mając czterdzieści lat usłyszał po raz pierwszy zdumiewający głos dzwonów.

Czyżby więc niedorzecznością byłoby sądzić, że owi pierwsi śmiertelnicy próbowali na wzór tego głuchego czy też zwierzęcia lub niemowy (będącego odmianą zwierzęcia) wyrażać nowe uczucia za pomocą znaków należących do sfery wyobraźni, a następnie za pomocą spontanicznych głosów właściwych danemu zwierzęciu i stanowiących naturalny sposób wyrażenia ich zdziwienia, radości, uniesień lub potrzeb? Ci bowiem, których przyroda obdarzyła bardziej subtelnym uczuciem, z większą łatwością mogli je wyrażać.

²⁸ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Histoire de l'Académie royale des Sciences*, Paris 1703, s. 18–19.

Oto jak wedle mojego mniemania ludzie wykorzystali uczucia albo nawet instynkt, aby osiągnąć rozum, a po osiągnięciu rozumu zdobywać za jego pośrednictwem wiedzę. Oto jaką drogą – jeśli to dobrze pojmuję – człowiek napelniał mózg ideami, dla uzyskiwania których natura go stworzyła. Jedno pomagało drugiemu, a najdrobniejsze zaczątki stopniowo się powiększały, aż nauczono się odróżniać we wszechświecie wszystkie rzeczy tak łatwo, jak w przypadku koła.

Podobnie jak struna skrzypiec lub klawesynu drga i wydaje dźwięk, struny mózgu uderzane przez promienie dźwięku są pobudzone do oddania albo powtórzenia słów, które je dotknęły. Taka jest jednak budowa mózgu, że skoro oczy dobrze przystosowane do widzenia uzyskały obraz przedmiotów, mózg musi widzieć ich obrazy oraz zachodzące między nimi różnice; tym samym kiedy znaki tych różnic zostały zaznaczone lub wyrte w mózgu, dusza z konieczności bada zachodzące między nimi stosunki; takie badanie byłoby niemożliwe bez odkrycia znaków czy wynalezienia języków. W owych czasach, kiedy świat był jeszcze niemy, dusza zachowywała się wobec wszystkich przedmiotów tak, jak człowiek niemający żadnej idei proporcji oglądałby obraz albo rzeźbę; nie mógłby w nim dostrzec szczegółów; był jak małe dziecko (albowiem wówczas znajdował się w stanie dzieciństwa), które trzymając w ręku pewną garstkę słomek albo patyczków, widzi je w całości w sposób mętny i powierzchniowy nie mogąc ich zliczyć albo odróżnić. Jeśli jednak umieścimy coś w rodzaju flagi lub sztandaru na jednym patyku, który nazwiemy masztem; jeśli umieścimy drugą flagę na podobnym patyku; jeśli oznaczymy pierwszy patyk znakiem 1, a drugi znakiem albo cyfrą 2, wówczas dziecko będzie mogło je policzyć i tak postępując dalej nauczymy je całej arytmetyki. Odkąd jedna figura wyda mu się równa drugiej na zasadzie znaku liczbowego, bez trudu dojdzie do wniosku, że są to dwa ciała różne, że $1+1=2$ i że $2+2=4^*$.

* Są jeszcze ludy, które nie znając większej liczby znaków, potrafią liczyć tylko do dwudziestu.

To właśnie rzeczywiste lub pozorne podobieństwo figur jest główną podstawą wszystkich prawd i wszystkich umiejętności; jest oczywiste, że najtrudniej przyswoić sobie te spośród nich, których znaki są mniej odczuwalne i bardziej złożone; dlatego że te wymagają większej inteligencji albo ogarnięcia i kombinowania tą niezmierną ilością słów, za pomocą których nauki, o których mówię, wyrażają prawdy należące do ich zakresu. Przeciwnie, nauki operujące cyframi lub innymi znakami są łatwe do przyswojenia; i to niewątpliwie owa łatwość bardziej jeszcze niż ich oczywistość przyczyniła się do kariery rachunków algebraicznych.

Cała ta wiedza, której powiew nadyma balony głów naszych zarozumiałych pedantów, jest nie tylko nagromadzeniem słów i symboli pozostawiających w głowie ślady, dzięki którym rozróżniamy i przypominamy sobie przedmioty. Wszystkie nasze idee budzą się na ich widok podobnie do ogrodnika, który spoglądając na rośliny przypomina sobie poszczególne fazy ich rozwoju. Wyrazy i oznaczane nimi obrazy są tak ze sobą powiązane w mózgu, że rzadko można wyobrazić sobie rzecz bez nazwy czy też znaku z nią związanego.

Posługuję się wyrazem *wyobraża*, gdyż sądzę, że wszystko jest wyobrażalne i że wszystkie władze duszy można zasadnie sprowadzić tylko do wyobraźni, która je wszystkie tworzy. Tym sposobem wydawanie sądów, rozumowanie, pamięć nie są absolutnymi częściami duszy, ale prawdziwymi modyfikacjami tego rodzaju tkanki mózgowej, na którą jak w latarni magicznej rzutowane są przedmioty malujące się w oku.

Jeśli taki jest cudowny i niezrozumiały rezultat budowy mózgu; jeśli wszystko daje się zrozumieć przez wyobraźnię; jeśli wszystko tłumaczy się przez nią, to po co dzielić zasadę czującą, która myśli w człowieku? Czy nie jest to jawna sprzeczność dla zwolenników niezłożoności umysłu? Niedorzecznością jest bowiem uważać rzecz, którą się dzieli, za niepodzielną. Oto do czego prowadzi nadużycie języka i używanie tych wielkich słów *duchowość*, *niematerialność*

itd., które padają przypadkowo i nie są zrozumiałe nawet dla ludzi inteligentnych.

Nie ma nic łatwiejszego niż doświadczenie słuszności systemu opartego, jak właśnie ten, na poczuciu wewnętrznym i własnym doświadczeniu każdego człowieka. Czy wyobraźnia, czyli owa fantastyczna część mózgu, której natura jest nam tak samo nieznana jak jej sposób działania, jest z natury nikła albo słaba? Jeśli tak, to miałyby zaledwie siłę uchwycić analogię, czyli podobieństwo idei; będzie w stanie zobaczyć tylko to, co znajduje się na wprost niej albo to, co poruszy się najmocniej i to w sposób szczególny. W każdym razie prawdą jest, że jedynie wyobraźnia spostrzega, że ona właśnie przedstawia sobie wszelkie przedmioty wraz z ich słowami i symbolami, które je charakteryzują; tym sposobem właśnie ona jest duszą, gdyż pełni wszelkie jej role. Przez nią, dzięki niej i pod jej schlebającym pędzlem zimny szkielet rozumu nabiera żywego i rozumnego ciała; przez nią kwitną nauki, sztuki stają się piękne, lasy mówią, echa wzdychają, skały płaczą, marmur oddycha, a wszelkie martwe przedmioty ożywają. Ona to dorzuca do czułości zakochanego serca pikantny powab natury. Ona powoduje jego kielkowanie w gabinecie filozofa i upudrowanego pedanta; ona kształtuje mędrców, mówców i poetów. Głupio zniesławiana przez jednych, bezpodstawnie wywyższana przez drugich, którzy ją słabo poznali, nie kroczy ona w świecie sztuk pięknych, nie maluje jedynie przyrody, ale potrafi ją również zmierzyć. Rozumuje, sądzi, przenika, porównuje, zgłębia. Czyż mogłaby tak dobrze odczuwać piękno obrazów, które się przed nią zarysowują nie odkrywając stosunków, jakie między nimi zachodzą? Nie; tak jak nie może oddać się przyjemnościom zmysłowym nie smakując całej perfekcji albo rozkoszy, tak też nie może zastanawiać się nad tym, co mechanicznie pojęła nie będąc zarazem samym rozsądkiem.

Im bardziej ćwiczysz się wyobraźnię najwątliwszego nawet umysłu, tym bardziej obrasta on w ciało, rośnie, staje się mężny, silny, obszerny i zdolny do myślenia. Najlepsza nawet budowa organizmu wymaga owego ćwiczenia.

Właściwa budowa wewnętrzna organizmu, to pierwszy sukces człowieka i na próżno moralisci starają się nie stawić na pierwszym miejscu zalet, które otrzymujemy od przyrody, a tylko talenty nabyte poprzez refleksję i przemyślność. Skąd bowiem – przy tym – bierze się zręczność, wiedza i cnota, jeśli nie ze skłonności, która nas przygotowuje do tego, abyśmy mogli stać się zręcznymi, uczonymi i cnotliwymi? A skąd bierze się z kolei ta skłonność, jeśli nie od przyrody? Tylko dzięki niej mamy te szacowne właściwości. Jej zawdzięczamy wszystko, czym jesteśmy. Dlaczego nie miałbym cenić jednakowo tych, którzy mają przymioty naturalne, jak tych, którzy błyszczą cnotami nabytymi i jak gdyby zapożyczonymi? Zasluga jest godna poważania niezależnie od rodzaju i miejsca, z którego się wywodzi. Chodzi jedynie o umiejętność jej oceniania. Umysł, piękno, bogactwa, szlachectwo aczkolwiek są dziećmi przypadku mają cenę, podobnie jak zręczność, wiedza, cnota. Ci, których natura obsypała swymi najcenniejszymi darami, winni się litować nad tymi, którym ich odmówiła; mogą jednak czuć swoją wyższość bez pychy i ze znanstwem rzeczy. Piękna kobieta przekonana o swej brzydocie byłaby śmieszna tak samo jak mądry człowiek uważający się za głupca. Przesadna skromność (wada wprawdzie rzadka) jest swego rodzaju niewdzięcznością wobec natury. Przeciwnie, uzasadniona duma jest oznaką duszy pięknej i wielkiej nacechowanej rysami męskimi uformowanymi przez uczucia.

Jeśli organizm człowieka jest zasługą, zasługą pierwszą będącą źródłem pozostałych, to wychowanie jest drugą. Bez niej mózg najlepiej zbudowany byłby stracony, tak jak człowiek przystojny, ale nieobyty w świecie pozostałby wiejskim gburem. Jakież byłyby jednak wyniki nauki nawet w najlepszej szkole, jeśli macica nie będzie całkowicie otwarta na wejście do niej zarodków, by móc począć idee?

Tak samo niemożliwe jest wpojenie człowiekowi pozbawionemu zmysłów nawet jednej idei, jak zrobienie dziecka kobiecie, której roztargniona natura zapomniałaby wstawić pochwę; widziałem taką kobietę pozbawioną szpary

sromowej, waginy i macicy, a z tej racji mąż się z nią rozszedł po dziesięciu latach małżeństwa.

Jednak mózg zarazem dobrze uformowany i dobrze wykształcony staje się żyzną glebą doskonale obsianą i przynoszącą stokroć więcej niż otrzymała; albo też (by porzucić styl przenośny, często niezbędny, aby móc lepiej wyrazić to, co się czuje i przydać samej prawdzie wdzięku) wyobraźnia podniesiona przez sztukę do pięknej godności inteligencji ujmuje dokładnie wszystkie stosunki między swoimi ideaми, ogarnia z łatwością zadziwiająco wielość przedmiotów, aby wysunąć długi łańcuch wniosków. Te są z kolei nowymi stosunkami powstałymi z porównania poprzednich, a dusza znajduje między nimi doskonale podobieństwo. Mówię „znajduje”, tak jak wcześniej użyłem przymiotnika „pozorne” dla wzmocnienia oznaczenia przedmiotów; czyniąc to nie sądzę, że nasze zmysły nas mylą, jak chce tego Malebranche, albo że nasze oczy, z natury zawsze zamglone, nie widzą przedmiotów takimi, jakimi są one w rzeczywistości, aczkolwiek mikroskopy dowodzą nam tego codziennie; nie chcę natomiast polemizować z pyrronczykami; wśród których wymienia się Bayle’a.

Mówię o prawdzie w ogóle to, co Fontenelle mówi o pewnych prawdach szczegółowych, a mianowicie, że trzeba ją poświęcić dla przyjemności życia towarzyskiego. Mój łagodny charakter każe mi unikać wszelkiej polemiki z wyjątkiem takiej, która mogłaby ożywić konwersację. Kartezjanie na próżno wytaczaliby przeciwko mnie *idee wrodzone*; dla obalenia ich urojeń nie zadawałbym sobie nawet czwartej części tego trudu, jaki podjął Locke. Cóż w istocie za pożytek wynikałby z napisania grubej książki dowodzącej doktryny podniesionej do rangi aksjomatu już trzy tysiące lat temu?

Zgodnie z przyjętymi przez nas zasadami, które uważamy za prawdziwe, tego, kto ma największą wyobraźnię, winniśmy uważać za posiadającego najwięcej inteligencji lub geniuszu, gdyż słowa te uważam za synonimiczne. Powtórzę raz jeszcze, że tylko przez bezwstydne nadużycie sądzimy, że mówimy rzeczy różne, podczas gdy posługu-

jemy się różnymi słowami albo dźwiękami, za którymi nie kryje się żadna idea albo rzeczywistość różnica.

Najpiękniejsza, największa i najsilniejsza wyobraźnia jest więc najbardziej właściwa dla uprawiania z dobrym skutkiem sztuk i nauk. Nie przesądzam wcale, czy trzeba więcej zdolności, by wybijać się w sztuce Arystotelesów i Descartes'ów czy też Eurypidesów i Sofoklesów; czy naturę kosztowało więcej wydanie Newtona niż uformowanie Corneille'a (w co bardzo wątpię); jedno jest pewne, a mianowicie, że tylko wyobraźnia i jej różnorodne zastosowanie zapewniły zatriumfowanie w różnych dziedzinach i dostąpienie chwały nieśmiertelności.

Jeśli ktoś uchodzi za człowieka o miernym rozumie, ale z wielką wyobraźnią, oznacza to, że jego wyobraźnia pozostawiona zbyt samemu sobie, prawie zawsze zajęta przeglądaniem się w lustrze doznawanych wrażeń, nie nabrała wystarczającego nawyku do uważnego badania ich samych, bardziej przejęła się ich śladami czy też odbiciem niż ich prawdziwością czy też podobieństwem.

Nie ulega wątpliwości, że działanie wyobraźni odznacza się taką żywością, że jeśli nie miesza się do tego uwaga, ów klucz i matka nauk, jest ona w stanie tylko prześlizgnąć się po powierzchni przedmiotów.

Spójrzcie na ptaka siedzącego na gałęzi i gotowego w każdej chwili do lotu. Podobnie jest z wyobraźnią. Unosi ją bezustannie pęd krwi i tchnień animalnych; za ledwie jedna jej fala zostawi jakiś ślad, a zmywa go następna; dusza biegnie za nią, często jednak daremnie; winna była spodziewać się, że będzie musiała żałować tego, czego nie udało się jej uchwycić. I tak oto wyobraźnia na podobieństwo czasu bezustannie się unicestwia i odradza.

Oto, jaki jest chaos oraz następstwo nieprzerwane i szybkie naszych idei; pędzą one jedna za drugą tak jak fala wypiera poprzednią; wyobraźnia zużywa więc – by tak rzec – tylko część swoich mięśni, aby zachować coś w rodzaju równowagi na linii mózgu, aby zatrzymać się na jakiś czas na przedmiocie, który znika i powstrzymać się od skoku na inny, którego nie jest jeszcze w stanie uchwycić; toteż

nigdy nie będzie godna nazwania sądzeniem. Wyobraźnia wyrazi więc żywo, co żywo odczuje; ukształtuje mówców, muzyków, malarzy, poetów, a nigdy chociażby jednego filozofa. Jeśli natomiast przyzwyczaimy wyobraźnię od dzieciństwa do kielźniania samej siebie, do hamowania własnego impetu, który rodzi tylko błyskotliwych entuzjastów; do zatrzymywania i poskramiania myśli, do obracania ich we wszystkie kierunki, aby mogła obejrzeć wszystkie oblicza przedmiotu – dopiero wtedy wyobraźnia gotowa do sądzenia obejmie rozumowaniem możliwie najszerszy zakres przedmiotów, a jej żywość, tak dobrze wróżąca u dzieci, będzie wymagała regulowania poprzez studia i wprawę, aby nie przeistoczyła się w jasnowidzącą przenikliwość, bez której robi się tak mało postępów w nauce.

Takie są oto proste podwaliny, na których wzniesiono gmach logiki. Natura rozrzuciła je po całym rodzaju ludzkim, ale jedni z nich skorzystali, inni zaś ich nadużyli.

Mimo wszystkich przewag człowieka nad zwierzętami, czyni mu się jednak zaszczyt umieszczając go w jednej z nimi grupie. Prawdę mówiąc, do pewnego czasu jest bardziej zwierzęciem niż one, gdyż przynosi ze sobą na świat mniej instynktu.

Jakie zwierzę umarłoby z głodu pośród rzeki płynącej mlekiem? Tylko człowiek. Podobnie do owego starego dziecka, o którym pewien współczesny opowiada według Arnobiusza²⁹, nie zna pokarmów dla siebie właściwych, nie wie, że w wodzie może się utopić, ani też że w ogniu może w proch się obrócić. Zapalcie po raz pierwszy świecę na oczach dziecka, a machinalnie wyciągnie rękę w jej stronę, jak gdyby chciało poznać nowe zjawisko, które dostrzega; takim właśnie kosztem pozna niebezpieczeństwo, by ponownie na nie się nie narazić.

Umieście je razem ze zwierzęciem na brzegu przepaści, a tylko ono, a nie zwierzę, do niej wpadnie; utopi się tam, gdzie zwierzę uratuje się pływając. W wieku dopiero czternastu lub piętnastu lat ledwo przeczuwa wielkie rozkosze

²⁹ Sam La Mettrie w *Naturalnej historii duszy*.

oczekujące go podczas reprodukcji swojego gatunku; będąc już nawet młodzieńcem nie wie za bardzo jak zabrać się do igraszek, których zwierzęta uczą się tak szybko od przyrody; nasz młodzian kryje się, jakby się wstydził mieć przyjemność i jak gdyby nie był urodzony, aby być szczęśliwym, podczas gdy zwierzęta popisują się swoim *cynizmem*³⁰. Nie otrzymawszy wychowania nie mają one też przesądów. Spójrzmy jeszcze na psa i na dziecko, które zgubiło opiekuna: dziecko płacze i nie wie, do jakiego się zwrócić świętego o pomoc; pies, lepiej się posługując węchem niż dziecko rozumem, wkrótce odnajdzie swego pana.

Natura umieściła nas poniżej zwierząt; uczyniła tak, aby przynajmniej uwydatnić bardziej cuda wychowania i ono jedynie wynosi nas ponad zwierzęta. Czy przyznamy jednak to wyróżnienie głuchym, ślepym od urodzenia, imbecyloom, szaleńcom, ludziom dzikim albo wychowanym w lasach ze zwierzętami, ludziom pozbawionym wyobraźni przez hipochondrię, a wreszcie wszystkim zwierzętom w ludzkiej postaci wykazującym tylko najbardziej grubiańskie instynkty? Nie, tacy ludzie cieleśni, a nie duchowi nie zasługują na zaliczenie ich do osobnej grupy.

Nie mamy zamiaru zamykać oczu na zarzuty, jakie można wysunąć przeciwko naszemu pierwotnemu odróżnieniu człowieka od zwierząt. Powiada się, że w człowieku działa prawo naturalne, znajomość dobra i zła, która nie została wryta w sercu zwierzęcym.

Czy jednak ten zarzut albo twierdzenie oparte jest na doświadczeniu, bez którego filozof ma prawo niczego nie uznawać? Czy znamy jakieś doświadczenie zdolne nas przekonać, że tylko człowiek został oświecony przez rozum, którego zwierzęta są pozbawione? Jeśli nie znamy, nie możemy poznać życia wewnętrznego zwierząt, a nawet ludzi, jak nie możemy czuć tego, co dotyka wnętrza naszej istoty. Wiemy, że myślimy i że mamy wyrzuty sumienia;

³⁰ Aluzja do cyników, których nazwa pochodzi od psa. La Mettrie nawiązuje w wielu utworach do ich etyki nakazującej respektowanie naturalnych popędów znamienych dla zwierząt.

wewnętrzne uczucie zmusza nas aż nadto do uznania tego faktu; jednak to uczucie tkwiące w nas jest niewystarczające dla osądzenia cudzych wyrzutów sumienia. Oto dlaczego trzeba wierzyć innym na słowo albo wedle odczuwalnych oznak zewnętrznych, jakie zauważymy w nas samych, kiedy doświadczamy tych samych stanów świadomości i tych samych udręk.

Chcąc jednak rozstrzygnąć, czy zwierzęta, które nie mówią, otrzymały prawo naturalne, trzeba odwołać się do znaków, o których była mowa, zakładając, że takowe istnieją. Pies, który ugryzł swego pana, bo go drażnił, zdaje się tego żałować już po chwili; jest smutny, przygnębiony, nie śmie pokazać się i wyznaje swoją winę czołgając się w pokorze. Historia dostarcza nam słynnego przykładu lwa, który nie chciał rozszarpać człowieka pozostawionego na pastwę jego wściekłości, bo rozpoznał w nim swego dobroczyńcę.

Należałoby sobie życzyć, żeby człowiek okazywał zawsze taką wdzięczność za wyświadczone mu dobrodziejstwa i taki sam respekt wobec ludzkości. Wtedy nie balibyśmy się niewdzięczników będących plagą rodzaju ludzkiego i pełniących rolę kata wobec porządku naturalnego.

Jednak stworzenie, któremu natura dała tak wcześnie instynkt; tak uczone stworzenie, które sądzi, kojarzy, rozumie i zastanawia się tak dalece, jak rozciąga się sfera jego aktywności; stworzenie, które przywiązuje się po doznaniu dobra, które odsuwa się na skutek złego traktowania i próbuje znaleźć lepszego pana; stworzenie o budowie podobnej do naszej, które ma te same namiętności, tak samo przeżywa ból i przyjemności; które mogą być mniej lub bardziej żywe zależnie od siły jego wyobraźni i wrażliwości nerwów; czy takie wreszcie stworzenie nie pokazuje jasno, że odczuwa takie same jak my krzywdy, że ma poczucie dobra i zła i świadomość tego, co robi?

Czy jego dusza okazująca takie same jak nasza radości, takie same zmartwienia, te same wahania, nie odczuwa wstrętu na widok rozszarpanego zwierzęcia, lub takiego, które samo bezlitośnie rozszarpało na kawałki? Zważywszy

to wszystko, nie można odmówić zwierzętom cennego daru, o którym mowa; jeśli bowiem dają nam one ewidentne sygnały skruchy jak również inteligencji, to niedorzecznością byłoby myśleć, że zwierzęta, owe maszyny prawie tak samo doskonałe jak my są podobnie jak my zbudowane, a więc myślą i odczuwają naturę.

Niechaj mi nikt nie zarzuca, że zwierzęta są po większej części okrutne, bo nie są zdolne do odczuwania zła, jakie wyrządzają, a czyż wszyscy ludzie lepiej odróżniają występki od cnót? W naszym gatunku, jak w gatunku zwierzęcym, przejawia się okrucieństwo. Ludzie mający barbarzyński nawyk naruszania prawa naturalnego nie doznają takiej udręki jak ci, którzy przekraczają je po raz pierwszy, bo siła przykładu nie uczyniła ich jeszcze zatwardziałymi.

Ze zwierzętami jest tak jak z ludźmi; w obu przypadkach trafiają się osobniki mniej lub bardziej okrutne za sprawą temperamentu, a stają się takimi również przez kontakt z otoczeniem. Jednak zwierzę łagodne, spokojne, żyjące wśród podobnych sobie zwierząt i spożywające delikatne pokarmy będzie przeciwne rozlewowi krwi i rzezi; będzie wewnątrz wstydzilo się krwawych czynów; różnica polegałaby na tym, że u zwierząt wszystko podporządkowane jest potrzebom, przyjemnościom, wygodom życia, z których bardziej niż my się cieszą; nie odczuwają tak żywo jak my wyrzutów sumienia, gdyż my nie mamy takich samych potrzeb jak one. Przyzwyczajenie przytępia i być może tłumi wyrzuty sumienia podobnie jak przyjemności.

Zalóżmy jednak, że się mylę i że niepodobna, ażeby prawie wszyscy się mylili, a ja jeden miałbym rację; zgadzam się, że nawet najbardziej pojętne zwierzęta nie odróżniają moralnego dobra od zła, że nie pamiętają o okazanych im względach, o uczynionym im dobrodziejstwie, a w konsekwencji nie mają poczucia własnych cnót. Niechaj, na przykład lew, o którym za wieloma innymi nadmieniałem, nie pamięta, że nie chciał odebrać życia człowiekowi wystawionemu na pastwę jego wściekłości podczas widowisk bardziej nieludzkich, niż by mogły je wymyślić wszystkie lwy, tygrysy i niedźwiedzie. Tymczasem nasi pobratymcy

biją się ze sobą, Szwajcarzy biją Szwajcarów, bracia biją braci; rozpoznają się w bitwie, biorą do niewoli albo zabijają bez wyrzutów sumienia, bo jakiś władca płaci za morderstwa. Przypuśćmy, że prawo naturalne nie zostało nadane zwierzętom, ale co z tego wynika? Człowiek nie został ulepiony z cenniejszej gliny; natura użyła tylko jednego ciasta, a dodała jedynie innych drożdży. Jeśli więc zwierzę nie pogwałciło swego wewnętrznego poczucia, o którym mówię, albo raczej jeśli zostało go pozbawione, to z konieczności człowiek winien znaleźć się w tej samej sytuacji. Ale w takiej sytuacji żegnaj prawo naturalne, żegnajcie wszystkie piękne traktaty, które o nim napisano! Całe królestwo zwierząt byłoby tego prawa w ogóle pozbawione. I na odwrót, jeśli człowiek nie może zrezygnować z odróżniania (jeśli zdrowie pozwala mu być panem siebie) tych, którzy są uczciwi, ludzcy, cnotliwi, od tych, którzy nie są ani ludzcy, ani cnotliwi, ani nie są zacykami ludźmi, to łatwo jest odróżnić, co jest występkiem lub cnotą na podstawie przyjemności albo wstrętu będącego ich naturalnym skutkiem. Wynika stąd, że zwierzęta utworzone z tej samej materii, której zabrakło może tylko odpowiedniego stopnia fermentacji, by we wszystkim dorównać człowiekowi, winny korzystać z tych samych przywilejów wspólnych dla całego świata zwierzęcego, a tym samym nie ma duszy ani substancji czującej pozbawionej wyrzutów sumienia. Dla poparcia tych wywodów wzmocnij ją dalszą refleksją.

Prawa naturalnego zniszczyć nie można. Jego piętno jest tak silne u wszystkich zwierząt, że nie wątpię, aby najdzikszy i najbardziej okrutny człowiek nie przeżywał momentów żalu i skruchy. Sądzę, że dzika dziewczyna z Châlons w Szwajcarii miała wewnętrzne poczucie zbrodni, jeśli prawdą jest, że pożarła własną siostrę³¹. To samo można

³¹ Dziewczyna z Châlons – jeden z licznych przykładów człowieka wychowanego jakoby w lesie ze zwierzętami. Przykład ten służył uzasadnieniu możliwości umysłowego rozwoju człowieka tylko w społeczeństwie. La Mettrie pisze o tym w *Naturalnej historii duszy*.

rzec o wszystkich, którzy popełniają zbrodnie nawet nieświadomie albo pod wpływem zbyt wielkiego temperamentu; myślę o Gustawie z Orleanu, który nie mógł powstrzymać się od kradzieży; o pewnej kobiecie mającej tę samą manię podczas ciąży – manię odziedziczoną przez jej dzieci; o kobiecie, która będąc w tym samym stanie zjadła swojego męża; o innej, która zamordowała swe dzieci, soliła je w beczce i jadła codziennie jak głowiznę; o córce złodzieja-ludożercy, która w wieku dwunastu lat sama stała się ludożerczynią, chociaż po stracie ojca i matki w pierwszym roku życia była wychowywana przez przyzwoitych ludzi; nie chcę już mówić o tylu innych przykładach mnożonych przez naszych badaczy; wszystkie one dowodzą, że tysiące wad i cnót przechodzą drogą dziedziczenia z rodziców na dzieci, podobnie jak przechodzą z mamki na karmione jej mlekiem oseski. Mówię więc i podkreślam, że w większości przypadków ci nieszczęśnicy nie czują od razu ogromu występku. *Bulimia* albo wieczny głód może na przykład zagłuszyć wszelkie uczucie; jest to mania żołądka zmuszająca do zaspokojenia głodu. Jak wielkich wyrzutów sumienia doznają jednak owe kobiety, które doszedłszy do siebie i jak gdyby otrzeźwiały przypominają sobie morderstwo popełnione na osobie, która była im najdroższa! Jakaż to dla nich kara za mimo woli popełnione zło, któremu nie mogły się oprzeć i którego świadomości nie miały. Sędziom jednak taka kara nie wystarcza. Jedną z tych kobiet łamano kołem i spalono, inną pochowano żywcem. Wiem, czego wymaga interes społeczeństwa. Można by jednak sobie życzyć, aby sędziami byli biegli lekarze. Tylko oni mogliby odróżnić przestępcę niewinnego od winnego. Jeśli rozum jest niewolnikiem wykolejonego zmysłu lub szaleństwa, to w jaki sposób może człowiekiem rządzić?

Jeśli jednak zbrodnia niesie ze sobą swoją własną karę mniej lub bardziej bardziej okrutną, jeśli nawet uporczywy i najbardziej barbarzyński nawyk nie może od razu usunąć skruchy z serc najbardziej nieludzkich winowajców; jeśli dręczy ich pamięć popełnionych zbrodni, to po co przerażać wyobraźnię słabych umysłów piekłem, duchami

piekielnymi, otchłaniami mniej rzeczywistymi niż otchłań Pascala*. Czy potrzeba uciekać się do bajek – jak to powiedział w dobrej wierze pewien papież – by dręczyć nieszczęsnych skazanych, tak jak gdyby nie byli wystarczająco ukarani przez własne sumienie, które jest ich pierwszym katem. Nie chcę przez to powiedzieć, że wszyscy przestępcy są niesprawiedliwie karani; sądzę tylko, że ci, których wola została zdeprawowana, a sumienie przygłuszone, ukarani zostali przez swoje wyrzuty sumienia, kiedy wracali do przytomności. Są to wyrzuty – ośmielę się jeszcze dodać – od których natura winna była w tym przypadku uwolnić tych nieszczęśników, popchniętych do zbrodni przez fatalną konieczność.

Na próżno zbrodniarze, ludzie źli, niewdzięczni, którzy nie słuchają natury, nieszczęśni i niegodni światła dziennego tyrani, starają się sprawić sobie ze swego barbarzyństwa okrutną przyjemność; mają oni również momenty spokoju i refleksji, kiedy sumienie powstaje jak mściciel, oskarża ich i skazuje na niemal ustawiczne zadawanie sobie ran własnymi lękami. Kto dręczy innych, sam się dręczy, a zło, które odczuje, będzie miarą zła wyrzadanego innym.

Z drugiej strony jest tyle przyjemności w czynieniu dobra, w odczuwaniu i rozpoznawaniu dobra, którego się doznało, tyle zadowolenia w praktykowaniu cnoty, że uważam za wystarczająco ukaranego tego, kto ma nieszczęście nie być cnotliwym.

Nie zostaliśmy pierwotnie stworzeni, by być uczonymi; staliśmy się nimi być może na skutek nadużycia zdolności organicznych i staliśmy się ciężarem państwa karmiącego

* Będąc w towarzystwie przy biesiadnym stole musiał mieć zawsze osłonę z krzeseł albo kogoś siedzącego z lewej strony, aby zasłonić sobie potworną otchłań, do której bał się wpaść, aczkolwiek miał świadomość, że ta otchłań była omamem. Jakże przerażający był to skutek wyobraźni albo szczególnego krażenia w jednym z płatów mózgowych; z jednej strony był geniuszem, a z drugiej szaleńcem. Szaleństwo i mądrość miały osobny przedział albo płat w połowie oddzielony przez wyrostek sierpowaty. Z której strony przechylał się on w kierunku Port-Royal?

mnóstwo leniów, których próżność uhonorowała mianem *filozofów*. Natura stworzyła nas wszystkich wyłącznie po to, abyśmy byli wszyscy szczęśliwi – wszyscy, od pełzającego robaka aż do znikającego w chmurach orła. Dlatego dała wszystkim zwierzętom jakąś porcję prawa naturalnego, porcję mniej lub bardziej wyśmienitą w zależności od zachowania się organów oraz ich przystosowania u każdego zwierzęcia.

Jak teraz określić prawo naturalne? Jest to uczucie poruczające nas, czego nie powinniśmy czynić, bo nie chcielibyśmy, aby nam czyniono tak samo. Ośmielę się dorzucić do tego pospolitego pojęcia, że – jak mi się wydaje – to uczucie jest tylko swojego rodzaju strachem albo lękiem jednakowo zbawczym dla gatunku, jak i dla jednostki; być może przecież, że oszczędzamy sakiewkę i życie innych tylko dlatego, że chcemy zachować dobra, honor i życie podobni Iksjonom³² chrześcijaństwa kochającym Boga i hołdującym tak wielu cnotom urojonym tylko dlatego, że boją się piekła.

Widzicie więc, że prawo naturalne jest tylko wewnętrznym odczuciem, które należy jeszcze do wyobraźni, jak wszelkie inne stany świadomości, do których zaliczamy myśl. W konsekwencji nie zakłada ono w sposób oczywisty ani wychowania, ani objawienia, ani ustawodawcy, chyba że zechcemy je mieszać z prawami społecznymi, jak to robią w sposób śmieszny teologowie.

Oreż fanatyzmu może zniszczyć tych, którzy te prawdy głoszą, ale samych tych praw nie przemoże.

Nie podaję w wątpliwość istnienia Istoty Najwyższej; przeciwnie, wydaje mi się, że jest ono w najwyższym stopniu prawdopodobne. Ponieważ jednak istnienie to nie dowodzi ludzkiej potrzeby kultu, jest to prawda teoretyczna niemająca zastosowania w praktyce; tym sposobem, jak to można stwierdzić po wielu doświadczeniach, religia nie zakłada doskonałej uczciwości, a te same racje pozwalają myśleć, że ateizm jej nie wyklucza.

³² Iksjon – mityczny król Tesalii, który splodził centaurów z chmurą w przekonaniu, że miał stosunek z boginią Herą.

Któż zresztą wie, czy racja istnienia człowieka nie tkwi w samym jego istnieniu? Być może został on rzucony przypadkiem w jakimś punkcie powierzchni Ziemi, ale nie wiadomo jak i dlaczego; wiadomo tylko, że musi żyć i umierać podobny owym grzybom, które pojawiają się z dnia na dzień albo kwiatom okalającym rowy i roślinom pokrywającym mury.

Nie gubmy się w nieskończoności, bo nie jesteśmy stworzeni po to, by mieć o niej najmniejsze pojęcie; nie jesteśmy absolutnie w stanie powrócić do początku rzeczy. Dla naszego spokoju jest obojętne, czy materia jest wieczna, czy też została stworzona; czy Bóg istnieje czy też nie. Jakież to szaleństwo tak bardzo się dręczyć z powodu tego, co nie jest możliwe do poznania i co nie uczyniłoby nas bardziej szczęśliwymi, gdybyśmy się z tym uporali.

Powiadają mi jednak: czytajcie wszystkie dzieła Fénelonów, Nieuwentytów, Abbadiech, Derhamów, Rayów itd.³³ No i cóż? Czego mnie nauczą albo raczej czego nauczyły? To są tylko nudne powtórzenia gorliwych pisarzy, z których jeden dorzuca do drugiego jedynie pustosłowie bardziej zdadne do umacniania niż podważania fundamentów ateizmu. Bogactwo dowodów czerpanych z widowiska natury³⁴ nie

³³ La Mettrie wymienia przedstawicieli teologii naturalnej: François Fénelon (1651–1715), arcybiskup Cambrai, kwietysta, autor *Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature*, Amsterdam 1712; Bernard van Nieuventijd (albo Nieuwentyt), (1654–1718). La Mettrie znał jego dzieła w języku francuskim, m.in. *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Amsterdam 1727; Jacques Abbadie (1654–1727), teolog protestancki, autor m.in. *Le triomphe de la Providence et de la religion*, Amsterdam 1722. La Mettrie nawiązuje do jego *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Rotterdam 1684; William Derham (1654–1727), angielski fizyk i teolog. W języku francuskim ukazały się: *Théologie astronomique*, Paris 1729 oraz *Théologie physique ou Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu tirée des oeuvres de la création*, Rotterdam 1726; John Ray (1627–1705). W języku francuskim ukazało się jego główne dzieło: *L'existence et la sagesse de Dieu manifestées dans les oeuvres de la création*, Utrecht 1714. (1 wyd. ang. 1691).

³⁴ Aluzja do dzieła Antoine Pluche'a. Por. przypisy 9.

dodaje im większej mocy. Sama tylko budowa palca, ucha, oka, *jedna tylko obserwacja Malpighiego*³⁵ dowodzi wszystkiego, a przynajmniej o wiele lepiej niż cały *Descartes* i *Malebranche*, a pozostali nie dowodzą niczego. Deiści, a nawet chrześcijanie, winni więc zadowolić się spostrzeżeniem, że w całym świecie zwierzęcy te same cele osiąga się przez nieskończoną ilość różnych środków, chociaż są doskonale geometryczne. Jakimi bowiem silniejszymi środkami można powstrzymać ateistów?

Prawdą jest, że jeśli mój rozum mnie nie zwodzi, to człowiek i cały wszechświat zdają się być przeznaczone do tych samych celów. Słońce, powietrze, woda, budowa, forma ciała – wszystko to odbija się w oku jak w lustrze, które wiernie przedstawia wyobraźni przedmioty odmalowane w nim według praw, jakich wymaga ta nieskończona różnorodność ciał widzialnych. W budowie ucha znajdziemy wszędzie uderzającą różnorodność; odmienna jego budowa u człowieka, zwierząt, ptaków i ryb nie powoduje różnego sposobu jego używania. Każde ucho jest zbudowane z taką samą matematyczną dokładnością, że służy temu samemu celowi, jakim jest słuchanie. Czy przypadek – pyta deista – byłby wystarczająco wielkim geometrą, aby różnicując według własnego upodobania dzieła, za których autora uchodzi, mógł mimo owej różnorodności osiągnąć jeden cel? Deista wymienia jeszcze części zawarte w organizmie zwierząt i przeznaczone w sposób oczywisty do przyszłego użytku: motyla w gąsienicy, człowieka w żyjtku spermatycznym, całego polipa w każdej ze swych części, zastawkę w otworze owalnym, płuco w płodzie; zęby w dziąsłach; kości twardniejące w płynach, od których się oddzielają i krzepną w sposób niezrozumiały. Zwolennicy tego poglądu nie zaniedbując niczego, aby wykazać jego prawdziwość, nie ustają nigdy w gromadzeniu dowodów, chcą wykorzystać wszystko, nawet w pewnych przypad-

³⁵ Marcello Malpighi (1628–1694), włoski biolog, prekursor mikroanatomii. Odkrył krażenie krwi w naczynkach kapilarnych. Prowadził badania w zakresie embriologii.

kach słabość umysłu. Spójrzcie – powiadają – na takich ludzi jak Spinoza, Vanini, Desbarreaux, Boindin³⁶, na tych apostołów, którzy przynoszą deizmowi więcej zaszczytu niż krzywdy. Stan ich zdrowia stał się miernikiem ich niewiary³⁷. Rzadko się zdarza – dodają ci deści – żeby ludzie nie

³⁶ Nicolas Boindin (1676–1751). Sylvain Maréchal pisze o nim w *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. 45: „głosił publicznie ateizm. Odmówiono mu pochówku”. Tak było istotnie. Wiadomo też, że był członkiem Académie des Inscriptions et Belles-lettres, ale otwarcie głoszony ateizm spowodował, że nie przyjęto go do Akademii Francuskiej. Boindin zajmował się głównie teatrem. Pisał też sztuki teatralne. Ostatnia z nich *Le port de mer* (Vienne 1752) ukazała się już po jego śmierci. Był autorem i znawcą wolnomyślnych kupletów zasłyszanych głównie w słynnej literackiej kawiarni Prokopa w Paryżu. Również pośmiertnie i za granicą ukazały się jego *Mémoires pour servir à l'histoire des couplets*, Bruxelles 1752. Podobne kuplety krążyły później również o nim i o La Mettriem, jako że obaj byli ateistami i obaj zmarli w 1751 roku. Jeden z nich zaczyna się od słów nawiązujących niewątpliwie do niniejszego fragmentu *Człowieka maszyny*: „Deux apôtres de l'athéisme, La Mettrie et Boindin passent au sombre bord”. (Dwaj apostołowie ateizmu przeszli na ciemny brzeg Styksu). Zob. John S. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris 1966, s. 332.

Giulio Cesare Vanini (1585–1619), filozof włoskiego odrodzenia, materialista i ateista. Spalony na stosie w 1619 roku. Por. Andrzej Nowicki, *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa 1970 oraz *Vanini*, Warszawa 1987.

Jacques Vallée des Barreaux (1599–1673, poeta epikurejczyk związany z kręgiem Théophile'a de Viaux. Nie był ateistą. La Mettrie myli go z jego przodkiem („stryjecznym dziadkiem”) Geoffroyem de la Vallée (1540–1574) autorem wolnomyślnego traktatu: *Szczęśliwość chrześcijan albo bicz wiary* wydanego później pod tytułem *O sztuce niewierzenia w nic*. Por. Marian Skrzypek: *Geoffroy de la Vallée, „Euhemer”* 1968, nr 2, s. 89–95 (tamże polski przekład jego utworu). Geoffroy de la Vallée został spalony razem ze swoją książką w Paryżu w 1574 roku. O J.Vallée Desbarreaux pisał Sylvain Maréchal w *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. 495, że niewiarę odziedziczył po przodku. W świetle nowszej literatury okazuje się, że był to tylko domysł. Por. John S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 367–368.

³⁷ Aluzja do wypowiedzi przypisywanej Desbarreaux, „który wierzył w Boga tylko wtedy, kiedy był chory”. Por. Sylvain Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, cyt. wyd., s. 495.

wyrzekali się ateizmu z chwilą, gdy namiętności słabną wraz z ciałem będącym ich narzędem.

Oto zapewne wszystko, co można powiedzieć w obronie istnienia Boga, chociaż ostatni argument jest blahy, jako że owe nawrócenia są krótkotrwałe, a umysł wraca prawie zawsze do dawnych poglądów i kieruje się logiką od chwili odzyskania lub raczej odnalezienia sił wracających razem z siłami ciała. W każdym razie zdarza się to częściej, niż sądzi lekarz Diderot³⁸ w swoich *Myślach filozoficznych*, utworze znakomitym, który nie przekona żadnego ateisty. Cóż bowiem odpowiedzieć człowiekowi, który mówi: „Nie znamy wcale przyrody. Przyczyny ukryte w jej łonie mogły wszystko stworzyć”. Spójrzcie teraz na polipa Trembleya: czy nie zawiera on w sobie przyczyn własnej regeneracji? Czy absurdem byłoby więc myśleć, że istnieją przyczyny fizyczne, przez które wszystko zostało stworzone, i z którymi cały łańcuch zjawisk zachodzących w wielkim wszechświecie jest powiązany i im przyporządkowany, że nic co się zdarza, nie może się nie zdarzyć. Tylko nieznanomość tych przyczyn, i to nieznanomość absolutnie nie do przewyciężenia kazała nam uciec się do Boga, który wedle pewnych pisarzy nie jest nawet bytem abstrakcyjnym. Tak więc zniesienie przypadku nie oznacza uzasadnienia istnienia Istoty Najwyższej, albowiem może istnieć jeszcze coś innego niż przypadek i Bóg; myślę o przyrodzie, której badanie może pomnażać tylko niedowiarków, jak tego dowodzi sposób myślenia wszystkich jej usatysfakcjonowanych badaczy. Ciężar wszechświata nie może więc zachwiać prawdziwym ateistą, ani też go zmiażdżyć; wszystkie zaś te po tysiąc

³⁸ Denis Diderot (1713–1784) nie był lekarzem, ale przełożył Roberta Jamesa *Medicinal Dictionary* (London 1743–1745) i wydał jako *Dictionnaire universel de médecine* (Paris 1745–1748). Na uwagę zasługuje zainteresowanie się pierwszym filozoficznym dziełem Diderota i pochlebna o nim wypowiedź La Mettriego, aczkolwiek Diderot opierając się na literaturze medycznej bronił jeszcze wówczas stanowiska deizmu. La Mettriego połączył z Diderotem wspólny los. W 1746 roku Parlament Paryża skazał na spalenie jego *Naturalną historię duszy* oraz *Myśli filozoficzne* Diderota.

razy powtarzane dowody na istnienie Stwórcy, dowody stawiane wyżej od sposobu myślenia nam podobnych są oczywiste, przy najdalej posuniętym szermowaniu tym argumentem tylko dla antyseptyków albo dla tych, którzy mają zbyt wiele zaufania do własnego rozumu, by uwierzyć wedle pewnych oznak, którym – jak widzicie – ateści mogą przeciwstawić inne równie mocne, ale absolutnie im przeciwstawne. Jeśli bowiem jeszcze raz zwrócimy się do przyrodników, to powiedzą nam, że te same przyczyny, które za sprawą chemika i dzięki przypadkowym mieszaninom doprowadziły do sporządzenia pierwszego lustra, to za sprawą przyrody wytworzyły lustro wody służące prostej pasterce; że ruch podtrzymujący istnienie świata mógł również ten świat stworzyć, że każde ciało zajęło w przyrodzie wyznaczone mu miejsce, że powietrze musiało otoczyć ziemię na tej samej zasadzie, która spowodowała, że żelazo i inne metale wytworzyły się w jej wnętrzu, że słońce jest wytworem tak samo naturalnym jak elektryczność, że nie zostało ono stworzone dla ogrzewania ziemi i jej mieszkańców, których niekiedy przypieka, podobnie jak deszcz powoduje kiełkowanie ziaren, ale niekiedy je niszczy, że zwierciadło i lustro wody nie zostały bardziej stworzone po to, by się w nich przeglądać niż wszystkie ciała polerowane mające te same właściwości. Podobnie mogliby twierdzić, że oko jest zwierciadłem, w którym dusza może oglądać obrazy przedmiotów takich, jakie te ciała przedstawiają, tylko że nie ma dowodów na to, że ten narząd nie został stworzony specjalnie dla takowej kontemplacji, ani też specjalnie umieszczony w orbicie, że wreszcie mogłoby się tak stać, że Lukrecjusz³⁹, lekarz Lamy'ego⁴⁰ i wszyscy epikurejczycy dawni i współ-

³⁹ Por. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, ks. IV, w. 825–825, Warszawa 1957, s. 149: „Nie myśl, że po to zostały stworzone człowieka oczy, abyś patrzył...”.

⁴⁰ Guillaume Lamy (1644–1682), wykładowca paryskiego Wydziału Medycyny, autor *Discours anatomiques*, Rouen 1675. W swych dziełach nawiązywał do epikureizmu. Za Lukrecjuszem głosił antyfinalizm. Obszerniej o jego poglądach zob. Sergio Landucci, *Epicureismo e antifinalismo in Guillaume Lamy*, „Rivista critica di Storia della

cześni mieli rację twierdząc, że oko widzi tylko dlatego, że ma swoistą budowę i że zostało odpowiednio umieszczone; że nie jest niemożliwe, aby ten cudowny organ został zbudowany i umieszczony inaczej, bo to jest zgodne z ustalonymi raz na zawsze regułami ruchu, jakimi przyroda się kieruje przy tworzeniu ciał i ich rozwoju.

Oto argumenty za i przeciw oraz skrót ważnych racji, które od wieków dzielą filozofów. Nie staję po niczyjej stronie.

*Non nostrum inter vos tantas componere lites*⁴¹. To właśnie rzekłem jednemu z moich przyjaciół Francuzów równie otwartemu sceptykowi jak ja, człowiekowi wielkich zasług i godnemu lepszemu losu. Dał mi na to wielce osobliwą odpowiedź. Prawdą jest – rzekł – że żadne *pro* i *contra* nie powinno niepokoić filozofa, który widzi, że nic nie zostało dowiedzione jeszcze wystarczająco, aby wymóc jego przyzwolenie, bo każde twierdzenie pozytywne wysunięte przez jedną stronę ulega natychmiast zaprzeczeniu przez drugą. Mimo to – dorzucił – ludzie nie będą szczęśliwi, póki nie zostaną ateistami. Oto, jakie były argumenty tego *niecnego* człowieka: gdyby ateizm przyjął się powszechnie, wszelkie odmiany religii byłyby unicestwione i wyrwane z korzeniami. Koniec wtedy z wojnami religijnymi, koniec z rycerzami Niepokalanej, rycerzami okrutnymi. Natura skażona świętą trucizną odzyskałaby swoje prawa i pierwotną czystość. Śmiertelnicy spokojni, głusi na głosy z zewnątrz, słuchaliby tylko spontanicznych rad swojego głosu wewnętrznego – jedyne, którego bezkarnie się nie lekceważy, jedyne, który może poprowadzić do szczęścia przyjemnymi ścieżkami cnoty.

Takie jest prawo natury, a kto go ściśle przestrzega, jest zacnym człowiekiem⁴² i zasługuje na zaufanie całego ro-

Filosofia” 1978, vol. 33, s. 153–167 oraz Ann Thomson, *Guillaume Lamy et l’âme matérielle*, „Dix-huitième Siècle” 1992, s. 63–71.

⁴¹ Nie nam to pośród was uśmierzać takie wielkie spory. Wergiliusz, *Bukoliki*, Ekloga III, w. 108.

⁴² W oryginale *honnête homme*. La Mettrie podejmuje więc i rozwija koncepcję zacnego człowieka, który może być cnotliwy bez religijnych nakazów. Koncepcję tę upowszechniali libertyni XVII i XVIII wieku.

dzaju ludzkiego. Kto zaś ściśle się do niego nie stosuje, na próżno stwarza zewnętrzne pozory innej niż ta religii. Jest oszustem i hipokrytą, do którego nie mam zaufania.

Po tym wszystkim niech sobie próżne pospółstwo myśli inaczej; niech twierdzi zuchwale, że nie ma uczciwości bez wiary w objawienie – słowem, że potrzebna jest jakakolwiek religia, tylko nie religia Natury. O, godna pożałowania nędzo myśli ludzkiej! Jednak my nie zabiegamy o poklask gminu. Kto wznosi w swym sercu ołtarze dla przesądu, urodził się po to, by wielbić idole, a nie po to, by wielbić cnotę.

Jeśli jednak wszystkie zdolności duszy zależą ściśle od mózgu i całego ciała, jeśli są rezultatem jego organizacji, to mamy do czynienia z maszyną wielce oświeconą. Gdyby też jedynie człowiek otrzymał w spadku prawo naturalne, to czyż nie pozostawałby maszyną? Miałby trochę więcej kółek i sprężyn niż u najdoskonalszego zwierzęcia, mózg położony stosunkowo bliżej serca i dlatego otrzymywałby więcej krwi – i cóż jeszcze? Nieznane przyczyny powodowałyby ciągle ową subtelną świadomość, którą tak łatwo urazić, owe wyrzuty sumienia, które nie są obce materii podobnie jak myślenie, słowem całą tę różnicę, jaka zachodzi między człowiekiem a zwierzęciem. Czyżby więc organizacja wystarczała dla wyjaśnienia wszystkiego? Tak i stokroć tak. Skoro myśl rozwija się razem z organami ciała, to dlaczego materia, z której są złożone, nie byłaby na nią podatna z chwilą, gdy zdobyła zdolność odczuwania?

Dusza jest więc pustą nazwą, niezwiązaną z żadnym określonym pojęciem i dlatego zdrowy rozsądek winien nim się posługiwać tylko dla określenia części ciała, która w nas myśli. Przyjmując zasadę najmniejszego ruchu, ciało ożywione mają wszystko co im potrzeba, aby poruszać się, czuć, myśleć, podlegać skrusze, słowem działać jako byt fizyczny oraz zależny od niego byt duchowy.

Nie snujemy przypuszczeń; jeśli ktoś sądzi, że nie wszystkie trudności zostały już przezwyciężone, to może

Por. E. Bury, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme*, 1580–1750, Paris 1996.

sięgnie do wyników doświadczeń, które przekonają go ostatecznie.

1. Ciało każdego zwierzęcia drga po jego śmierci i to tym dłużej, im zimniejszą ma krew i mniej wydziela potu; za przykład mogą służyć żółwie, jaszczurki, węże itd.

2. Mięśnie oddzielone od ciała kurczą się po ukłuciu.

3. Jelita zachowują długo ruch perystaltyczny albo robaczkowy.

4. Zwykle wstrzyknięcie ciepłej wody ożywia – według Cowpera⁴³ – serce i mięśnie.

5. Serce żaby wystawione na słońce i położone na stole albo na ciepłym talerzu porusza się przez ponad godzinę po oddzieleniu go od ciała. Jeśli ma się wrażenie, że jego ruch ustał bezpowrotnie, wystarczy je ukłuć, a mięsień ten zacznie znów bić. Harvey⁴⁴ dokonał tego samego spostrzeżenia obserwując ropuchy.

6. Kanclerz Bacon, autor z pierwszej półki, pisze w swojej *Historii i życia i śmierci*⁴⁵ o człowieku osądzonym za zdradę, któremu otwarto pierś, wyjęto serce i wrzucono do ognia; ten mięsień wyskoczył najpierw na wysokość półtorej stopy, potem zaś tracąc siły podskakiwał za każdym razem już nie tak wysoko przez siedem do ośmiu minut.

7. Weźcie kurczątko jeszcze nie wyklute z jajka, wyjmijcie mu serce, a zauważycie te same zjawiska w warunkach niemal identycznych. Samo ciepło oddechu ożywia ptaka, który już zaczął się dusić pod pompą pneumatyczną. Podobne doświadczenia, które zawdzięczamy Boyle'owi i Stenonowi⁴⁶, były przeprowadzone na gołębiach, psach,

⁴³ William Cowper (1666–1709) angielski chirurg i anatom. Chodzi o jego *Myotomia reformata: or A new administration of all the muscles of humane body*, London 1694, 2 wyd. London 1724.

⁴⁴ William Harvey (1578–1657) przyrodnik i lekarz angielski, opisał krążenie krwi w *De motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628), rozdz. II.

⁴⁵ Francis Bacon, *Historia vitae et mortis* (1623).

⁴⁶ Robert Boyle (1627–1691) znany angielski fizyk i chemik; Nicolas Stenon, Niels Stensen (1638–1686) autor *Elementorum myologiae specimen, seu musculi discriptio geometrica*, Florentiae 1667.

królikach, których fragmenty serca poruszały się jak cały organ. Podobne ruchy obserwujemy na odciętych łapach kreta.

8. Podobne obserwacje poczyniono na gąsienicach, robakach, pajakach, muchach, węgorzach; zawsze poruszenia odciętych części stają się żywsze w ciepłej wodzie z powodu wysokiej temperatury.

9. Pewien pijany żołnierz jednym cięciem szabli pozbawił głowy indyka. Ten ptak pozostał na nogach, potem zaczął chodzić i biegać, a napotkawszy ścianę, odwrócił się, machnął skrzydłami próbując dalej biegać, aż wreszcie upadł. Kiedy był już rozciągnięty na ziemi, jego mięśnie ciągle drgały. Oto co widziałem i łatwo zauważyć podobne zjawisko u martwych kotków lub psów, którym odcięto głowę.

10. Pokrajane polipy nie tylko się poruszają, ale przeobrażają się w ciągu ośmiu dni w tyle zwierzątek, na ile części polip został pocięty. Przykro mi, że ten fakt nie zgadza się z teorią rozmnażania przyjętą przez przyrodników albo raczej cieszę się, że to odkrycie poucza nas, że nie należy nigdy wyciągać pochopnie ogólnych wniosków nawet z najbardziej znanych i pewnych doświadczeń!

Przytoczyłem więcej faktów niż potrzeba, aby dowieść niezbicie, że każda część ciała organicznego porusza się zgodnie z właściwą jej zasadą, a w doświadczeniu tym nie ma zależności od nerwów, jak to ma miejsce w ruchach świadomych, ponieważ ruchy, o które tu chodzi, dokonują się, mimo że części, w których się przejawiają, nie są związane z krążeniem krwi. Otóż, jeśli ta siła przejawia się nawet we fragmentach włókien, to serce, które składa się z włókien szczególnie splecionych, winno mieć tę samą właściwość. *Historia Bacona* nie była mi potrzebna, aby się o tym przekonać. Łatwo było mi wytworzyć sobie pogląd na tę sprawę na podstawie doskonałej analogii w budowie serca człowieka i zwierząt, następnie zaś na podstawie samej masy serca ludzkiego, w której kryje się ruch niewidzialny dla oka dlatego, że jest przytłumiony, i wreszcie dlatego, że w człowieku martwym wszystko jest wystygłe i bezwładne.

Gdyby sekcje wykonywano na skazańcach, których ciała są jeszcze ciepłe, można by zauważyć na ich sercu takie same ruchy, jakie obserwuje się na mięśniach twarzy ludzi ściętych toporem.

Zasada ruchu ciał całkowitych lub pociętych na kawałki odznacza się tym, że nie powoduje, jak mniemano, ruchów chaotycznych, ale bardzo regularne i to u zwierząt ciepłokrwistych i doskonalszych, jak u zimnokrwistych i mniej doskonałych. Nasi przeciwnicy nie mają więc innych dowodów poza zaprzeczaniem tysiącom faktów, które każdy może zweryfikować.

Gdyby mnie obecnie spytano, gdzie mieści się owa siła wrodzona ciał, odpowiem, że najwidoczniej przebywa w tym, co starożytni nazywają *parenchymą*, czyli w mięszu poszczególnych części ciała abstrahując od żył, tętnic, nerwów – słowem w organizacji całego ciała; dlatego też każda część zawiera w sobie mniej lub bardziej żywe sprężyny stosownie do naszych potrzeb.

Wniknijmy bardziej szczegółowo w owe sprężyny maszyny ludzkiej. Wszystkie ruchy witalne, animalne, naturalne i automatyczne dokonują się za ich sprawą. Czyż nie machinalnie ciało cofa się w przerażeniu na widok nieoczekiwanej przepaści? Czyż powieki nie zamykają się zagrożone ciosem? Czyż źrenica nie zwęża się przy silnym świetle dziennym, by chronić siatkówkę, a rozszerza się nocą by móc widzieć przedmioty? Czyż pory skóry nie zamykają się machinalnie zimą, by mróz nie dochodził do wnętrza naczyń? Czyż nie doznaje skurczów żołądek podrażniony przez truciznę, niewielką dawkę opium czy też wszystkie środki wymiotne? Czyż serce, tętnice, mięśnie nie kurczą się w czasie snu jak podczas czuwania? Czy płuca nie pełnią funkcji miecha pracującego nieustannie? Czy nie działają machinalnie zwieracze pęcherza moczowego, odbytu itd.? Czyż serce nie kurczy się silniej od innych mięśni? Czy mięśnie nie powodują automatycznej erekcji prącia u męczyzny i u samców zwierząt, które uderzają się nim po brzuchu, czy owa erekcja nie występuje u chłopców zdolnych już by ją miewać, jeśli tylko ich organ

zostanie pobudzony? Dowodzi to, by rzecz przy okazji, że w tym członku działa szczególna mało jeszcze znana sprężyna wywołująca skutki, które jeszcze mało znamy mimo całej wiedzy anatomicznej.

Nie będę się dłużej rozwodził nad drobniejszymi sprężynami ciała, które są powszechnie znane. Jest jednak wśród nich sprężyna bardziej subtelna, bardziej cudowna, która je wszystkie ożywia; jest źródłem wszelkich naszych uczuć, przyjemności, namiętności, wszelkich naszych myśli; mózg ma swoje mięśnie, aby myśleć, tak jak nogi mają mięśnie, aby chodzić. Chciałbym pomówić o tej zasadzie pobudzającej i nadającej impet, którą Hipokrates nazywa *ενοπμων* (dusza). Ta zasada istnieje, ma swoją siedzibę w mózgu u nasady nerwów, poprzez którą sprawuje swą władzę nad całą resztą ciała. Tym się tłumaczy wszystko, co może być wyjaśniane łącznie z zaskakującymi skutkami chorób wyobraźni.

Nie chcąc zanudzać czytelnika nadmiarem rzeczy szczegółowych i trudnych do przyswojenia sobie, ograniczę się do małej liczby zagadnień i refleksji.

Dlaczego na przykład widok albo nawet pomyślenie o pięknej kobiecie sprawia w nas odruchy szczególnych pożądań? Czy to, co dzieje się w pewnych warunkach, bierze się z samej ich natury? Bynajmniej; raczej z kontaktu, ze swego rodzaju powinowactwa między tymi mięśniami a wyobraźnią. Tylko pierwsza sprężyna zostaje pobudzona przez *bene placitum* starożytnych, czyli przez wizerunek piękna, które pobudza inną sprężynę, pozostającą w uśpieniu, zanim wyobraźnia jej nie obudzi. A jakimże to sposobem, jeśli nie przez wzbudzenie i ruch krwi i tchnień⁴⁷, które galopują z szybkością nadzwyczajną i wypełniają ciała jamiste?

⁴⁷ Tchnienia animalne, *spiritus animales*, *esprits animaux*, rzekome fluidy lub wapory rozchodzące się po ciele, poprzez nerwy, które La Mettrie wyobrażał sobie jako „rurki” (*tuyaux*). Tłumaczymy ten wyraz jako „kanaliki”. Termin *esprits animaux* przejął La Mettrie poprzez Boerhaave’a z tradycji galenowskiej (*pneuma*, *spiritus animales*), które w postaci delikatnych materialnych korpuskuł były odpowiedzialne za myślenie.

Ponieważ istnieje ewidentne połączenie między macicą a dzieckiem* i ponieważ trudno zaprzeczyć faktom podanym przez Tulpiusa⁴⁸ tudzież przez innych autorów równie godnych wiary (nie ma wiarygodniejszych od nich), sądzimy, że przez to samo połączenie płód odczuwa gwałtowność porywów macierzyńskiej wyobraźni, tak jak miękki wosk łatwo podatny jest na odkształcanie; te same ślady albo zachcianki mogą odciskać się na płodzie, jeśli nawet to jest trudne do zrozumienia mimo wywodów Blondela⁴⁹ i jego zwolenników. Zwracamy tedy honor Malebranche'owi, zbyt wyszydzanemu za swą łatwość wierność przez autorów, którzy nie obserwowali przyrody z dość bliska i chcieli ją przyporządkować własnym pomysłem⁵⁰.

Spójrzcie na portret słynnego Pope'a, tego Voltaire'a Anglików. Na jego obliczu maluje się napięcie i siła jego geniuszu; jest całe w konwulsjach; oczy wychodzą mu z orbit, brwi unoszą się w górę wraz z mięśniami. Dlaczego? Ano dlatego, że zakończenia nerwów pracują, a całe ciało musi odczuwać coś w rodzaju trudnego porodu. Gdyby nie było jakiejś struny wewnętrznej pociągającej w ten sposób struny zewnętrzne, to skądże mogłyby się wziąć wszystkie te zjawiska? Przyjąć istnienie *duszy*, by je wyjaśnić, oznaczałoby sprowadzić ruch do działania *Ducha świętego*.

* Przynajmniej poprzez naczynia. A czy pewne jest, że nie przez nerwy?

⁴⁸ Nicolas Tulp (1593–1674) lekarz holenderski, założyciel i wykładowca Szkoły Chirurgicznej w Amsterdamie, autor *Observationes medicae*, Lugduni Batavorum 1739. Rembrandt namalował jego portret w *Lekcji anatomii*.

⁴⁹ James Blondel (zm. 1734), lekarz angielski, autor *The Strength of the Imagination of Pregnant Women examined*, London 1727. Wspominając o jego zwolennikach La Mettrie miał na myśli dzieło Isaaca Belleta: *Lettres sur le pouvoir de l'imagination des femmes enceintes*, Paris 1745.

⁵⁰ La Mettrie nawiązuje do *Recherche de la vérité* Malebranche'a, który rozwinął tam koncepcję tchnień animalnych.

Jeśli bowiem to, co myśli w moim mózgu, nie jest częścią owego narządu, a w konsekwencji całego ciała, to dlaczego kiedy kładę się spokojnie do łóżka i obmyślam plan dzieła albo oddaję się abstrakcyjnym rozważaniom, krew we mnie się zagrzewa? Dlaczego gorączka umysłu przechodzi do żył? Spytajcie o to ludzi z wyobraźnią, wielkich poetów, tych, których zachwyca dobrze oddane uczucie, którzy dają się porwać czarom natury, prawdy albo cnoty. Na podstawie ich entuzjazmu, na podstawie tego, co nam opowiedzą o swoich doznaniach, ze skutków będziecie sądzić o przyczynach. Poznacie jedność materialną człowieka na podstawie harmonii, którą Borelli⁵¹ jedyny anatom, poznał lepiej niż wszyscy leibnizjanie. Jeśli bowiem napięcie nerwów powodujące ból jest przyczyną gorączki mącającej umysł i pozbawiającej go woli; jeśli z kolei umysł zbyt przemęczony powoduje zaburzenia w ciele, rozpala trawiący ogień, który zabrał nam w tak młodym wieku Boyle'a; jeśli jakieś łaskotanie skłania mnie do gorącego pragnienia tego, o czym nie myślałem przed chwilą; jeśli z kolei pewne wyryte w mózgu wrażenia wyzwalają we mnie podobne świerzbienia i pragnienia, to po co uznawać dwie przyczyny, skoro istnieje oczywiście tylko jedna? Na próżno byśmy się odwoływali do władzy woli. Na jeden jej nakaz przypada sto jarzm, które musi posłusznie dźwigać. I cóż to za cud, że ciało posłuszne jest woli w stanie zdrowia, skoro strumień krwi i tchnień do tego ją zmusza; wola ma pod swymi rozkazami uniwersalny legion filozofów żywszych niż błyskawica i zawsze gotowych na jej usługi! Ponieważ jednak jej władza zaczyna się dzięki nerwom, to również przez nie sprawować je przestaje. Czy najlepsza wola wyczerpanego kochanka i najbardziej pilące požądania przywróca mu stracony wigor? Niestety, nie. Wola zostanie za to pierwsza ukarana, gdyż zakładając pewne okoliczności, nie jest w jej

⁵¹ Giovanni Alfonso Borelli (1608–1679), włoski matematyk, fizyk, fizjolog, anatom, lekarz. W *De motu animalium*, Hagae Comitum 1743, tłumaczył zjawiska zachodzące w organizmie procesami mechanicznymi, fizycznymi i chemicznymi. Fundator szkoły jatrmechanistycznej.

mocy nie pragnąć rozkoszy. To, co mówiłem o paraliżu itd., stosuje się również do tego przypadku.

Zaskoczy was żółtaczka? A czyż nie wiecie, że barwa ciała zależy od koloru szkieleł, poprzez które je oglądacie? Nie wiecie, że jaki jest kolor humorów, taka jest barwa przedmiotów, przynajmniej w odniesieniu do nas, którzy jesteśmy igraszką tysiąca złudzeń? Usuniecie jednak ów humor wodnisty z gałki ocznej; skierujcie żółć na jej naturalny filtr, a wówczas dusza mając inne oczy, będzie widziała na żółto. Czy nie dzieje się podobnie, kiedy zdejmujemy bielmo albo przestrzykujemy trąbkę Eustachiusza przywracając w ten sposób wzrok i słuch ślepy i głuchym? Ileż to sprytnych szarlatanów uchodziło w czasach ciemnoty za wielkich cudotwórców! Piękna mi dusza, potężna mi wola, która może działać tylko wedle przyzwolenia ciała i zmieniająca gusty wedle wieku i gorączki! Czyż można więc się dziwić, że filozofowie zawsze dbali o zdrowie ciała, by zachować zdrową duszę; że Pitagoras tak troskliwie zalecał zachowanie diety, a Platon zabraniał picia wina? Mądrzy lekarze zaczynają od zalecenia przestrzegania trybu życia odpowiadającego ciału, kiedy chodzi o kształtowanie umysłu i podnoszenie go ku poznawaniu prawdy i cnoty; te stają się bowiem pustym dźwiękiem przy rozgardiaszu wywołanym chorobą oraz zgielkiem pobudzonych zmysłów. Epikur, Sokrates i Platon próżno by nauczali, gdyby nie podawali zasad higieny. Moralność jest bezużyteczna tam, gdzie nie towarzyszy jej wstrzemięźliwość. Jest to źródło wszelkich cnót, tak jak nieumiarkowanie jest źródłem występków. Czegoż nam jeszcze więcej potrzeba (a dlaczego też miałbym się gubić w historii namiętności, które dają się w całości wytłumaczyć przez *ενορμωv* Hipokratesa), by dowieść że człowiek jest zwierzęciem albo zespołem sprężyn nakręcających się wzajemnie, tak że nie jesteśmy w stanie powiedzieć, w jakim punkcie ludzkiego koła natura zaczęła działać? Jeśli te sprężyny różnią się między sobą tylko położeniem i stopniami siły, nigdy zaś swą naturą, to w konsekwencji dusza jest tylko zasadą ruchu, albo wrażliwą częścią

materialną mózgu, który można uważać bez obawy o pomyłkę za główną sprężynę całej maszyny, która wpływa w sposób dostrzegalny na wszelkie inne, a nawet – jak się wydaje – powstała na początku; tym sposobem wszystkie inne byłyby jedynie jej emanacją, jak to zobaczymy na podstawie paru obserwacji przeprowadzonych na embrionach, na które się powołam.

Ta naturalna oscylacja, właściwa dla naszych maszyn, której podlega każde włókno i, by tak rzec, każdy element włóknisty, przypomina ruch wahadła, który nie może dokonywać się bez przerwy. Trzeba ją odnawiać, w miarę jak słabnie, trzeba dodać jej sił, kiedy się wyczerpuje i osłabiać, jeśli przeszkadza jej nadmiar siły i wigoru. I na tym właśnie polega prawdziwa medycyna.

Ciało jest tylko zegarem, którego zegarmistrzem jest nowy sok odżywczy. Kiedy sok przenika do krwi, pierwszą troską przyrody jest wywołanie pewnego rodzaju gorączki, którą chemicy myślący zawsze o tyglach chcieli uważać za fermentację. Ta gorączka powoduje wzmożoną filtrację tchnień, które machinalnie ożywiają mięśnie i serce, tak jak gdyby zostały przywołane z rozkazu woli.

Oto mamy więc przyczyny albo siły życia, które utrzymują w ten sposób przez sto lat ciągły ruch części stałych i płynnych, który jest jednakowo potrzebny jednym i drugim. Kto może jednak przewidzieć, czy części stałe odgrywają większą rolę niż płynne, czy też odwrotnie. Wszystko, co na ten temat wiemy, sprowadza się do przekonania, że działanie tych pierwszych byłoby zniweczone bez pomocy drugich. Płyny przez swój przepływ pobudzają i zachowują elastyczność naczyń, od czego zależy z kolei ich własna cyrkulacja. Dlatego po śmierci naturalna sprężyna każdej z tych substancji jest jeszcze w mniejszym lub większym stopniu silna, ale w zależności od resztek życia, które w sobie zachowuje, zanim ostatecznie nie przestanie działać. Jest więc prawdą, że owa siła mięśni zwierzęcych może zachować się i wzrastać dzięki sile krążenia, ale od niego nie zależy, gdyż nie wymaga nawet całości jakiegoś członka lub narządu, jak to już widzieliśmy.

Wiem dobrze, że nie wszyscy uczeni ten pogląd podzielali, a szczególnie Stahl⁵² go lekceważył. Ten wielki chemik chciał nas przekonać, że dusza jest jedyną przyczyną wszelkich naszych poruszeń. Mówił więc jak fanatyk, a nie jak filozof.

Chcąc obalić hipotezę Stahla, nie trzeba aż tak wielu wysiłków, jakie włożyli w to moi poprzednicy. Wystarczy rzucić okiem na skrzypka. Jakaż giętkość! Jakaż zręczność palców! Ich ruchy są tak szybkie, że prawie nie widać ich płynności i następstw. Proszę więc, albo raczej wzywam zwolenników Stahla, aby mi powiedzieli oni, którzy wszystko tak dobrze wiedzą, na co stać naszą duszę; jak to jest możliwe, żeby wykonywała tak wiele ruchów, które dzieją się od niej daleko i w tak różnych miejscach. To tak jak gdybyśmy wyobrazili sobie flecistę, który mógłby wykonywać świetne kadencje na niezliczonych otworkach, których by nie znał i nie potrafił do nich przyłożyć palców.

Powiedzmy jednak razem z Hecquetem⁵³, że nie wszystkim wolno chodzić do Koryntu. A dlaczego Stahl nie miałby cieszyć się większymi względami jako człowiek, a nie chemik i praktyczny lekarz? Ten szczęśliwy śmiertelnik

⁵² Georg Ernst Stahl (1660–1734), niemiecki chemik, lekarz i filozof. Twórca koncepcji witalistycznie zorientowanego animizmu. Dlatego niechętnie odnosił się do jatrochemii i jatrofizyki. Uznawał duszę za nieświadomy siebie pierwiastek życia i za siłę kierującą procesami fizjologicznymi w ciele.

⁵³ Philippe Hecquet (1661–1737), autor *Novus medicinae conspectus*, Paris 1722. La Mettrie czerpał z jego dzieł opisy stanów patologicznych, zwłaszcza egzemplifikację napadów histerycznych u kobiet. Por. *Lettre sur la convulsionnaire en extase, ou la vaporeuse en rêve*, b.m.w., 1736, gdzie Hecquet wyjaśnia stany ekstatyczne konwulsjonistek świętego Medarda, które „są pijane, ale nie od wina, tylko z powodu nadmiaru soków erotycznych rozgrzewających się w ich wnętrznościach, mącących mózg i przyćmiewających go waporami histerycznymi”, s. 27. Hecquet był bardzo pobożny i miał skłonności do lansowania paradoksalnych koncepcji i metod leczenia. Alain René Lesage ośmieszył go w powieści *Gil Blas* jako doktora Sangrado, który swą działalnością doprowadził do spustoszeń wśród okolicznej ludności większych od epidemii. Aforyzm zaczerpnięty od Hecqueta pochodzi z *Listów* Horacego (I, XVI, w. 36): *Non cuivis homini contigit adire Corinthum*.

musiał otrzymać inną duszę niż pozostali ludzie – duszę pańską, która nie zadowolając się władzą nad mięśniami ruchów dowolnych trzyma bez trudu stery wszystkich ruchów ciała, mogąc je zawieszać, uspokajać lub pobudzać wedle własnej woli! Przy takiej despotycznej metodzie, w ręku której znajdują się niejako uderzenia serca i prawa krążenia krwi, koniec z gorączką, koniec z bólem, koniec ze znużeniem czy też wstydliwą impotencją lub przykrym priapizmem. Dusza chce i oto sprężyny wprawione w ruch napinają się lub odprężają.

Jak mogły zepsuć się tak szybko sprężyny w maszynie stahłowskiej? Kto jest pod opieką takiego lekarza, winien żyć wiecznie.

Zresztą Stahl nie jest jedynym, który odrzucił zasadę oscylacji w ciałach organicznych. Największe nawet umysły nie zwróciły się ku niej chcąc wytłumaczyć pracę serca, erekcję prącia itd. Wystarczy przeczytać choćby *Podstawy medycyny Boerhaave'a*⁵⁴.

Willis i Perrault⁵⁵, umysły nie tak wysokich lotów, ale pilni badacze przyrody (słynny profesor z Leydy znał ich tylko ze słyszenia i czytał ich tylko z drugiej ręki) woleli zakładać istnienie duszy rozlanej powszechnie w ciałach, niż uznać zasadę, o której była mowa.

Według tej hipotezy, którą podzielał Wergiliusz⁵⁶ i wszyscy epikurejczycy, i którą na pierwszy rzut oka potwierdza historia polipów, ruchy pozostające po śmierci osobnika, z którym były związane, pochodzą od *pozostałości duszy*,

⁵⁴ Herman Boerhaave, *Institutiones rei medicae*, Lugduni Batavorum 1705. La Mettrie powołuje się na swój przekład tego dzieła: *Les Institutions de médecine de M. H. Boerhaave*, Paris 1739–1740, t. 1–2.

⁵⁵ Thomas Willis, *Two Discourses concerning the Souls of Brutes*, w: *Dr. Willis's Practice of Physick*, London 1683–1684. Claude Perrault (1613–1688), *Essai de physique, ou recueil de plusieurs traités touchant les choses naturelles*, Paris 1680, „La mécanique des animaux”.

⁵⁶ Wergiliusz, *Eneida*, VI, w. 724–732:

*Principio caelum ac terram camposque liquentis
Lucentemque globum lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

zachowanej jeszcze w częściach, które podlegają kurczeniu, chociaż nie są już pobudzane przez krew i tchnienia animalne.

Wynika stąd, że pisarze, których solidne dzieła przyćmiewają łatwo wszystkie bajki filozoficzne, pomylili się tylko podobnie jak ci, którzy dali materii zdolność myślenia; chcę przez to powiedzieć, że tylko źle wyrazili swą myśl, użyli mętnych terminów, które nic nie znaczą. Czymże jest istotnie owa *resztką duszy*, jeśli nie siłą motoryczną leibnizjan, niewłaściwie tylko tym terminem określaną, której istnienia Perrault słusznie się domyślał. Zob. jego *Traktat o mechanizmie zwierząt*.

Teraz, gdy jasno dowiedziono przeciw zwolennikom Descartes'a, Stahla, Malebranche'a oraz teologom niezasługującym, by ich tu wymieniać, że materia porusza się sama z siebie i to nie tylko kiedy jest zorganizowana, jak na przykład w nienaruszonym sercu, ale wtedy nawet, kiedy jej organizacja zostaje zniszczona; ludzka ciekawość chciałaby wiedzieć, w jaki sposób ciało już przez sam fakt, że zostało obdarzone pierwotnie tchnieniem życia, nabiera zdolności odczuwania, a tą drogą myślenia. Dobry Boże, ileż wysiłków włożyli by rozwiązać to zagadnienie! A ileż to niedorzeczności musiałem cierpliwie wyczytać na ten temat!

Wszystko, czego doświadczenie nas uczy na ten temat, sprowadza się do tego, że dopóki ruch zachowuje się w jednym lub wielu włóknach, choć byłby nawet nieznaczny, to wystarczy je ukłuć, aby obudzić, ożywić ten ruch prawie zastygły, jak to widać było podczas wielu doświadczeń, za pomocą których chciałem podważyć systemy. Jest więc

[Na początku i niebo i ziemię, i wodne obszary, świetlisty Luno krąg i gwiazdę dzienną Tytana przenikał swoim tchnieniem duch wszystko żywiący, wlewał się w żyły świata, poruszał całą tę masę i mieszał się z jej ciałem ogromnym]. *Eneida*, Warszawa 1987, s. 91. Przełożyła Wanda Markowska. Z dalszych rozważań Wergiliusza wynika, że „ożywczy ogień” duszy świata, który został przekazany istotom żywym, został w nich uwięziony, a jego moc została stępiona przez ziemską powłokę. Pogląd ten stanowi reminiscencję neoplatońskiej lub stoickiej koncepcji duszy świata.

pewne, że ruch i czucie pobudzają się wzajemnie w całych ciałach, a nawet w tych, których budowa została naruszona, nie mówiąc już o roślinach, które zdają się przedstawiać te same zjawiska łączenia się czucia i ruchu.

Powiem więcej, iluż wyśmienitych filozofów wykazało, że myśl jest tylko zdolnością odczuwania, i że dusza rozumna jest tylko duszą czującą przystosowaną do tworzenia pojęć i rozumowania. Można tego dowieść na podstawie samego tego faktu, że kiedy zanika czucie, gaśnie również myśl, ja kto się zdarza podczas apopleksji, letargu, katalepsji itd. Ci bowiem, którzy twierdzili, że dusza przestaje myśleć podczas chorób związanych ze śpiączką, chociaż nie przypomina sobie później tego, o czym myślała, upierali się przy rzeczy śmiesznej.

Szaleństwem byłoby tracić czas nad poszukiwaniem mechanizmu tego zjawiska. Natura ruchu jest dla nas tak samo nieznana jak natura materii. Nie ma innego sposobu wytłumaczenia powstawania ruchu w materii, jak wskrzesić razem z autorem *Historii duszy* dawną i niezrozumiałą doktrynę *form substancjalnych*⁵⁷. Nie martwię się więc bardziej nieznamością tego, jak bezwładna i prosta materia staje się aktywna, złożona z organów, niż tym, że nie mogę patrzeć na słońce bez czerwonego szkła. Podobnie szczęśliwą postawę zajmuję wobec innych niezrozumiałych dziwów przyrody czy też wobec powstawania myśli w istocie, która kiedyś przedstawiała się naszym oczom jak garstka błota.

Zadowala mnie jedynie przyznanie, że materia zorganizowana obdarzona jest zasadą motoryczną, która różni ją wyłącznie od materii niezorganizowanej (a czyż temu można zaprzeczyć wobec niewątpliwych obserwacji?), i że u zwierząt wszystko zależy od różnorodności tej organizacji, jak to już wykazałem. To wystarczy, aby odgadnąć zagadkę wszelkiej substancji i człowieka. Widzimy, że jest

⁵⁷ La Mettrie sygnalizuje postawę sceptyczną wobec wyjaśnienia problemu materii i ruchu za pomocą form substancjalnych, którymi zajmował się w *Naturalnej historii duszy*.

tylko jedna substancja we wszechświecie, a najdoskonalszym jej wytworem jest człowiek. Ma się on tak do małpy i zwierząt najbardziej inteligentnych, jak planetarny zegar wahadłowy Huygensa do zegara Juliana Le Roy⁵⁸. Jeśli trzeba było więcej przyrządów, więcej kółek i sprężyn dla zaznaczenia ruchów planet niż do wskazywania i wybijania godzin; jeśli Vaucanson⁵⁹ włożył więcej sztuki w skonstruowanie *Flecisty* niż *Kaczki*, to jeszcze bardziej musiałby się przyłożyć do *Mówiącego* – automatu, którego zbudowanie nie może być uważane za niemożliwe, zwłaszcza gdyby do tego się wziął nowy Prometeusz. Natura musiałaby użyć więcej sztuki i techniki, by stworzyć i utrzymać w ruchu maszynę, która w ciągu całego stulecia mogłaby sygnalizować bicie serca i poruszenia umysłu; jeśli bowiem nie można mierzyć pulsu za pomocą godzin, to jest on jednak barometrem mierzącym ciepło i żywotność, na podstawie której możemy sądzić o naturze duszy. Nie myślę się wcale utrzymując, że ciało ludzkie jest zegarem, ale zegarem ogromnym i zbudowanym z takim kunsztem i zręcznością, że jeżeli kółko służące oznaczeniu sekund zatrzyma się, to kółko minutowe obraca się i posuwa naprzód; podobnie kółko kwadransowe nie przestaje się poruszać i tak samo jest z dalszymi, jeśli nawet pierwsze kółka zatrzymają się na skutek zardzewienia lub jakiegokolwiek innej przyczyny. Podobnie zatkanie paru naczyń w organizmie nie wystarcza, by go zniszczyć albo zatrzymać dźwignię ruchów, która znajduje się w sercu jako głównej części maszyny;

⁵⁸ „Planetarny zegar wahadłowy” albo „automat planetarny” Christiana Huygensa (1629–1695), autora *Horologium oscillatorium* (1673), astronoma, fizyka (twórca undulacyjnej teorii światła), stworzył ruchomy, napędzany wahadłem model systemu słonecznego. Huygens skonstruował również pierwszy wahadłowy zegar codziennego użytku. Julien Leroy (1686–1759), „zegarmistrz królewski”, udoskonalił zegar wahadłowy dzięki wprowadzeniu mechanizmu kompensacyjnego, likwidującego wahania powodowane różnicą temperatur.

⁵⁹ Jacques de Vaucanson (1709–1782). Mechanik, twórca ówczesnych cudów mechaniki w postaci *Flecisty* i *Kaczki*.

przeciwnie, kiedy płyny, których objętość się zmniejsza, mając krótszą drogę do przebycia, przebiegają ją szybciej; unoszone jakby przez nowy prąd przypominają swój bieg w takim samym stopniu, w jakim wzrasta praca serca na skutek oporu, jakie napotyka ono na krańcach naczyń.

Kiedy nerw wzrokowy na skutek ciśnienia nie przepuszcza obrazu przedmiotów, to czyż utrata wzroku miałaby przeszkadzać w posługiwaniu się słuchem, a z kolei utrata tego zmysłu z chwilą zaniku nerwu słuchowego miałaby zakładać utratę wzroku? Czyż nie zdarza się, że ktoś słyszy, choć nie może powiedzieć, że słyszy (chyba że dopiero po ataku choroby), a inny nic nie słyszy, ale ponieważ nie panuje nad nerwami językowymi w mózgu, powtarza machinalnie wszelkie banialuki, jakie mu przychodzą do głowy. Te zjawiska nie są w stanie zaskoczyć naszych świątłych lekarzy. Wiedzą oni, co sądzić o naturze ludzkiej. Przy okazji uwaga: z dwóch lekarzy lepszy i zasługujący na zaufanie jest ten, który jest bardziej biegły w fizyce lub mechanice ciała ludzkiego, a pozostawiając duszę oraz wszelkie niepokoje, jakich owo urojenie przysparza głupcom i ignorantom, zajmuje się poważnie tylko czystą naturalnością.

Pozwólmy więc rzekomemu Charpowi⁶⁰ kpić sobie z filozofów, którzy uważali zwierzęta za maszyny. Jakże odmienny jest mój pogląd na tę sprawę! Sądzę, że Descartes byłby człowiekiem ze wszech miar godnym poważania, gdyby zrodziwszy się w wieku, którego nie musiałby oświecać, poznałby cenę doświadczenia i obserwacji, jak również niebezpieczeństwo ich zapoznania. Niemniej jednak jest słuszne, abym tu dał autentyczne zadośćuczynienie temu wielkiemu człowiekowi w imieniu tych wszystkich marnych dowcipnisiów małpujących Locke'a, którzy zamiast bezczelnie kpić sobie z Descartes'a, lepiej by przyznali, że bez niego pole filozofii, podobnie jak pole wiedzy bez Newtona pozostałoby odłogiem.

⁶⁰ Charp – fikcyjny autor *Naturalnej historii duszy*, za którym La Mettrie ukrył swoje autorstwo.

Prawdą jest, że ten słynny filozof mylił się bardzo i nikt temu nie zaprzeczy. Znał on wszelako naturę zwierzęcia; jako pierwszy dowiódł, że zwierzęta to po prostu maszyny. Otóż, po odkryciu o tak wielkiej doniosłości, które zakłada jego wielką przenikliwość, byłoby czarną niewdzięcznością nie darować mu tych wszystkich błędów. To wielkie wyznanie – w moich oczach – naprawia je wszystkie. Aczkolwiek bowiem pieje z zachwytu nad dwiema substancjami, to widać, że jest to tylko sztuczka, stylistyczny wybieg, aby pozwolić teologom połknąć truciznę ukrytą pod płaszczkiem analogii, która porusza wszystkich, a tylko oni jej nie dostrzegają. Albowiem to ona, ta mocna analogia zmusza wszystkich uczonych i bezstronnych sędziów do wyznania, że owe dumne i nadęte istoty odznaczające się bardziej pychą niż mianem człowieka są w istocie – niezależnie od chęci wzniesienia się wyżej – tylko zwierzętami, maszynami pełzającymi w pozycji pionowej. Posiadają one cudowny instynkt, który dzięki wychowaniu zmienia się w rozum mający siedzibę w mózgu, a w jego braku, to znaczy kiedy go nie ma, albo jest skostniały, przebywa w rdzeniu przedłużonym, a nigdy zaś w mózdzku, bo ten widziałem w stanie poważnie naruszonym, inni* zaś zauważyli, że był stwardniały, chociaż dusza nie przerwała sprawowania swojej funkcji. Być maszyną, czuć, myśleć, umieć odróżniać dobro od zła, błękit od barwy żółtej, słowem urodzić się z inteligencją i z instynktem moralnym, a zarazem być tylko zwierzęciem, to nie są rzeczy sprzeczne, podobnie jak być małpą i papugą, a móc doznawać przyjemności. Albowiem – skoro nadarza się okazja, by to powiedzieć – ktoś mógłby zgadnąć *a priori*, że kropla płynu, który pojawia się w czasie stosunku, pozwala odczuwać rozkosze boskie, z których zrodzi się małe stworzonko, a to przy założeniu pewnych praw będzie mogło pewnego dnia cieszyć się tymi samymi rozkoszami! Sądzę, że myślenie jest w tak małym

* Haller w *Transact. Philosop.* [Albrecht von Haller, *Observatio de scirrho cerebelli*, „Philosophical Transactions” 1744, vol. 43, nr 474, s. 100–101].

stopniu niezgodne z materią zorganizowaną iż wydaje się stanowić jej własność taką, jak elektryczność, zdolność motoryczna, nieprzenikliwość, rozciągłość itd.

Chcecie nowych obserwacji? Oto one, które są nieodparte i dowodzą, że człowiek podobny jest doskonale do zwierząt tak pod względem pochodzenia, jak pod każdym innym, na co wskazały istotnie nasze porównania.

Odwołuję się w tej kwestii do sumienności obserwatorów. Niech nam powiedzą, czy nie jest prawdą, że człowiek w zarodku jest tylko robaczkiem, który staje się człowiekiem tak jak gąsienica motylem. Najpoważniejsi autorzy* pokazali nam, jak zabrać się do obejrzenia tego żyjątka. Wszyscy ciekawscy ujrzeni je, jak Hartsoeker⁶¹, w nasieniu mężczyzny, a nie kobiety. Tylko głupcy mieli przy tym skrupuły. Ponieważ każda kropla spermy zawiera nieskończoną ilość tych robaczków, to z chwilą gdy znajdą się w jajniku, tylko najsprytniejszy i najsilniejszy ma siłę wniknąć, zagnieździć się w jajku kobiety, które dostarcza mu pierwszego pożywienia. To jajo czasami przechwycone w trąbce Fallope'a⁶² przesuwana się kanalikami do macicy, gdzie zakorzenia się jak ziarno zboża w glebie. Aczkolwiek urasta tam przez dziewięć miesięcy do ogromnych rozmiarów, nie różni się niczym od jaj wszystkich samic poza tym, że jego owodnia (*amnion*) nie twardnieje, ale ogromnie się rozciąga, jak to można zauważyć porównując płód w stanie gotowym do wyłonienia się (co miałem możność zaobserwować u kobiety zmarłej na chwilę przed porodem) z innymi embrionami bliskimi wyjścia na świat, zawsze bowiem mamy do czynienia z jajkiem w nasiennej powłoce lub żyjątkiem w jajku, które skrępowane w ruchach szuka machinalnie wyjścia na światło dzienne; aby mu to się udało, zaczyna głową rozrywać błonę i wychodzi podobnie jak kurczę lub

* Boerh. Inst. Med. i tytu innych [Herman Boerhaave, *Institutiones rei medicae*, Lugduni Batavorum 1708, & 651].

⁶¹ Nicolas Hartsoeker (1656–1725), holenderski fizyk i biolog, odkrywca spermatozoidów niezależnie od Leeuwenhoeka.

⁶² Gabriele Falloppio (1523–1562), włoski chirurg i anatom, autor dzieł zebranych w *Opera genuina omnia* (1600–1606).

ptak, ze swojej skorupy. Dorzucę jeszcze informację, której nigdzie nie podano, a mianowicie, że *amnion* nie staje się cieńszy, choć tak bardzo się rozszerza; podobny jest do macicy, której substancja nadyma się nasiakając sokami niezależnie od nabrzmiewania i rozrastania się całej płątaniny naczyń.

Zobaczmy człowieka w owodni i poza nią; zbadajmy za pomocą mikroskopu najmłodsze embriony cztero-, sześć-, ośmio-, piętnastodniowe; potem zobaczymy je gołym okiem. Cóż ujrzymy? Samą tylko głowę, małe okrągłe jajko z dwoma czarnymi punktami oznaczającymi oczy. Wcześniej wszystko jest bezkształtne i dostrzegamy tylko mięsz rdzeniowy, przyszły mózg, w którym kształtują się zaczątki nerwów, czyli zasada czucia oraz serce, które już samo z siebie w tym mięszu ma zdolność bicia. Jest to *punctum saliens* Malpighiego⁶³, który zawdzięcza być może część swojej żywości działaniu nerwów. Następnie widzimy, jak głowa się wydłuża i przechodzi w szyję, która rozszerzając się tworzy klatkę piersiową, do której zeszło już serce i w niej się zdomowilo; potem idzie jama brzuszna oddzielana przeponą. Rozrastanie się płodu daje z jednej strony ramiona, serce, palce, paznokcie, włosy; z drugiej strony daje uda, golenie, stopy itd.; różnica polega jedynie na ich położeniu, które daje oparcie i równowagę ciała. Ileż analogii z rośliną. Tu wierzch naszej głowy pokrywa włosy; tam liście i kwiaty. Wszędzie natura olśniewa nas przepychem; tchnienie aromatyczne, *spiritus rector*⁶⁴ rośliny znajduje się tam, gdzie mamy duszę, taką samą kwintesencję człowieka.

Dopiero dziś zaczynamy odczuwać jednorodność natury i analogii między królestwem zwierząt i roślin, człowiekiem a rośliną. Istnieją być może rośliny i zwierzęta, które

⁶³ Określenie Marcello Malpighiego (1628–1694) *punctum saliens* (punkt pobudzający) odnosi się do załączka serca w zarodku kurczęcia. Por. *Dissertatio de formatione pulli in ovo*, Londini 1673, s. 10.

⁶⁴ *Spiritus rector* (tchnienie kierujące) – określenie stosowane przez Boerhaave'a.

wegetując walczą między sobą jak polipy albo wykonują inne czynności właściwe zwierzętom.

To mniej więcej wszystko, co wiemy o zapłodnieniu. Możliwe, że części przyciągają się, aby się połączyć i zająć takie lub inne miejsce zgodnie ze swą naturą; że w ten sposób tworzą oczy, serce, żołądek i wreszcie całe ciało, jak o tym pisali wybitni uczeni i jest to możliwe. Ponieważ zaś doświadczenie opuszcza nas pośród tych wszystkich subtelności, nie będę snuł przypuszczeń uważając za nieprzeniknioną tajemnicę to, co nie oddziałuje na moje zmysły. Rzadko się zdarza, aby dwa nasiona spotkały się w czasie spółkowania i skłonny jestem sądzić, że nasienie żeńskie nie jest potrzebne dla zapłodnienia.

Jakże jednak wytłumaczyć wspomniane zjawiska bez uznania tej odpowiedniości części, która tak dobrze wyjaśnia przyczynę podobieństwa dzieci czasem do ojca, czasem znów do matki? Z drugiej strony, czy kłopot w wyjaśnianiu jakiegoś faktu winien pomniejszać jego znaczenie? Wydaje mi się, że to mężczyzna gra pierwsze skrzypce, bo zapładnia, niezależnie czy kobieta śpi podczas stosunku, czy też zachowuje się nadzwyczaj lubieżnie. Ułożenie części w zarodku albo w plemniku męskim musiałyby więc występować wedle odwiecznego porządku. Wszystko to jednak wykracza poza zasięg umysłu nawet najwyśmienitszych badaczy. Skoro nie mogą już niczego stwierdzić namacalnie, to nie mogą też niczego powiedzieć o mechanice i formowania się i rozwoju ciał, podobnie jak kret nie może niczego powiedzieć o drodze, jaką może przebiec jeleni.

Jesteśmy prawdziwymi kretami na polu przyrody; przebywamy tylko jedną trasę, a tylko nasza pycha nakreśla granice temu, co jej nie ma. Znajdujemy się w sytuacji zegarka, który powiedziałby tak: (bajkopisarz uczyniłby zeń jakąś poważną osobistość w utworze o błażej treści); „Jak to? Miałżeby mnie zrobić ten głupi rzemieślnik, mnie, co odmierzam czas, co oznaczam tak dokładnie bieg słońca; co powtarzam godziny wskazywane na mojej tarczy! Nie, to jest niemożliwe”.

Podobnie my, niewdzięcznicy, gardzimy wspólną matką wszystkich królestw, jak to mówią chemicy. Wyobrażamy sobie albo zakładamy istnienie przyczyny wyższej nad tę, której wszystko zawdzięczamy, a która rzeczywiście wszystko urządziła w sposób zaiste niepojęty. Nie, materia może mieć w sobie coś podłego tylko dla prostackich oczu, które nie znają jej poprzez najświetniejsze jej twory. Natura nie jest ograniczoną robotnicą. Stwarza miliony ludzi z większą łatwością i przyjemnością niż zegarmistrz sporządzający zegarek najbardziej nawet skomplikowany. Jej potęga jaśnieje zarówno w tworzeniu najbardziej podłego robaczka, jak też najdumniejszego człowieka; królestwo zwierzęce nie kosztuje jej więcej od roślinnego, a największy geniusz nie więcej od kłosa zboża. Sądźmy więc na podstawie tego, co widzimy, o tym co wymyka się ciekawości naszych oczu i dociekliwości naszych badań, a niczego więcej sobie nie wyobrażajmy. Przyglądajmy się czynnościom małpy, bobra, słonia. Jeśli nie mogą być one wykonywane bez inteligencji, to dlaczego mamy jej odmawiać tym zwierzętom? Wy jednak, fanatycy chcecie odmówić im duszy, bo inaczej bylibyście zgubieni; próżno byście twierdzili, że pozbawiając ich duszy nie orzekacie o jej naturze; któż nie zauważy, że są to słowa bez pokrycia; któż nie zauważy, że dusza zwierzęcia winna być śmiertelna lub nieśmiertelna podobnie jak nasza, której los musi podzielać, jakimkolwiek by on był; inaczej byłoby to wpaść na Scyllę unikając Charybdy.

Skruszcie kajdany przesądów; chwycicie za pochodnię doświadczenia, a oddacie naturze cześć, na jaką zasługuje, zamiast tkwiąc w dawnej ciemności orzekać na jej niekorzyść. Otwórzcie tylko oczy i porzućcie wszystko to, czego nie możecie pojąć. Wówczas ujrzycie, że rolnik, którego umysł i oświecenie nie wykracza poza granice jego zagonu, nie różni się istotnie od największego geniusza, jak by tego dowiodła sekcja mózgu Descartes'a i Newtona. Przekonali byście się, że półgłówki lub wariat są zwierzętami w ludzkiej postaci, tak jak inteligentna małpa, to prawie człowiek w postaci zwierzęcej. Skoro zaś wszystko absolutnie zależy

od różnorodnej organizacji, to zwierzę dobrze zbudowane, którego by nauczono astronomii, mogłoby przewidzieć zaćmienie, podobnie jak wyzdrowienie lub śmierć, gdyby zaprawiło umysł i oczy w szkole Hipokratesa lub przy łożu chorych. To dzięki łańcuchowi obserwacji i prawd można powiązać z materią cudowną własność myślenia, chociaż nie dostrzeżemy ogniów, bo istota tej cechy nie jest nam zasadniczo znana.

Nie mówimy, że cała maszyna lub całe zwierzę po śmierci ginie, albo przybiera nową postać, albowiem nic na ten temat nie wiemy. Twierdzić jednak, że maszyna nieśmiertelna jest tylko urojeniem albo bytem abstrakcyjnym, byłoby tym samym, co rozumować jeszcze bardziej absurdalnie niż gąsienice, które patrząc na zrzucone skóry swych towarzyszek opłakiwałyby los swego gatunku skazanego na zagładę. Dusza tych owadów (bo każda istota żywa ją posiada) jest zbyt ograniczona, by zrozumieć metamorfozy natury. Żadna z gąsienic, nawet najbardziej bystra, nie mogłaby przewidzieć, że stanie się motylem. Podobnie jest z nami. Czy wiemy coś więcej o naszym pochodzeniu i przeznaczeniu? Pogódźmy się więc z naszą niewiedzą, której przewyciężyć nie możemy, bo od tego zależy nasze szczęście.

Kto tak będzie myślał, będzie mądry, sprawiedliwy, spokojny o swój los. Będzie czekał na śmierć nie bojąc się jej ani jej nie pragnąc; kochając życie z trudem przyjdzie nam pojąć, że wstręt może zawładnąć ludzkim sercem w świecie pełnym rozkoszy. Człowiek przepelniony wdzięcznością, przywiązaniem i czułością w zależności od otrzymanych od natury uczuć i dobrodziejstw, będzie szczęśliwy, że ją odczuwa, a uczestnicząc w uroczym widowisku wszechświata nie będzie nigdy w stanie jej tępić zarówno w sobie, jak i w innych. Cóż mówię! Przepelniony ludzkością, będzie ją kochał nawet u swoich wrogów. Oto jak będzie się odnosił do innych: będzie ubolewał nad postępowaniem występnych, ale nie będzie nienawidził; dla niego będą to tylko ludzie zdeformowani. Wybaczając błędy w budowie ciała i umysłu, będzie jednak podziwiał ich piękne strony

i cnoty. Wybrańcy natury będą w jego oczach zasługiwali na większe względy niż ci, dla których stała się macochą. Dary naturalne, będące źródłem późniejszych zdobyczy, zyskają w ustach i sercu materialisty wyrazy hołdu, odmawianego im niesłusznie przez innych. Mimo pomruków własnej próżności materialista przekonany, że jest tylko maszyną albo zwierzęciem, nie będzie źle traktował bliźnich; wie aż nazbyt dobrze, jaka jest natura tych uczynków, których nieludzkość jest proporcjonalna do stopnia zbliżania się do zwierząt, o czym już była mowa. Słowem pragnie, idąc za prawem naturalnym nadanym wszystkim istotom żywym, nie czynić tego, czego by nie chciał, aby jemu czyniono.

Podsumujmy więc śmiało, że człowiek jest maszyną i że w całym wszechświecie istnieje tylko jedna substancja różnie zmodyfikowana. Nie jest to hipoteza skonstruowana za pomocą pytań i domysłów; nie jest to dzieło przesądu ani też jedynie wytwór naszego rozumu; wzgardziłbym tak niepewnym przewodnikiem, gdyby moje zmysły niosąc kaganek światła nie zachęcały mnie do kroczenia oświetloną drogą. Doświadczenie przemówiło na rzecz rozumu i tak oto połączyłem jedno z drugim.

Można było jednak zauważyć, że pozwoliłem sobie na rozumowanie zbyt ściśle i zbyt bezpośrednio dopiero na podstawie licznych obserwacji fizycznych, których żaden z uczonych nie podał w wątpliwość; i tylko ich uznaję za sędziów w sprawie wyciągniętych przeze mnie wniosków. Nie przyznaję tych uprawnień ludziom przesądnym, nie będącym ani automatami, ani ludźmi zorientowanymi w sprawach jedynej filozofii ciała ludzkiego. Cóż mogłyby dokazać przeciwko tak krzepkiemu i potężnemu dębowi owe słabe trzciny teologii, metafizyki i filozofii szkolnej? Ich broń jest dziecinna, podobna do floretów w naszych szkołach szermierczych; daje przyjemność w ćwiczeniu, ale nie może nawet drasnąć przeciwnika. Czyż muszę dodać, że mówię o ideach czczych i pospolitych, o oklepanych i żalonych rozumowaniach, jakie uprawia się na temat rzekomej niezgodności dwóch substancji, które stykają się

ze sobą i wzajemnie w ruch się wprawiają? Idee te będą istniały, dopóki pozostanie na ziemi chociaż cień przesądu i zabobonu. Oto mój system, albo raczej – jeśli się nie mylę – prawda. Jest ona krótka i prosta. A teraz niech zaprzeczy mi, kto tylko zechce!

*List do mojego umysłu
albo
Anonim wyszydzony¹*

Zaprawdę powiadam ci mój umyśle, szkoda, że masz tyle wad, bo powiadają mi, że nie jesteś głupi; szkoda, że uprawiasz ten lekki styl, który w najmniej powierzchownym z twych dzieł dochodzi do swego szczytu; o ile bowiem jest przyjemny, o tyle czyni umysł mało konsekwentny. Stąd bierze się to, że rozumiesz tak źle: bogaty jesteś w wyobraźnię, ale biedny w pomyślunek; nie wątpię, że pewnego dnia pokażę ci, w którym miejscu twych pism jego obecność jest pożądana. Jesteś zbyt żywy, mój przyjacielu; myślisz tak jak piszesz, to znaczy zbyt szybko. Na skutek jakiegżeto fatalnej sympatii twoje myśli biegną tak jak twoje palce! Co gorsza, ta fantazjująca część ciała absorbuje wszystkie inne, tak jak gdyby wciągał je jakiś wir. Masz swoje racje, jak to widać, aby ulokować duszę w tej jednej części ciała, ponieważ innych ci brak. Rozwiązujesz jednak problem jako filozof. Powiedzmy, żeś w każdym razie marny filozof; i niech żyje Pan Bóg! Jakże potraktowałby cię

¹ List ten stanowi odpowiedź na krytykę *Człowieka maszyny* w rzekomo anonimowej broszurze *Lettre d'un anonyme pour servir de critique ou de réfutation du livre intitulé L'homme machine*. W rzeczywistości był to artykuł opublikowany najpierw po niemiecku przez Samuela Christiana Gollmanna w „Göttinger Zeitungen für gelehrte Sachen”, maj 1748, a następnie przełożony na język francuski i opublikowany w następnym roku w tymże czasopiśmie. W 1749 roku La Mettrie opublikował *Epître à mon esprit ou l'Anonyme persiflé*, b.m.i d.w.

Descartes, gdyby zmartwychwstał; co by powiedział o tobie i tej hojnej protekcji, jakiej zdawałeś mu się udzielać. Przeglądasz się w swoich dziełach jak czuły ojciec w dobrze wychowanym potomku. Oddaj sobie sprawiedliwość: jesteś tylko postrzelonym umysłem, w którym wszystko podlega zwapnieniu, a nic nie dojrzewa; żadnych systematycznych idei, żadnych głębokich myśli; można rzec, że nie chodzisz, ale skaczesz. Można jeszcze cię porównać do ziemi, która wytwarza płody przedwczesne albo niedojrzałe. Wreszcie są tacy, którzy z tej racji, którą podał Boileau, mówią, że jesteś głupcem, ale na szczęście dla społeczeństwa – głupcem nieszkodliwym; jesteś wesółkiem, który upierając się przy tej postawie, stworzył sobie armię wrogów złożoną jak w zgromadzeniu stanów generalnych ze szlachty, stanu trzeciego i duchowieństwa. Dlaczego? Dobre pytanie! Ze względu na zniesławienie króla, jeśli królem kiedykolwiek był. Chodzi o rozum. Czy można zrobić tak zły użytek z rozumu? Czyż wszystkie środki stosowane jedynie po to, by wykrecać się tyłem do fortuny, nie są nadużyciem umysłu? Dlaczego na przykład napisałeś, jeśli mam wymienić jedno z twoich szaleństw, *Człowieka maszynę*? Powiedz nam w sekrecie, czy to ze względu na próżność, by wydrukować to, co rozsądni ludzie i ci wszyscy, którzy widzą bieg spraw tego świata, mówią sobie na ucho? Trzeba ci jednak wybaczyć, bo niezależnie od motywów zostałeś zmuszony by je znaleźć i nimi się kierować. „Cóż możesz jednak uczynić, jeśli twoja maszyna została zmuszona do myślenia w taki a nie inny sposób, a zrzuca się na nią odpowiedzialność za to, że inne maszyny jej przyklaskują i uznają za bardzo pomysłową hipotezę, która nie jest zgodna z pospolitym rozsądkiem?”

Jak widzisz, pozwalałam sobie wspaniałomyślnie znaleźć w twoim materializmie „materiał do wytłumaczenia twojego niezwyklego zachowania. Niemniej wolno (jeśli pozwolisz), wolno partii przeciwnej wyrażać życzenia, aby maszyny, które myślą tak lekkomyślnie i na opak, były machinalnie nastawione tak, by tały w sobie swe piękne myśli i cieszyły się nimi w odosobnieniu, nie zdradzając chętki do dog-

matyzowania wobec innych; albo też jeśli ci je podchwycą i spróbują wynieść je ponad horyzont, to obyśmy mieli wkrótce satysfakcję ujrzeć je pogrążane w ich przyziemnej sferze”.

Udajesz, że masz tęgi umysł, ale w rzeczywistości jest to umysł słaby i łatwy do pokonania. Czy wiesz, jak niewiele rzeczy potrzeba, aby cię wprawić w zakłopotanie? Jedna para *pierwszych* i najprostszych reguł logiki, nie mówię już o tej godnej podziwu i kuszącej *Logice prawdopodobieństwa*², ale o logice pierwszego lepszego pedanta z Uniwersytetu, pod warunkiem jednak, że dorzucę dla wzmocnienia „definicję jasną i wyraźną tego, co jest jakością, co jest ilością i co rozumie się przez substancję”.

Nie wiem, czy lepiej rozumiesz ten żargon niż poprzedni, albowiem ja, który ci go prezentuję, nie widzę nic poza galimatiasem albo stylem dwuznacznym. Wszystko co wiem, to tylko tyle, że za pomocą podobnej gadaniny tylko od ciebie zależy, aby być tak ortodoksyjnym jak głupiec albo być człowiekiem bezimiennym.

Nie masz – jak powiadasz – żadnej idei substancji. Co za ignorant! I to ignorant tym bardziej żaloszny, że zarozumiały. Jestem pewien, że piszesz swoje dzieła bez jakiegokolwiek pomocy; że ośmielasz się drukować to, co ci się wydaje racjonalne albo oczywiste. To wielkie nieszczęście postępować w ten sposób. Jeśli raczysz zniżyć się aż do zasięgnięcia rady innych, a zwłaszcza teologów, bo to są wielcy filozofowie, będziesz miał *pojęcie jasne* tego, co nazywamy *substancją*, a wówczas porzucisz wiele błędów, w których tkwisz.

Dajesz wszystkiemu nazwę imponującą, która imponuje tylko pospółstwu, a mianowicie wolność filozoficzną. A ja

² Jean Samuel Formey (1717–1797) *La logique des vraisemblances*. Formey zapoznał się z logiką prawdopodobieństwa Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Jej zasady wyłożył Leibniz m.in. w napisanych w 1704 roku, a wydanych pośmiertnie *Nouveaux essais sur l'entendement humain* Amsterdam 1765. Por. przekład polski Izydory Dąmbskiej: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 2, rozdz. XI: *O prawdopodobieństwie*, s. 307–310.

ci powiem, że to jest umysłowy libertynizm. Nie opowiadać się w sposób zaangażowany po czyjejs stronie, to pozbawić się łaski, której dewot nie może wam z czystym sumieniem uczynić.

Chodzi naprawdę o wolność, kiedy ośmielamy się podważyć węgielny kamień religii! Ta zaś chce absolutnie (taka jest jej mania), żeby człowiek był wolny, ale tak wolny jak piękna kobieta, która nas ujarzmiła na wszystkich frontach za wyjątkiem jej samej.

Jak to! Nie wierzysz w to wszystko, co ci śpiewa twój proboszcz? *Uzurpujesz* więc sobie *imię* filozofa bez *widzialnego* skutku. Zamiast ślizgać się, jak to robisz, po powierzchni filozofii, trzeba ją drażyć, pogłębiać; wówczas natura będzie ci lepiej znana, a przez nią jej twórca; natura zamiast odwracać się od religii, prowadzi do niej koniecznie i bezpośrednio. Kto to powiedział? Bacon, Locke, a może kto inny? Zostawcie tych małych geniuszy, którzy redukują jasno tak wiele rzekomych dowodów do ich słusznej wartości, to znaczy do „0” i wierzcie na słowo honoru autorom o tak wielkim autorytecie, pisarzom tak *głębokim* jak Anglicy.

Przyłóżcie się więc bardziej poważnie do studiowania przyrody; wówczas można będzie mieć nadzieję, że być może pewnego dnia staniecie się mniej pyszni i mniej ciemni wyrzekając się wreszcie systemu, który każe drzeć przesądom. Cóż mówię! W dniu, kiedy ten system się pojawił, arcyświęta teologia zadrżała od podstaw, a szerokie i płaskie kapelusze bardziej niż wszyscy Skaramusze i Pantaloni³, których lud poważa, zostały zaatakowane bardziej niż kiedykolwiek.

Oto recepta, która oszczędzi wam wiele bezsensownych nocy i prac, a jest ona krótka.

Weźcie kartkę miękkiego papieru, równie przyjemnego, jak pożytecznego dla potrzeb znawców, a przed jego użyciem czytajcie, bo to cały sekret nie filozofii, ale Kościoła: „Materia organiczna jest zawsze materią, a w konsekwencji nie może wytworzyć myśli”. Rzadka to i cudowna konklu-

³ Postaci z komedii del l'arte.

zja! Ty, mój umyśle, jesteś zbyt *lekkomyślny*, by odczuć ich słuszność i solidność i *by snuć rozważania tak głębokie!*

Ach, mój przyjacielu, niezależnie czy widzisz oryginałów, czy też czytasz ich najbardziej chłodne i ponure pisma, to spowodujesz, że będę tym bardziej śmiały się w nos ludziom, im bardziej są ponurzy! O, ty, z kim raczej poszedłbym nawet do Bastylii, niż pozwoliłbym, aby jakiś teolog wymienił z pochwałą moje imię; o, słodki uroku mego życia i cała moja ostoja, jakże mi przykro, że widzę u ciebie zamiast głowy jakąś rozpaloną retortę, gdzie rtęć i sole, z których się składasz, nie mogą się zespolić. Prawdę mówiąc, owe ukłucia, krytyki i satyry tych, którzy zaszczytili cię swą pobożną nienawiścią, nie są całkowicie tak banalne; są one – nigdy nie będzie zbyt – o *wiele za lekkie*, a nawet zbyt lotne. Próżno się starasz, bo wszyscy ludzie ciężcy uznali cię najpierw za *autora lekkiego*; ty nie będziesz – rzekli – uchodził za dobrego myśliciela, bo nie jesteś ani poważny, ani, ośmielę się rzec, wystarczająco głupi. Dowiodę ci, że tylko jeden raz dałeś spokój owej lekkości, a to wówczas, kiedy pokazałeś tę trudną do wykazania dokładność, jaką zauważono w uderzającym porównaniu, które przeprowadziłeś między człowiekiem i zwierzęciem. Wiadomo o tym, że dwa gatunki tego samego królestwa doskonałe są do siebie podobne, jeśli oczywiście nie zechce się powiedzieć, że pysk niedźwiedzia nie jest całkowicie taki jak twarz pięknej kobiety; jest zaś sprawą oczywistą, że inteligencja tego pierwszego różni się tylko kilkoma stopniami (niezależnie jak byłąby ona znaczna) od inteligencji tej drugiej. Są to *konkluzje poczynione na siłę*, ale pozwól, że ci to wytknę mój umyśle, iż są to konkluzje, które tak jasno i tak lakonicznie wydedukowałeś z analogii budowy i funkcji zwierzęcych! Trzeba by stać się również przebiegłym, jak twój rodak, to znaczy pozwolić wyciągnąć innym tak niebezpieczne konsekwencje. Descartes – bo do niego piję – wykazał się najbardziej roztropną zręcznością; ty zaś nie idziesz w jego ślady i muszę cię złać jako skończonego trzpiota. Ów wielki filozof powiedział, że zwierzę jest zbudowane tak, a człowiek inaczej. Pokazał dwa osobne obrazy,

ale nie powiedział: spójrzcie, jak bardzo są do siebie podobne. Przeciwnie, doskonale obszedł się bez duszy u zwierząt, aby wyjawic ich ruchy, odczucia i możliwości ich rozsądku, ale nie obszedł się bez niej u człowieka; chciał okazać się człowiekiem ortodoksyjnym w oczach ludzi i filozofem w oczach filozofów. Wiem, że ta dusza nowego wyrobu, różna od duszy zmysłowej, jest bezużyteczną przystawką, przystawką parady i pychy, której natura nie przyprawiła; jest to pokarm nijaki, którym zdrowe umysły się nie nasycą; jest to święty romans w historii naturalnej człowieka; jest to wreszcie proch, którym można sypnąć w oczy naszych antagonistów. Mała waga, jaką przywiązujesz do proszków świadczy, że nie jesteś dobrym lekarzem.

Cóż jednak mówię! Ani ty, ani ja nie rozumiemy, być może, Descartes'a; i to kapłani świętej ewangelii powinni nam go wyjaśnić; wszystko zostało im objawione, aż do działania sprężyn ludzkiej maszyny. *Risum teneatis amici*⁴.

Odnosnie do maszyny, to powiem ci, że nie masz o niej najmniejszego pojęcia. Czy widziałeś maszynę Vaucanson⁵ i maszynę jego rywali? Tak, no i cóż! Wyobraź sobie, że człowiek mówi i gra na flecie jak papuga i flecista! Myślisz, że można podnieść, naciągnąć albo dowolnie poluzować *duszę nieśmiertelną*, jak struny skrzypiec? Mógłbyś nawet mieć pokusę, aby wierzyć, że można skonstruować maszynę mówiącą; sądzisz, że to, co stworzyła sztuka, może dać pojęcie o tym, co mogłaby stworzyć. Jesteś w błędzie przyjacielu; można *mówić bez języka*, ale nie bez duszy. Chcąc skonstruować maszynę zdolną do mówienia i myślenia, trzeba by więc czatować na duszę, kiedy (nie wiem, w jakim czasie i nie wiem jak) sytuje się ona *incognito* w naszych żyłach; w tym właśnie momencie trzeba by chwycić ją w locie jak ptaka i wprowadzić jakąś drogą do maszyny, o którą chodzi; czyż bowiem nie tak się rzeczy przedstawiają w człowieku według uczonych teologii?

⁴ Powstrzymacie śmiech, przyjaciele? (z Horacego, *Ars poetica*, w. 5).

⁵ Jacques Vaucanson (1709–1782). Jego „maszyny” to *Flecista* i *Kaczka*.

Tak, uczony, mój umyśle. Próżno starasz się mówić, że ustanawiając dwie substancje w człowieku, a jedną w zwierzęciu, popadają oni w prawdziwą pułapkę; że *na-tną się na Scyllę chcąc uniknąć Charybdy*. Gdyby nie byli tak oświeceni, jak o tym mówiłem, i gdyby ich badania nie były silnie związane z filozofią, to czyż oni, tak skromni, śmieliby uczynić się sędziami filozofów?

Boję się jednak, że zostanę oskarżony o ich wyszydzenie, jak ty to czynisz. Czyż można doprawdy w sposób tak zabawny okazywać brak respektu dla tych ważnych osób? Oto jakie jest niebezpieczeństwo przebywania w złym towarzystwie: nie gub mnie mój umyśle. Czyż wiesz, że ci panowie są bardzo dobrymi chrześcijanami, ale też i groźnymi wrogami, dla których wszystko jest jednakie, zarówno fałsz, jak i prawda? Chcesz dowodów? Sądzą, że idąc śladami owego tak geometrycznie ciemnego głupca⁶, zbudowałeś, mój panie umyśle, labirynt ateizmu, który jest nader pokrętny, ciemny, w którym są tysiące zakątków i ani jednego wyjścia. Jeśli tak jest rzeczywiście i jeśli twoje pisma są nowym labiryntem, w którym nic rozumu nigdy nie służy za przewodnika, słowem, jeśli jesteś zwolennikiem systemu Spinozy, zasługujesz niewątpliwie na imię, które ci nadają, *godnej pożałowania i mętnej postaci*: jednak jak współczesny Spinoza (zakładając, że dowiedzie ci się, w co osobiście nie wierzę, że nim jesteś), jesteś tak głęboki, jak poprzednik jest powierzchowny, tak jasny, tak świetlisty, tak systematyczny, jak poprzednik jest pogrążony w ciemnościach, nawet przy nowych ideach, które podobało mu się powiązać ze słowami, jakimi się posłużył: jeśli wreszcie idąc inną zupełnie drogą zostałeś zmuszony wywiesić te same sztandary, to jakąż nazwę nadasz z kolei tak płaskiej gadaninie twego rzekomego antagonisty? Mówi się jeszcze więcej: musiałeś zwracając się do niego uznać się szczerze za spinozystę. Powiesz, że to kalumnie; tym gorzej, mój drogi, bo nikt mi nie uwierzy; święte usta oczyszczają imposturę, tak jak Sokrates miejsca, w których przebywał.

⁶ Aluzja do Spinozy przedstawianego w opinii teologów.

Przechodzę, mój umyśle, tak szybko jak mój anonimowy antagonist, do *zbawiennych konkluzji twego dzieła*. Jestem tak jak on zły, że odrobina dobrego ziarna pszenicy została pomieszana z tak wielką ilością kakaolu. Trudno powiedzieć, co należy wybierać, czy szczęście obywateli czerpane z nieczystego źródła materializmu czy też ich nieszczęście wypływające ze źródła tak *jasnego*, jakim jest spirytualizm? Ktoś inny na twoim miejscu powiedziałby z uniesieniem: „Ach, jeśli błądzisz, mój umyśle, czyniąc mnie szczęśliwym i uszczęśliwiając innych, to obys mógł błądzić zawsze; zbłądzenie będzie wówczas tylko nazwą błądą i fałszywą. Ktoś inny powiedziałby ci, że ludzie biorą za miłość ładu, za cnotę i rozum to, co jest nieładem, występkiem i szaleństwem. Wykrzyknąłby może, że te drogi, które zdobi się fałszywym mianem gorliwości i pobożności, nie wydadzą się nigdy takie, jakimi są, a są drogami skandalu, hańby i głupoty. Czy nigdy nie będą zdemaskowani świętoszkowie, którzy tak dobrze odkrywają swoją rolę w teatrze, gdzie pod maską religii modlą się do jednego boga, jakim jest miłość własna? Jeśli o mnie chodzi, to myślę inaczej, a znasz tego przyczynę? Nigdy byś jej nie odgadł; uchodzę bowiem za wizjonera, fanatyka, człowieka nawiedzonego. Dlaczego nie jesteś nim choć troszkę, mój drogi umyśle? Zamiast odpowiadać na głupie krytyki, wysypane z *Woru*, ignorancji i przesądów – odpowiadać człowiekowi, który widział całego *Człowieka maszynę*, tylko nie wiem już w jakiej książce niemieckiej; wreszcie zamiast tracić reputację zwracając się do umysłów ludu potwornie pobożnego, dasz nam pewnego dnia piękny i wzniosły traktat o nieśmiertelności duszy, co byłoby jedynym środkiem, aby przywrócić sobie łaski Sanktuarium. Czy posługując się algebrą przy obalaniu tak wielu urojeń nie mógłbyś dowieść iluzoryczności jeszcze tego ostatniego? Wierzę, że ojciec Tournemine⁷ dał rozwiązanie tego samego problemu za pomocą geometrii. Zapoznajesz – jak powiadasz – to,

⁷ René Joseph Tournemine (1661–1739), francuski teolog i erudyta.

co wie nawet tylu ograniczonych ludzi, więc będziesz miał przyjemność o tym się dowiedzieć. Gdybyś o tym już wiedział, to zostałaby ci, jak Pascalowi, tylko przyjemność pogardzania. Żegnaj mój umyśle, bądź jeśli to możliwe, mniej poważny; wiedz, że dobry żart jest kamieniem probierczym najbardziej wysubtelniejszego rozumu. Życzę ci zresztą, jak również anonimowi, dobrego nowego roku, po którym prawdopodobnie nastąpi wiele innych, umilanych podobnymi, jak ta, kpinami.

Rozprawa wstępna

Stawiam sobie za cel dowiedzenie, że chociaż filozofia – jak pospolicie się sądzi – jest sprzeczna z moralnością i religią, to nie tylko nie może zniszczyć tych dwóch więzi społecznych, ale może jedynie je coraz bardziej zacieśniać i umacniać. Tak ważna na ten temat rozprawa, jeśli zostanie dobrze napisana, będzie więcej warta – moim zdaniem – od jednej z tych pospolitych przedmów, gdzie autor klęcząc pokornie na kolanach przed publicznością jednocześnie schlebia sobie ze swoją pospolitą skromnością; sądzę też, że nie zostanie osądzona jako nie na miejscu, jeśli poprzedzi dzieła mające charakter tych, które ośmielam się przedrukować¹, mimo wszelkich krzyków nienawiści* zasługujących jedynie na jak najdalej idącą pogardę.

Otwórzcie oczy, a zobaczycie wystawione ze wszystkich stron tytuły:

„Dowody istnienia Boga oparte na cudach natury”²,
„Dowody nieśmiertelności duszy dowiedzione przez geome-

¹ *Rozprawa wstępna (Discours préliminaire)* poprzedza przedruk zebranych dzieł przez La Mettriego: *Oeuvres philosophiques*, Berlin 1751.

* *Odium theologicum*.

² Bernard Nieuwentijd (Nieuwentyt). *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Paris 1725 (1 wyd. holenderskie 1715).

trię i algebrę”. „Religia dowiedziona przez fakty”³. „Teologia fizyczna”⁴.

I tych wiele innych, podobnych im książek. Czytajcie je bez żadnego innego przygotowania, a przekonacie się, że filozofia w swej istocie sprzyja religii i moralności, i że na koniec badanie natury jest najkrótszą drogą dotarcia zarówno do wielbienia jej godnego Twórcy, jak i zrozumienia prawd moralnych i objawionych. Oddajcie się następnie tego rodzaju studiom nie obejmując nawet tego całego rozległego obszaru badań w dziedzinie fizyki, botaniki, chemii, historii naturalnej, anatomii i nie zadając sobie trudu studiowania najlepszych dzieł filozoficznych wszystkich wieków; stańcie się tylko lekarzami, a z pewnością staniecie się podobnymi do innych. Rozpoznacie próżność naszych polemistów bądź przez to, że zechcą zachować świątynie, bądź przez to, że będą wykrzykiwali z euforią w swoich dziełach o cudach natury; śledząc zaś krok po kroku człowieka w tym, co otrzymał od swoich ojców w różnych okresach życia, pod postacią namiętności, chorób, swojej kompleksji porównywalnej do budowy zwierząt, przyznacie, że jedynie wiara nas prowadzi do uznania Istoty Najwyższej; i że człowiek zbudowany podobnie do innych zwierząt, choć ma kilka stopni inteligencji więcej, to podporządkowany jest tym samym prawom i musi podlegać wspólnemu z nimi losowi. Tak więc zejście z kaleniccy owej nieśmiertelnej chwały, ze szczytu tej pięknej maszyny teologicznej, jak z operowej *Glorii*, na ten fizyczny parter, gdzie widząc wszędzie wokół was tylko wieczną materię, jak również jej formy następujące po sobie, nieustannie ginące, doznacie zakłopotania i przyznacie, że wszystkie ciała ożywione oczekują kompletnej destrukcji. Wreszcie po doskonałym wykorzenieniu przez filozofię tego pnia sy-

³ Claude François Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris 1740 (1 wyd. 1722).

⁴ William Derham, *Théologie physique ou démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, tirée des oeuvres de la création*, Rotterdam 1726 (1 wyd. angielskie 1713).

stemu obyczajów, wszystkie wysiłki zmierzające do pogodzenia filozofii z moralnością i teologii z rozumem wydadzą się wam blahe i pozbawione mocy.

Oto jaki jest mój pierwszy punkt widzenia i plan niniejszej rozprawy; pozwolę więc sobie przystąpić do poruszenia i rozwinięcia wszystkich tych idei ogólnych i jeszcze bliżej nieokreślonych.

Filozofia, badaniu której wszystko podlega, sama podległa jest naturze, tak jak córka matce. Ma ona ten związek z prawdziwą medycyną, że czyni sobie zaszczyt z owej zależności, że nie zna zależności innej i nie słucha innych głosów. Wszystko co nie jest czerpane z łona natury, wszystko co nie jest zjawiskiem, przyczyną, skutkiem, słowem nauką o rzeczach, nie dotyczy wcale filozofii i pochodzi ze źródła, które jest jej obce.

Oto jaka jest moralność; jest to arbitralny owoc polityki, która może słusznie żądać zwrotu tego, co jej niesłusznie i uzurpatorsko odebrano. Zobaczymy dalej, dlaczego zasłużyła sobie na włączenie w zakres części filozofii, do której – rzecz to oczywista – właściwie nie należy.

Ludzie podejmując plan życia we wspólnocie zostali zmuszeni do stworzenia systemu obyczajów politycznych, aby zapewnić sobie bezpieczne ze sobą kontakty. Ponieważ zaś są to zwierzęta niepokorne, trudne do ujarznienia i spontanicznie zdążające do szczęścia *per fas et nefas*⁵, to ci, którzy zostali uznani za godnych, aby stanąć na czele innych, wezwali roztropnie religię na pomoc regułom i prawom zbyt chłodnym i wyrozumowanym, by wziąć w ręce władzę absolutną nad nieokiełznaną wyobraźnią ludu burzliwego i frywolnego. Pojawiła się ona z oczyma zasłoniętymi świętą opaską. Wkrótce też została otoczona całym tym tłumem, który słucha z rozdziawioną gębą i z miną zdumioną, opowieści o cudach zdolnych go utrzymać w ryzach. O, cudzie! Cudzie tym większy, im mniej rozumiany.

Do podwójnego hamulca moralności i religii dorzuciono roztropnie wędzidło tortur. Dobrze, a przede wszystkim

⁵ Godziwymi i niegodziwymi środkami.

wielkie czyny zaczęto nagradzać, a złe karać; złowróźbny przykład winowajców powstrzymywał tych, którzy mieli się nimi stać. Bez szubienic zbiorowych i pojedynczych, bez łamania kołem, szafotów, bez tych podłych ludzi, wyrzutków całej natury, którzy za pieniądze udusiliby wszechświat, mimo funkcjonowania tych wszystkich wspaniałych machin, najsłabszy nie byłby chroniony przez najsilniejszego.

Ponieważ moralność bierze swój początek od polityki, podobnie jak prawa i kaci, to wynika stąd, że nie jest ona dziełem natury, ani też w konsekwencji filozofii czy też rozumu, jako że te terminy są synonimiczne.

Dlatego też nie jest zaskakujące, że filozofia nie prowadzi do moralności, aby się z nią połączyć, aby przejść na jej stronę i poprzeć ją swoimi własnymi siłami. Nie trzeba jednak z tego powodu sądzić, aby nas tam prowadziła jak do nieprzyjaciela, którego należy wytępić; jeśli kroczy ku niej z pochodnią w ręku, to po to tylko, by ją w jakiś sposób uznać i osądzić z zimną krwią istotną różnicę ich interesów.

Tak jak rzeczy konkretne są różne od obyczajów, uczucie od praw, a prawda od wszelkich arbitralnych konwencji, tak samo filozofia jest różna od moralności, albo też, jeśli chcemy, moralność natury (bo ta ma swoją moralność) różni się od tej, którą godna podziwu sztuka mądrze wymyśliła. Jeśli ta druga zdaje się być przesiąknięta respektem dla niebieskiego źródła, z którego się wywodzi (z religii), to ta pierwsza ma nie mniej głęboki respekt dla prawdy albo dla tego, co jest nawet jej zwykłym pozorem, czy też nie mniejsze przywiązanie do swych upodobań, przyjemności i na ogół do rozkoszy. Religia jest busolą jednej moralności; dla drugiej busolą jest przyjemność oparta na uczuciu i prawda oparta na myśleniu.

Słuchajcie pierwszej, a to nakaże wam bezwarunkowo zwyciężać samego siebie decydując bez wahania, że nic nie jest łatwiejsze od przyjęcia zasady: „żeby być szczęśliwym, wystarczy tylko tego chcieć”. Dajcie posłuch drugiej, a ta was zachęci do słuchania waszych skłonności, waszych

umiłowań i wszystkiego, co wam się podoba; albo też raczej tego wszystkiego, co już dawno was pociągało. O, jakże przyjemność, do której nas ona skłania, pozwala nam odczuwać bez tak wielu zbędnych rozumowań, że tylko przez nią możemy być szczęśliwi!

Tutaj wystarczy, że pozwolimy oddać się słodko przyjemnym impulsom natury; tam zaś trzeba się usztywnić, buntować się przeciwko niej. Tu wystarczy być w zgodzie z samym sobą, być kim się jest i w pewnej mierze ze sobą się utożsamiać; tam zaś trzeba mimo własnej woli upodobnić się do innych, żyć i prawie myśleć jak inni. Cóż za komedia!

Filozof zajmuje się tym, co wydaje mu się prawdziwe albo fałszywe abstrahując od wszelkich konsekwencji; ustawodawca troszczy się mało o prawdę, bojąc się nawet być może (z braku – jak to zobaczymy – filozofii), aby nie promieniowała, nie zajmowała się tym co słuszne i niesłuszne, dobrem i złem moralnym. Z jednej strony, wszystko co zdaje mieścić się w naturze, zwane jest prawdą; miano fałszu nadajemy zaś temu, co nią nie jest, wszystkim, czemu przeczy obserwacja i doświadczenie; z drugiej strony wszystko, co sprzyja społeczeństwu ozdabiane jest przymiotem sprawiedliwego, słusznego itd., wszystko zaś co godzi w jego interesy piętnowane jest mianem niesprawiedliwego; słowem moralność prowadzi do słuszności, sprawiedliwości, a filozofia, jako że tak różne są ich przedmioty, do prawdy. Moralność natury albo filozofii jest więc tak różna od moralności religii i polityki, matki jednej i drugiej, jak natura i sztuka są diametralnie przeciwstawne odwracając się do siebie plecami. Czy należy wyciągnąć stąd wniosek inny niż ten, że filozofia jest absolutnie nie do pogodzenia z moralnością, religią i polityką, tryumfującymi w społeczeństwie rywalkami, haniebnie zaś poniżanymi w ciszy gabinetu i w świetle rozumu: poniżanymi głównie przez same próżne wysiłki, które tylu utalentowanych ludzi poczyniło, aby je ze sobą pogodzić?

Czyż natura winna jest temu, że tak została zbudowana, i czy rozum winien jest temu, że przemawia jej ję-

zykiem i popiera jej skłonności sprzyjając wszystkim jej gustom?

Z drugiej zaś strony, czyż społeczeństwo miałooby z kolei ponosić winę za to, że nie zostało ukształtowane na wzór przyrody? Śmieszne byłoby stawianie sobie pytania pierwszego i całkiem ekstrawaganckie zadawanie drugiego.

Rozum jest niewątpliwie złym modelem do kształtowania społeczeństwa, gdyż tak mało dostępny jest większości ludzi, że tylko ci, którzy najbardziej go kształcili, mogą jedynie odczuwać jego doniosłość i cenę!

Jednak jeszcze gorszym modelem dla uformowania filozofa jest model złożony z przesądów i błędów stanowiących fundament społeczeństwa!

Ta refleksja nie umknęła roztropności oświeconych ustawodawców; zbyt dobrze znali oni zwierzęta, którymi mieli rządzić.

Łatwo wmówić ludziom to, czego pragną, można zaś bez trudu ich nakłonić do tego, co schlebia ich miłości własnej; tym łatwiej można ich było zwieść, że ich wyższość nad innymi zwierzętami sprzyjała temu, by dali się zaślepić. Uwierzyli, że odrobina gliny tworząca organizm może być nieśmiertelna.

Tymczasem natura odrzuca tę doktrynę jako bagatelkę; to tak jak gdyby wyrzucała pianę i pozostawiała ją daleko od brzegu teologicznego morza. Jeśli będzie mi wolno kontynuować ten metaforyczny sposób mówienia, to ośmielę się rzec, iż wszystkie promienie wychodzące z łona natury, wzmocnione i jak gdyby odbite przez cenne zwierciadło filozofii, niszczą i rozbijają w proch i pył dogmat, który oparty jest tylko na rzekomym pożytku moralności. Chcecie na to dowodu? Stanowią go nawet moje dzieła, ponieważ zmierzają jedynie do tego właśnie celu, podobnie zresztą jak tak wiele innych ksiąg lepiej napisanych i bardziej uczonych. Trzeba, aby takie były po to, by wykazać to, co rzuca się w oczy ze wszystkich stron, a mianowicie, że jest tylko jedno życie, a człowiek o wielu pomysłach, człowiek najbardziej pyszny opiera daremnie nieśmiertelność na próżności tak śmiertelnej jak on sam. Tak, żaden

mędrzec nie zaprzeczy, że pyszny monarcha umiera całkowicie, podobnie jak jego skromny poddany lub jak jego wierny pies. Straszna to prawda, jeśli chcecie, ale tylko dla tych umysłów, których dzieciństwo jest stanem ciągłym; tych umysłów, które przeraża zjawa, ale zjawa ta nie budzi wątpliwości ani lęku u tych, którzy przynajmniej odrobinę są zdolni do refleksji, którzy nie odwracają wzroku od tego, co jawi im się w każdej chwili w sposób tak żywy i jasny; którzy wreszcie osiągnęli, by tak rzec, więcej dojrzałości niż młodości.

Jeśli jednak filozofia jest przeciwna społecznym konwencjom czy też głównym dogmatom religii i obyczajów, to zrywa ona więzy, które łączą ludzi między sobą! Podważa ona gmach polityki od jej fundamentów! O, płytkie umysły, umysły nierozsądne, cóż to za paniczny lęk was przeraża! Jakiż to sąd zbyt pochopny rzuca was poza zamierzony cel i poza prawdę! Jeśli ci, którzy trzymają stery rządu, nie myślą solidnie, to cóż to za piękny zaszczyt, jakaż to błyskotliwa chwała by im z tego przyszła! Filozofia uważana za niebezpieczną truciznę, ta solidna oś elokwencji, ta limfa odżywcza rozumu, byłaby wypędzona z naszych rozmów i naszych pism; nie ośmielono by się nawet wymienić jej nazwy w obawie przed Sybirem, a filozofowie wypędzeni i zesłani jako mąciciele porządku społecznego podzieliliby los, jaki onegdaj przypadł rzekomym medykom z Rzymu⁶.

Nie, to błąd, filozofia nie zrywa i nie może zrywać więzów społecznych. Trucizna w pismach filozoficznych podana jest w tak małej dawce, jak szczęście w pieśniach albo rozum u pasterzy Fontenelle'a. Wyśpiewuje się szczęście wyimaginowane; daje się pasterzom w poemacie swadę, której są pozbawieni. Uważa się za niebezpieczne to, co jest od niebezpieczeństwa dalekie, gdyż podkopywanie, o którym mówiliśmy, bardzo różne od naszych okopów, jest idealne, metafizyczne, a w konsekwencji nie może niczego burzyć ani obalać, chyba, że mamy na myśli burze-

⁶ Za Pliniuszem i lekarzem, a zarazem filozofem sceptykiem Agrypą, krążył przekaz o wypędzeniu z Rzymu szarlatanów przez Katona.

nie hipotetyczne. Otóż czymże jest burzenie przy hipotezie zwyczajów przyjętych i uwierzytelnionych w życiu społecznym? W rzeczywistości jest to ich omijanie i pozostawienie w całej ich mocy.

Spróbuję dowieść mojej tezy drogą rozumowania nie do obalenia.

Ze sprzeczności zasad natury tak różnych od zasad filozofii i polityki; z zasad, których cel i przedmiot są zasadniczo różne, wcale nie wynika, że jedne odrzucają i burzą inne. Inaczej ma się kwestia dociekań filozoficznych i zasad przyjętych w świecie, czy też wiary koniecznej (jak zakładam) do bezpieczeństwa kontaktów między ludźmi niż teoria medycyny do lekarskiej praktyki. Tutaj mamy wpływ tak bezpośredni i tak absolutny związek jednej z drugą, że biada chorym, którym jakiś konował Chirac⁷ postawi złą diagnozę! Tam zaś medytacje filozoficzne, tak samo niewinne jak ich autorzy, nie mogą zepsuć ani też zatruć praktyki społecznej przesyconej zwyczajami poważanymi przez lud niezależnie od tego, że są nawet najbardziej komiczne i śmieszne, którym nie przyklaskiwałby także chętnie filozof, jeśli zajdzie potrzeba, tak samo jak nie przyklaskiwałby zwyczajom tych cech pozbawionym; byłby on bardzo nierad, gdyby musiał zadać najmniejszy choćby cios temu, co przyczynia się, albo przynajmniej zdaje się przyczyniać do publicznego szczęścia.

Racją, dla której dwie rzeczy tak pozornie sprzeczne nie szkodzą sobie jednak w żaden sposób, jest to, że ich przedmioty nie mają ze sobą nic wspólnego, gdyż ich cel jest tak różny, tak od siebie nawzajem odległy, tak przeciwstawny, jak Wschód i Zachód. Zobaczymy dalej, że filozofia i moralność zamiast się wzajemnie unicestwiać mogą całkiem dobrze działać i zgodnie czuwać nad publicznym bezpieczeństwem; zobaczymy, że jeśli jedna wpływa na drugą, to tylko pośrednio, ale zawsze na jej korzyść; tym sposobem, jak już powiedziałem, więzy społeczne zacieśniają się przez to, co zdaje się na pierwszy rzut oka zmuszać do zerwania

⁷ Lekarz z Montpellier, przeciwnik La Mettriego.

ich i rozluźniać. Oto paradoks bardziej jeszcze zaskakujący od pierwszego, który będzie równie jasno wykazany, jak myślę, na końcu tej rozprawy.

Jakimże strasznym światłem byłoby światło filozofii, gdyby nie oświecało jednych, których liczba jest tak mała, jedynie po to, by zgubić i zrujnować innych, zappełniających niemal cały wszechświat!

Strzeżmy się, aby o tym nie myśleć. Mąciociele społeczni byli w najmniejszym stopniu filozofami, jak to dalej zobaczymy, filozofia zaś, miłośniczka jedynie prawdy, spokojna kontemplatorka piękna natury, niezdolna do zuchwałości i do uzurpacji, nigdy nie mieszała się do praw polityki. Czy w konsekwencji jest jakiś filozof tak odważny, którego istnienie można sobie założyć, by atakował najbardziej ostro i otwarcie wszelkie zasady moralności, jak ja ośmieliłem się to uczynić w moim *Anty-Senece*⁸, a który nie zgodzi się, że interesy publiczności są w takiej cenie, jak interesy filozofii?

Polityka otoczona swoimi funkcjonariuszami kroczy krzycząc na placach publicznych, na kazalnicy i niemal na dachach. *Ciało jest niczym, dusza jest wszystkim, śmiertelnicy, zbawiajcie się za wszelką cenę.* Filozofowie śmieją się, ale nie zakłócają ceremonii, mówią, tak jak piszą, spokojnie mając za apostołów i kapłanów małą tylko garstkę zwolenników tak samo łagodnych i spokojnych jak oni. Mogą oni cieszyć się pomnażaniem swego stada, wzbogacaniem swej posiadłości szczęśliwym nabytkiem paru ludzi inteligentnych, ale byliby zrozpaczeni zawieszeniem na moment wielkiego biegu spraw cywilnych, dalecy od tego by chcieć, jak się pospolicie sądzi, wszystko zburzyć.

Księża perorują, zagrzewają umysły wspaniałymi obietnicami, stosownymi do zappełnienia nadętych i elokwentnych kazań; dowodzą wszystkiego, co im przyjdzie na myśl nie zadając sobie trudu myślenia, chcą wreszcie, aby wierzono Bóg wie jakim autorytetem apokryficznym. Ich

⁸ *Anti-Sénèque ou le Souverain bien*, Potsdam 1750. Jest to wcześniejsze wydanie *Rozprawy o szczęściu*.

gromy są gotowe zmiażdżyć i zamienić w proch każdego, kto jest wystarczająco rozsądny, by nie chcieć wierzyć ślepo wszystkiemu, co najbardziej oburza rozum. O, jakże rozsądniej postępują filozofowie! Niczego nie obiecując, nie cenią się tak drogo; płacą rzeczami sensownymi i rozumowaniami solidnymi za to, co inni osiągną jedynie dzięki sile płuc i elokwencji tak samo pustej i próżnej jak ich wysiłki. Czy jednak myślenie mogłoby być niebezpieczne – myślenie, które nie czyni nigdy entuzjastą, sekciarzem ani też nawet teologiem?

Wejdźmy w bliższe szczegóły, aby dowieść jaśniej, że najbardziej śmiała filozofia nie jest w swojej istocie sprzeczna z dobrymi obyczajami i nie pociąga za sobą żadnego niebezpieczeństwa.

Jakież zło, pytam największych wrogów wolności myślenia i pisania, jakież zło może iść za tym, co zdaje się być prawdziwe, kiedy rozpoznajemy je z taką ufnością i kiedy kroczymy z taką wiernością za tym, co wydaje się mądre i pożyteczne? Czemu służyłoby więc światło fizyki? Po co te wszystkie interesujące obserwacje anatomii porównawczej i historii naturalnej? Trzeba by było ugasić jedno i gardzić drugimi, zamiast zachęcać do nich, jak to czynią najwięksi władcy oraz ludzie poświęcający się tym pracowitym badaniom. Czyż nie winno się dążyć do odgadnięcia i wyjaśnienia zagadki człowieka? W tym przypadku im bardziej byłoby się filozofem, tym bardziej – o czym nigdy nie pomyślano – byłoby się złym obywatelem. Na koniec, jakimże złowrogim prezentem byłaby prawda, gdyby nie zawsze należało ją wypowiadać? Jakimże zbędnym apanażem byłby rozum, gdyby był stworzony jedynie po to, by zostać zniewolony i podporządkowany! Popierać taki system, to chcieć pełzać i upodlić rodzaj ludzki; wierzyć, że są prawdy, które lepiej pozostawić pogrzebane na zawsze w łonie natury niż je wydobywać na światło dzienne, byłoby to sprzyjaniem przesądom i barbarzyństwu.

Kto żyje jak obywatel, może pisać jak filozof. Pisać jednak filozoficznie, to nauczać materializmu! No i cóż? Jakież to zło, jeśli ten materializm jest uzasadniony, jeśli jest

ewidentnym rezultatem wszystkich obserwacji i doświadczeń największych filozofów i lekarzy, jeśli przyjmuje się ten system po uprzednim śledzeniu natury, jeśli kroczy się usilnie i równym z nią krokiem w całej rozciągłości królestwa zwierzęcego i, by tak rzec, po zgłębieniu człowieka we wszystkich jego okresach życia i wszystkich stanach? Jeśli ortodoksja ucieka bardziej od filozofa, niż go omija; jeśli filozof nie wynajduje ani nie tworzy specjalnie swej doktryny, jeśli w jakiś sposób wychodzi jej naprzeciw, jeśli pojawia się ona w następstwie jego badań i jak gdyby idzie ich śladami, to czyż przestępstwem jest jej upowszechnianie? Czyż sama prawda nie jest warta trudu, aby schylić się po nią, by ją podnieść?

Czyż chcecie innych argumentów przemawiających na rzecz niewinności filozofii? Spośród ich natłoku wybiorę najbardziej uderzające.

La Mothe Le Vayer może sobie mówić, że lepsza jest śmierć niż żebractwo⁹. To nie tylko nie odstręcza od życia *odpychających przedmiotów publicznej litości* (a cóż to byłoby za nieszczęście, gdyby ci nieszczęśliwcy podatni na ten sposób myślenia uwolnili społeczeństwo od ciężaru bardziej niż bezużytecznego na ziemi!), ale czy jest taki nieszczęśliwy śmiertelnik, który ze szczytu fortuny strącony w przepaść nędzy, miałby w konsekwencji tej filozoficznej propozycji targnąć się na swoje życie?

Daremnie stoicy krzyczą: „Porzuć życie, jeśli ci ono ciąży; nie ma ani racji, ani też chwały pozostać ofiarą bólu albo ubóstwa; wyzwól się od siebie samego, uczyn się niewrażliwym i jak gdyby szczęśliwym za wszelką cenę”. Nie zabijamy się bardziej z tego powodu, tak jak nie zabijamy innych; i nie kradniemy bardziej w zależności od tego, czy wyznajemy religię, czy też jej nie wyznajemy. Instynkt, nadzieja (bóstwo, które uśmiecha się do nieszczęśliwych,

⁹ François La Mothe le Vayer (1588–1672), przedstawiciel liberyzmu nawiązującego do tradycji sceptycznej i stoickiej, która usprawiedliwiała samobójstwo. Stąd niechętny doń stosunek La Mettriego jako epikurejczyka.

uczucie, które umiera jako ostatnie w człowieku) i szubienica wprowadziły we wszystkim należyty ład. Pozbawiamy się życia jedynie na skutek poczucia nieszczęścia, nudy, strachu albo pewności, że znajdujemy się w gorszej sytuacji, niż jesteśmy; jest to uczucie ponure, płód śledziennika, dla którego filozofowie i ich książki nie mają znaczenia! Takie jest źródło samobójstwa, a nie cały system solidnie przemyślany, przynajmniej jeśli nie zechcemy doń dorzucić owego entuzjazmu, który kazał czytelnikom Hegezjasza¹⁰ szukać śmierci.

Tak więc, aczkolwiek byłoby dozwolone według prawa naturalnego Pufendorfa¹¹, brać siłą odrobinę tego, czego inni mają za dużo w najbardziej pilną sytuację ekstremalną, nie ośmielamy się jednak wymierzać samemu sobie sprawiedliwości i drogą tak pozornie uprawnioną i konieczną przemocy, ponieważ prawa ją karzą, jako że są niestety zbyt głuche na krzyk zaszczutej natury. Mówiąc nawiasem, tak bardzo jest prawdziwe, że jeżeli prawa mają na ogół rację, aby być srogimi, znajdują jednak czasami jakiś słuszny motyw do pobłażliwości; albowiem skoro poszczególne człowiek rezygnuje bez przerwy w jakiś sposób z siebie samego, aby nie naruszać praw społeczeństwa, to prawa, które ich strzegą i ci, którzy mają władzę w rękę, winni z kolei, jak mi się wydaje, odstępować od ściśle stosowanej surowości, ułaskawiać w imię humanitaryzmu nieszczęśliwców, którzy są do nich podobni, pomagać sobie wzajemnie w potrzebie, a wreszcie nie popadać w tak barbarzyńską kolizję ze swoimi braćmi.

Oto sposób na podpisanie się pod najmniejszymi niedogodnościami nauki, która zasłużyła na akceptację i podziw najwybitniejszych ludzi wszechczasów! Materialiści daremnie dowodzą, że człowiek jest maszyną, bo lud w to nie

¹⁰ Hegezjasz z Kyreny (III w. p.n.e.) przezywany „Doradcą śmierci”, gdyż nauczał, że skoro człowiek nie może przeżywać nieustannie rozkoszy, to lepiej, żeby szukał śmierci.

¹¹ Samuel Pufendorf (1632–1694), *De iure naturae et gentium*, Londini 1672. La Mettrie korzystał z wydania francuskiego *Le droit de la nature et des gens*, Amsterdam 1734, ks. 2, s. 328.

wierzy*. Ten sam instynkt, który trzyma go przy życiu, daje mu dosyć próżności, by uważać swoją duszę za nieśmiertelną, jest zbyt szalony i zbyt ciemny, by kiedyś pogardzić ową próżnością.

Daremnie nakłaniam owego nieszczęśnika, aby nie miał wyrzutów sumienia z powodu występku, do którego został popchnięty na zasadzie pierwszego odruchu; będzie jednak je miał i będą go one prześladowały; nie wyzbywamy się na skutek zwykłej lektury *zasad tak zakorzenionych*, że uważamy je za *naturalne*. Sumienie uodpornia się pod presją łotrostwa i niesławy, do których, broń mnie Panie Boże, nie namawiam! Staralem się wpoić całą ich zgrozę, którą sam jestem przesycony. Tak więc tylko śpiewkami dla tłumu są nasze pisma, błahe rozumowania przeznaczone dla kogoś, kto nie jest przygotowany, by w nim mogły zakiełkować; natomiast dla tych, którzy nimi są, nasze hipotezy nie są również niebezpieczne. Prawość i przenikliwość ich ducha zabezpieczyła ich serca przed tymi zuchwalstwami, czy też – jak ośmielę się rzec – tym *obnażaniem umysłu*.

Czy jednak ludzie pospolici nie mogliby w końcu zostać uwiedzeni jakimiś blaskami filozoficznymi łatwymi do dostrzeżenia w tym potoku światła, które filozofia zdaje się dzisiaj rozsiewać pełnymi garściami? I chociaż bierzemy wiele od tych, z którymi przestajemy, nie można z łatwością przyjąć śmiałych poglądów, którymi przesycone są książki filozoficzne, a jeszcze – prawdę mówiąc – mniej dzisiaj (aczkolwiek myśli się zazwyczaj odwrotnie) jak onegdaj.

Prawdy filozoficzne są tylko systemami, których autor dysponujący większą sztuką, przemyślnością i światłością jest najbardziej uwodzicielski; systemami, w których każdy może zająć własne stanowisko tylko dlatego, że dla większości czytelników „za” nie jest lepiej dowiedzione od „przeciw”, ponieważ z jednej i drugiej strony występuje róż-

* A gdyby nawet wierzył, to czyż byłoby to wielkie nieszczęście? Dzięki surowości praw zostałby spinozystą, ale społeczeństwo nie musiałoby się obawiać zburzenia ołtarzy, do czego zdaje się prowadzić ten śmiały system.

nica tylko kilku stopni prawdopodobieństwa, które określają nasze przyzwolenie i je narzucają, a nawet są takie nieuchwytnie różnice, które jedynie tęgie umysły (umysły rzadsze od tych, które są właściwe pięknoduchom) mogą odczuwać albo pojmować. Ileż dysput, błędów, nienawiści, antagonizmów spłodziła słynna kwestia wolności czy też fatalizmu! Wszystko to są tymczasem jedynie hipotezy. Umysł ograniczony albo zaślepiony, wierząc w doktrynę złego nasienia, którą nam głosi z miną pewną, wyobraża sobie naiwnie, że wszystko jest stracone: moralność, religia, społeczeństwo, jeśli wiadomo, że człowiek nie jest wolny. Człowiek genialny, bezstronny i pozbawiony przesądów postępuje inaczej. Rozpatruje on rozwiązanie tego problemu, jakikolwiek by on był naprawdę, jako bardzo nieistotne zarówno w sprawach wiary jak i społeczeństwa. Dlaczego? Dlatego, że nie wprowadza on do praktyki życia codziennego stosunków kruchych i niebezpiecznych, którym jego teoria zdaje się zagrażać. Dowiodłem, jak sądzę, że wyrzuty sumienia są przesadami edukacji i że człowiek jest maszyną, którą absolutny fatalizm rządzi w sposób niepoahamowany. Chciałbym wierzyć, że się mylę, jednak założywszy, iż myślę o tym szczerze, to może być filozoficznie prawdziwe, ale czy to aż tak ważne? Wszystkie te kwestie mogą zostać włączone do klasy punktu matematycznego, który istnieje tylko w głowie geometrów, jak również do tak wielu problemów geometrii i algebry, których rozwiązanie jasne i abstrakcyjne pokazuje całą siłę umysłu ludzkiego – siłę, która nie jest wroga prawom. Jest to niewinna teoria, stanowiąca czystą ciekawostkę, która jest mało podatna na przekształcenie w praktykę i z której nie można uczynić użytku, podobnie jak jest w przypadku wszystkich prawd metafizycznych najbardziej zaawansowanej geometrii.

Przechodzę do nowych refleksji powiązanych naturalnie z poprzednimi, które mogą jedynie coraz bardziej je wspierać.

Czy staliśmy się bardziej zacnymi ludźmi, odkąd politeizm został obalony przez prawa? Czy Julian Apostata mniej był wart od chrześcijanina? Czy w mniejszym stop-

niu pozostał wielkim człowiekiem i najlepszym z władców? Czy chrześcijaństwo uczyniło Katona Cenzora człowiekiem mniej surowym i okrutnym? Czy Katon z Utyki stał się mniej cnotliwy? Cyceron zaś mniej doskonałym obywatelem? Słowem, czy jesteśmy bardziej cnotliwi od pogan? Nie. I nie byli oni mniej religijni od nas. Praktykowali swoją religię tak jak my naszą, to znaczy bardzo słabo albo wcale. Przesąd pozostawiono ludowi i kapłanom, owym przekupnikom*, podczas gdy zacni ludzie czując dobrze, że religia była im bezużyteczna, kpili sobie z niej. Wierząc w Boga, czy też w wielu bogów, uważać naturę za ślepa niewytłumaczalną przyczynę wszystkich zjawisk, czy też poddać się zwodniczemu urokowi cudownego ładu, który te zjawiska tworzą, uznać Inteligencję najwyższą, bardziej jeszcze niezrozumiałą od natury; wierzyć, że człowiek jest tylko zwierzęciem, jak inne, a jedynie bardziej uduchowionym albo uważać duszę za substancję różną od ciała i stanowiącą istotę nieśmiertelną: oto pole, na którym filozofowie prowadzili ze sobą wojnę, odkąd poznali sztukę rozumowania i ta wojna będzie trwała, dopóki *królowa ludzi opinia* będzie panowała na ziemi; oto pole, na którym można jeszcze dzisiaj walczyć i zaciągnąć się pod ten sztandar, z którego uśmiechnie się najbardziej fortuna czy też jej przesady, nie narażając się w niczym pośród tych błahych i próżnych potyczek. Tego jednak nie mogą zrozumieć umysły, które nie patrzą dalej poza czubek swojego nosa. Toną w tym morzu rozmyślań. A oto inni, którzy przez swoją prostotę będą, być może, dostępnymi całemu światu.

Tak jak cisza wszystkich dawnych autorów dowodzi nowości pewnej nieczystej choroby, tak też milczenie wszystkich pisarzy na temat zła, jakie miałyby wyrządzić filozofia (przy założeniu, że je powoduje albo może je powodować) dowodzi jej niewinności i łagodności.

Jeżeli chodzi o rozprzestrzenianie się poglądów filozoficznych, czy jeśli wolicie, o zarażanie się nimi, to uważam, że nie jest ono możliwe. Każdy człowiek jest bardzo przeko-

* W większości przypadków.

nany o prawdziwości zasad, którymi go przesycono, i jak gdyby napojono go od dzieciństwa. Jego miłość własna jest tak zainteresowana ich podtrzymywaniem lub obstawaniem przy swoim, że gdyby mi jakaś rzecz leżała na sercu, to z całą elokwencją Cycerona nie mógłbym nikogo przekonać, że jest w błędzie. Przyczyna tego jest prosta. To, co jest jasne i dowiedzione dla filozofa, jest ciemne i niepewne albo raczej fałszywe dla tych, którzy filozofami nie są, zwłaszcza jeśli nie mają predyspozycji, by się nimi stać.

Nie lękajmy się więc, że umysł ludu będzie się kiedykolwiek wzorował na umyśle filozofów, który wznosił się zbyt wysoko ponad jego możliwości poznawcze. Jest to tak, jak w przypadku instrumentów wydających tony poważne i niskie, które nie mogą osiągnąć tonów ostrych i przenikliwych wielu innych instrumentów, albo też podobnie jak niski bas baryton nie może wnieść się do zachwycających dźwięków sopranu koloraturowego. Podobnie umysł pozbawiony poloru filozoficznego, niezależnie od dysponowania pewną przenikliwością naturalną, nie może myśleć jak umysł fizyka przyzwyczajony do rozmyślań, a ten nie może przyjąć sposobu myślenia tamtego i rozumować tak źle. Są to dwie fizjonomie, które nigdy nie będą do siebie podobne, dwa narzędzia, z których jedno jest obtoczone, wydłutowane, obrobione, zaś drugie surowe, takie, jakie wyszło z rąk natury. Skoro odkształcenie dokonało się, to i pozostanie; nie jest łatwiej jednemu wnieść się do góry, jak drugiemu zejść na dół. Ignorant przepojony przesadami mówi i rozumuje na próżno; potrafi jedynie, jak się powiada, majaczyć, czy też, co na jedno wychodzi, przypominać sobie i przeżuwać (jeśli to czyni) wszystkie te żałosne argumenty naszych szkół i naszych pedantów, podczas gdy człowiek uzdolniony idzie krok w krok za naturą, obserwacją i doświadczeniem, opowiada się tylko za najwyższym stopniem prawdopodobieństwa i wyciąga ściśle tudzież niezwłoczne wnioski, które poruszają każdy zdrowy umysł jedynie na podstawie faktów jasnych oraz zasad głębokich i olśniewających.

Przyznaję, że przyjmuje się sposób myślenia, mówienia, gestykulowania od tych osób, z którymi się żyje; jednak

czyni się to stopniowo drogą machinalnego naśladownictwa, jak nogi poruszają się przy oglądaniu sposobu poruszania się niektórych pantomimów; wprawiamy się do tego stopniowo, a najsilniejsze przyzwyczajenia biorą górę nad słabszymi.

Gdzie jednak znajdziemy w danym przypadku ową siłę nowych przyzwyczajzeń zdolnych zwyciężyć i wykorzeniać dawne? Lud nie obcuje z filozofami, nie czyta filozoficznych książek. Jeśli przez przypadek wpadnie mu jakaś w ręce, niczego z niej nie zrozumie, a jeśli cokolwiek pojmie z niej, nie wierzy ani jednemu przeczytanemu słowu; traktując bezceremonialnie filozofów za szaleńców, podobnie jak poetów, uznaje ich jednak za godnych domu wariatów. Filozofia może być przekazywana jedynie umysłom oświeconym, gdyż jak już mówiliśmy, nie stwarza to żadnego niebezpieczeństwa. Przelatuje ona sto łokci ponad innymi głowami, do których nie wchodzi inaczej niż światło do ciemnej celi.

Zobaczymy jednak, na czym polega istota słynnej dysputy panującej w dziedzinie moralności między filozofami a tymi, którzy nimi nie są. Rzecz zadziwiająca! Chodzi jednak o zwykłe rozróżnienie, rozróżnienie solidne, aczkolwiek szkolne: tylko ono, któż by uwierzył, może położyć kres temu rodzajowi wojen cywilnych i pogodzić wszystkich naszych nieprzyjaciół; wyjaśnię, o co chodzi. Nie ma niczego absolutnie słusznego i niczego absolutnie niesłusznego. Żadnej realnej moralności, żadnych występków, żadnej wielkości, żadnych absolutnych zbrodni. Politycy, religianci, przyznajcie tę prawdę filozofom i nie pozwólcie się zepchnąć do okopów, gdzie zostaniecie haniebnie pobici. Przyznajcie w dobrej wierze, że ten jest sprawiedliwy, kto waży sprawiedliwość, by tak rzec, ciężarkiem społeczeństwa; filozofowie przyznają wam z kolei (czy kiedykolwiek temu przeczyli?), że dany czyn jest względnie słuszny lub niesłuszny, zacny lub nieuczciwy, występny lub cnotliwy, chwalebny, kryminalny itd. Któż wam kwestionuje konieczność wszystkich tych pięknych arbitralnych określeń? Któż wam powiada, że nie macie racji, że wyobrażaliście sobie życie pozagrobowe i cały ten wspaniały system religii bę-

dący godnym przedmiotem poematu epickiego? Któż wam przygania, że podeszłicie ludzi od słabej strony, czasem ich oszukując, jak mówi Montaigne, czasami chwytając ich na haczyk najbardziej kuszącej nadziei, a czasami utrzymując ich w posłuchu przez najbardziej przerażające groźby. Można się jeszcze z wami zgodzić, jeśli chcecie uznać, iż wszyscy wyimaginowani kaci przyszłego życia są przyczyną tego, że nasi kaci mają mniej zajęcia: że większość ludzi z plebsu nie unika jednego z tych sposobów wyniesienia się* ponad świat, o którym mówi Swift, jedynie dlatego, że boją się oni mąk piekielnych. Tak, macie rację urzędnicy, ministrowie, ustawodawcy, że zachęćcie ludzi wszelkimi możliwymi środkami nie tyle do czynienia dobra, o które niewiele się martwicie, jak o dbanie o interes społeczeństwa, które jest waszym punktem głównym, ponieważ znajdujecie w nim własne bezpieczeństwo. Dlaczego jednak nie przyznajecie z tą samą naiwną prostotą i z tą samą bezstronnością, że prawdy spekulatywne nie są wcale niebezpieczne, i że kiedy dowiodę, że życie przyszłe jest chimera, to nie przeszkodzi ludowi iść swoją drogą, respektować życie i kiesę innych i wierzyć w najbardziej śmieszne przesady bardziej, niż ja wierzę, jak mi się zdaje, w samą prawdę.

Znamy podobnie jak wy tę hydrę o stu i o stu tysiącach głów szalonych, śmiesznych i tępych; wiemy, jak trudno jest kierować zwierzęciem, które nie pozwala się prowadzić; przyklaskujemy waszym prawom, obyczajom, a nawet waszej religii niemal tak samo jak waszym szubienicom i szafotom. Jednak na widok wszystkich hołdów, które składamy waszemu rządowi, czy wy nie ulegacie pokusie, by złożyć hołd prawdzie naszych obserwacji, solidności naszych doświadczeń, wreszcie bogactwu, a co więcej pożytkowi naszych odkryć? Przez jakie to zaślepienie nie chcecie otworzyć oczu na tak jaskrawe światło? Przez jaką podłość gardzicie ich wykorzystaniem? Co więcej, przez jaką barbarzyńską tyranie niepokoićte ludzi spokojnych, którzy przynosząc honor umysłowi ludzkiemu i ojczyźnie, zamiast

* Szubienica.

przeszkadzać wam w funkcjach publicznych mogą jedynie was zachęcać do ich dobrego wypełniania i do głoszenia, jeśli możecie, godnych naśladowania przykładów.

Jakże mało znacie filozofa, jeśli uważacie go za niebezpiecznego!

Chciałbym go wam namalować w sposób najbardziej prawdziwy. Filozof jest człowiekiem, a w konsekwencji nie jest wolny od wszelkich namiętności; są one jednak kontrolowane i by tak rzec ograniczone samym kompasem mądrości: dlatego mogą one go wieść do rozkoszy (a dlaczegoż to wzbraniałby się przed iskierkami szczęścia, przed owymi zacnymi i czarownymi przyjemnościami, dla których, można by rzec, jego zmysły zostały wyraźnie przysposobione?), jednak nie skłonią go one do zbrodni, ani do naruszenia porządku. Byłby bardzo zagniewany, gdyby ktoś mógł oskarżyć jego serce o nadużycie wolności, albo – jeśli chcemy – o rozwiążność umysłu. Nie mając zazwyczaj powodów, by wstydzić się jednego albo drugiego, a będąc wzorem ludzkości, prostoty, łagodności, uczciwości, zamiast pisać przeciw prawu naturalnemu, ściśle go przestrzega; dyskutując na temat sprawiedliwości wychodzi jednak naprzeciw społeczeństwu. Powiedzcie, dusze popolite, czegoż więcej wam trzeba?

Nie oskarżajmy filozofów o rozprężenie, do którego niemal wszyscy nie są zdolni.

Według rozważań najbardziej utalentowanego człowieka naszych czasów, nie można postawić podobnego zarzutu takim filozofom jak Bayle, Spinoza, Vanini, Hobbes, Locke czy też inni metafizycy tego samego pokroju; nie należą do nich również ci mili i rozkoszni filozofowie w rodzaju Montaigne'a, Saint-Evremonda lub Chaulieu, którzy mieliby wznieść żagiew niezgody do swej ojczyzny; to umysły kłótniwe teologów powodują wojnę wśród ludzi, by służyć Bogu pokoju.

Zasłońmy jednak kurtynę, by nie patrzeć na najokropniejsze rysy naszej historii i nie porównujemy fanatyzmu z filozofią. Nazbyt dobrze wiemy, które z dwojga uzbroiło poddanych przeciw królom. Spowodowały to potwory wy-

plute z zakamarków klasztornych przez ślepy przesąd sto razy bardziej niebezpieczny, jak to dowiódł Bayle, od deizmu czy też ateizmu – owych systemów obojętnych dla społeczeństwa i w żaden sposób niepodlegających naganie, kiedy są dziełem nie ślepej rozpusty, ale oświeconego rozumu. To jednak chciałbym dowieść w przelocie.

Czyż nie jest prawdą, że deista lub ateista jako taki nie uczyni bliźniemu tego, co nie chciałby, aby mu uczyniono i to niezależnie od pierwotnego źródła tej zasady, którą uważam rzadko za *naturalną*; a mianowicie bądź strachu, jak tego chciał Hobbes, bądź też miłości własnej, która zdaje się być głównym motorem naszych czynów? Dlaczego? Dlatego, że nie ma żadnego koniecznego związku między wiarą czy też niewiarą w Boga, a faktem, że się jest złym obywatelem. Stąd bierze się to, że w historii ateistów nie znajduję ani jednego, który nie przysłużyłby się innym i swojej ojczyźnie. Jeżeli jednak tylko samo uczucie ludzkości, tylko wrodzone uczucie czułości, wyrzyło owo prawo w jego sercu, to będzie on ludzki, łagodny, zacny, uprzejmy, wspaniałomyślny, bezinteresowny; będzie miał prawdziwie wielką duszę, słowem będzie łączył w sobie wszystkie cechy uczciwego człowieka ze wszystkimi cnotami społecznymi, które je zakładają.

Cnota ateisty może więc zapuścić korzenie głębsze, które w sercu świętoszka często trzymają się, by tak rzec, tylko na nitce i są zbyt powierzchowne. Jest to przeznaczenie wszystkiego, co wynika ze szczęśliwej kompleksji; uczucia, które rodzą się z nami, nie są możliwe do zatarcia i opuszczają nas dopiero wraz ze śmiercią.

Po tym wszystkim co zostało powiedziane w dobrej wierze, jak można by zakwestionować tezę, że deista albo spinozysta może być uczciwym człowiekiem? Czy zasady areligijne mają w sobie coś odpychającego dla uczciwości? Otóż nie mają z nią żadnego związku, *toto coelo distant*¹². Chciałbym ponownie zdumieć się, jak niektórzy katolicy, dobrą wiarą protestanta.

¹² Dzieli ich od siebie całe niebo.

W moim przekonaniu nie jest rozumne pytanie, czy społeczeństwo ateistów nie mogłoby się utrzymać¹³. Cóż bowiem potrzeba, aby społeczeństwo nie podlegało zakłóceniom? Może trzeba uznać prawdę zasad, które służą mu za bazę? Wcale nie. Może trzeba uznać ich mądrość? Jeśli chcemy, niech i tak będzie, aczkolwiek w grę wchodzi ciemnota i głupota tłumu. Czy trzeba, żeby te zasady stosowano? Tak, to niewątpliwie wystarczy. Otóż, czy jest taki deista i ateusz, który myśląc inaczej od innych nie podporządkowuje się mimo to ich obyczajom? Czy jest materialista, który przepojony i jak gdyby brzemienny swym systemem (niezależnie czy zachowuje wewnętrznie swój sposób myślenia i mówi o nim tylko przyjaciółom albo ludziom zaawansowanym jak on w najwyższego lotu naukach, bądź drogą konwersacji, a przede wszystkim poprzez druk, by w ten sposób przystąpić do rozwiązania i wydania na świat zwierzeń znanych odtąd całemu światu), czy jest – powiadam – ateista, który pójdzie tą drogą, by kraść, gwałcić, podpalać, mordować i unieśmiertelniać się poprzez różne zbrodnie? Nie, jest on zbyt spokojny, ma zbyt pozytywne skłonności, aby szukać wstretnej i haniebnej nieśmiertelności; natomiast przez piękno swego geniuszu może również zapisać się w pamięci ludzi, bo był przez całe swoje życie przyjemny dzięki swej uprzejmości, grzeczności i łagodności obyczajów.

Któż przeszkadza mu, powiecie, aby zrezygnował z cnoty, za uprawianie której nie oczekuje on żadnej nagrody? Któż przeszkodzi mu oddawać się występkom lub zbrodniom, których żadnego ukarania nie spodziewa się po śmierci?

O, jakież to pomysły i godny podziwu wymysł! A któż przeszkodzi wam, samym najgorętszym *spirytualistom*? Diabeł. Piękna maszyna i wspaniały *strach na wróble!* Filozofa, którego sama nazwa diabła pobudza do śmiechu, powstrzymuje inny lęk, który z nim podzielacie, kiedy zdarzy mu się nieszczęście, co jest rzadkością, nie kierować się umiłowaniem ładu; tak więc nie dzielając wcale waszych lęków przed piekłem, które depcze stopami jak Wer-

¹³ La Mettrie nawiązuje tu do „paradoksu Bayle’a”.

giliusz i cała uczona starożytność, a tym samym jest od was szczęśliwszy.

Myślę, że społeczeństwo ateistów filozoficznych nie tylko mogłoby się bardzo dobrze utrzymać, ale wierzę, iż utrzymałoby się łatwiej od społeczeństwa bigotów zawsze gotowych podnosić alarm przeciwko zasłudze i cnotcie ludzi często najłagodniejszych i najmądrzejszych. Nie zamierzam faworyzować ateizmu, broń mnie od tego Panie Boże! Badając jednak rzecz od strony bezinteresownego lekarza, to jako król zmniejszyłbym ostrożność wobec jednych, których serce patriotycznie nastawione by mi służyło, aby ją zachować w stosunku do innych, dla których pierwszymi królami są przesady. Stanowią one środek prowadzący do tego, aby odmówić zaufania umysłom miłującym pokój, wrogom nieładu i zamieszek, umysłom dysponującym zimną krwią, których wyobraźnia nie rozpala się nigdy, i którzy nie podejmują decyzji o wszystkim bez dojrzałego zbadania jako filozofowie, którzy czasami noszą sztandar prawdy przeciwko polityce, a czasami sprzyjają wszelkim tym arbitralnym konwencjom, nie uważając się ani prawdziwie za to winnymi wobec społeczeństwa czy też wobec filozofii. Jaki będzie teraz – pytam – wybieg naszych antagonistów? Czy to będzie oskarżenie materialistów o dzieła sprośne i śmiałe, czy też o tę rozkosz, w której czarowność chciałbym wierzyć, a większość innych nie odmówi jej sobie, podobnie jak ja? Jednak kiedy z głębi ich serca spłynie ona już lubieżnie na ich libertyńskie pióra, kiedy filozofowie z księgą natury w rękę staną kolejno na barkach poprzedników jak nowi giganci, by dosięgnąć nieba, to jakąż złą konsekwencję można by stąd wyciągnąć! Jowisz nie będzie z tego powodu bardziej zdetronizowany, a zwyczaj Europe bardziej unicestwione przez Chińczyka, który pisałby przeciwko nim¹⁴. Czyż można dać jeszcze wolną rękę jego geniuszowi albo wyobraźni tak, aby to nie przemawiało na niekorzyść obyczajów pisarza nawet najbardziej zuchwałego? Z piórem w rękę można

¹⁴ Aluzja do Gigantów, którym nie udało się pozbawić tronu Jowisza oraz aluzja do *Lettres chinoises* (La Haye 1739–1740, t. 1–5), Jean Baptiste d'Argensa.

sobie pozwolić na więcej rzeczy w samotności, którą chce się urozmaicić, niż w społeczeństwie, którego utrzymanie w pokoju stawia się sobie za cel.

Iluż pisarzy maskujących się przez swoje dzieła ma czelność pisanie o cnocie mając serce padające ofiarą wszelkich występków, podobnie jak ci kaznodzieje, którzy opuszczając ramiona młodej penitentki nawróconej (na swój sposób) zaczynają nam prawić o wstrzemięźliwości i czystości w mowach mniej kwiecistych niż ich oblicze!

Iluż innych ledwie wierzących w Boga, którzy chcąc zrobić fortunę przedstawiali się w pobożnych pismach jako apostołowie książek apokryficznych, z których sami się śmieją wieczorem w tawernie wśród swoich przyjaciół. Kpią sobie z tej biednej publiczności, którą okłamali, jak to czynił być może Seneka, którego nie podejrzewa się, że miał serce tak czyste i cnotliwe jak jego pióro. Pełen wad i bogactw, czyż nie jest on śmieszny i występny, kiedy przemawia na rzecz cnoty i ubóstwa?

By jednak przejść do przykładów bardziej cnotliwych, które mają ścisły związek z moim przedmiotem, to trzeba przypomnieć, że mądry Bayle uchodzący za człowieka zacnego wśród ludzi godnych wiary i żyjących do dziś, przeplatał swe dzieła dość wielką liczbą fragmentów obscenicznych tudzież refleksji o takim samym charakterze. Dlaczego? Aby rozweselić i rozerwać zmęczony umysł. Czynił tak podobnie do naszych cnotek, a mianowicie przyznawał swej wyobraźni przyjemność, której odmawiał swoim zmysłom: jest to przyjemność niewinna, która pobudza duszę i trzyma ją dłużej w napięciu. Tym sposobem wesoły widok przedmiotów, od których często zależy wesołość nasza, jest poetom niezbędny; to ona powoduje rozkwit tych gracji, tych amorków, tych kwiatów i całej tej uroczej rozkoszy, która spływa z pędzla natury, a którą tchną wiersze Voltaire'a, Arnauda¹⁵ albo też owego słynnego króla, którego mają zaszczyt mieć za rywala¹⁶.

¹⁵ François Baculard d'Arnaud (1718–1805).

¹⁶ Chodzi o Fryderyka II.

Jak wielu autorów wesołych, rozkosznych uchodziło za smutnych i ponurych, dlatego że zdawali się być takimi w swych powieściach albo w swoich tragediach! Człowiek bardzo miły, chociaż nieco smutny (przyjaciół największego z królów spokrewniony z jednym z najświetniejszych domów Niemiec, poważany, kochany przez wszystkich tych, którzy go znają, cieszący się tak wieloma zaszczytami, dobrami, reputacją, byłby niewątpliwie godny pożalowania, gdyby takim nie był w rzeczywistości) wydawał się taki niektórym czytelnikom w jego słynnej *Rozprawie o filozofii moralnej*¹⁷. Dlaczego? Dlatego, że suponuje mu się stale sprawianie wrażenia, jakie wywierają na nas prawdy filozoficzne bardziej sposobne do zabijania miłości własnej czytelnika, niż do schlebiania mu i dostarczania mu rozrywki.

Iluż satyryków, a mianowicie Boileau, było jedynie cnotliwymi przeciwnikami wad swych czasów! Chcąc uzbroić się i powstać przeciwko nim, chcąc ukarać złych i przywrócić ich do porządku, nie trzeba być smutnym dlatego, że mówi się rzeczy, które nie są ani przyjemne ani schlebające. Skoro zaś autor wesoły i żywy może pisać o melancholii i spokoju, to szczęśliwy uczony może pokazać, że człowiek w ogóle jest bardzo daleki od tego, aby nim również był.

Gdybym śmiał wymienić siebie samego po tak wielkich ludziach, to cóż by się, mój Boże, nie nagadano! I czegoż by nie wypisywano! Jakież krzyki rozlegałyby się ze strony dewotów, lekarzy i samych pacjentów, z których każdy dał się wciągnąć w spory prowadzone przez swego szarlatana. Jakież gorzkie żale rozległyby się zewsząd! Jaki dziennikarz odmówiłby *chwalebne*go schronienia mojemu oszczercy, albo sam nim nie był! Jakież to podły gazeciarz z Getyngi, a nawet z Berlina nie rozszarpywałby mnie na kawałki? W jakim to domu pobożnym byłem oszczędzany, albo raczej czyż nie byłem traktowany jak

¹⁷ Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, Berlin 1749.

drugi Cartouche¹⁸? Przez kogo? Przez ludzi, którzy mnie nigdy nie widzieli; przez ludzi poirytowanych, że myślałem inaczej niż inni, a przede wszystkim zrozpaczonych z powodu mojej nowej kariery; przez ludzi wreszcie, którzy obarczali moje serce winą za systematyczne niedomaganie mojego umysłu. Do jakiej niegodziwości jest zdolna miłość własna zraniona w swoich przesadach najmniej usprawiedliwionych albo w swoim postępowaniu najbardziej zdeprawowanym! Będąc słabą trzcina przesadzoną do wody tak burzliwej, bez przerwy miotaną przeciwnymi wiatrami, czyż mogłem zapuścić tak mocne i piękne korzenie? Dzięki jakiemu to szczęściu będąc otoczony tak potężnymi wrogami, zachowałem życie, a nawet wzniosłem się mimo nich aż do tronu króla, którego sama tylko zdecydowana protekcja mogła wreszcie rozproszyć tak okrutne zaciętrzewienie?

Ośmielę się powiedzieć, że nie jestem wcale podobny do siebie na wszystkich tych portretach, które obiegają świat, w których podobieństwo ustalono na podstawie moich pism; zaiste, to co jest najbardziej niewinne w tych spośród nich, które przypominają mnie w stopniu największym, najmniej jeszcze odpowiada mojej osobie. Nie mam sobie do zarzucenia ani złego serca, ani złych zamiarów; a jeśli mój umysł zbłądził (po to został stworzony), me serce jest bardziej szczęśliwe, że nie zbłądziło razem z nim.

Czyż nie wyzbędziemy się fałszywych sądów na temat filozofii i pisarzy? Czyż nie dostrzeżemy wcale, że o ile serce jest różne od umysłu, o tyle obyczaj może różnić się od śmiałej doktryny, dobrej satyry, systemu, dzieła, jakiegokolwiek by ono było.

Jakim niebezpieczeństwem mogą być zbłądzenia umysłu sceptycznego, który przelatuje od jednej hipotezy do drugiej, jak ptak z gałęzi na gałąź, dzisiaj unoszony stopniem prawdopodobieństwa, jutro uwiedziony przez silniejszy stopień pewności.

¹⁸ Louis Dominique Bourignon, Cartouche (1693–1721), przywódca zbójców łamany kołem na placu Grève w Paryżu.

Dlaczego miałbym się rumienić z powodu latania w ten sposób od prawdopodobieństwa do niepewności? Czy prawda jest dostępna tym, którzy ją najbardziej lubią i którzy jej szukają z największą szczerością i usilnością? Niestety, losem najlepszych umysłów jest przechodzić od kołyski ignorancji, w której wszyscy rodzimy się, do kołyski sceptycyzmu, w którym większość z nich umiera.

Jeśli niezbyt oszczędzałem przesady pospółstwa, jeśli nawet nie raczyłem użyć przeciw nim podstępów i sztuczek, które pozwoliły tyłu autorom schronić się przed naszymi Żydami i ich synodami¹⁹, nie wynika stąd, że jestem złym obywatelem, mącicielem w społeczeństwie; albowiem wszystkie te „pochwały” nic nie kosztowały moich przeciwników.

Niezależnie od tego, jakie byłyby rozmyślania w ciszy mego gabinetu, moja życiowa praktyka ich nie przypomina. Nie moralizuję zarówno ustnie, jak i pisemnie. Będąc u siebie, piszę to, co wydaje mi się prawdziwe; u innych mówię to, co wydaje mi się dobre, zbawienne, pożyteczne; tutaj wołę prawdę jako filozof, tam błąd jako obywatel; błąd jest bowiem bardziej na miarę wszystkich ludzi, jest to powszechny pokarm umysłów we wszystkich epokach i miejscach; nie ma więc niczego bardziej godnego od oświecania i wskazywania drogi temu podłemu stadu nierozumnych śmiertelników. Nie mówię wobec społeczeństwa o wszystkich tych prawdach filozoficznych, które nie są przeznaczone dla pospółstwa. Jeśli podanie silnego lekarstwa choremu, pozostającemu absolutnie bez żadnej nadziei, jest jego deprecjonowaniem, to proponowaniem i prostytuowaniem dostojnej nauki o rzeczach jest rozmawiać o niej z tymi, którzy nie będąc wtajemniczeni w misteria mają oczy nie widząc i uszy nie słysząc. Słowem, jako członek ciała społecznego, z którego wynoszę tyle korzyści, słusznie prowadzę się nie żywiąc wstrętu wobec zasad, którym (założywszy zło w rodzaju ludzkim) każdy zawdzięcza bezpieczeństwo swojej osoby i swych dóbr. Jednak jako filozof przywiązany z przyjemnością do chwalebego ryd-

¹⁹ Aluzja do prześladowania Spinozy.

wanu mądrości wznosząc się ponad przesady, boleję nad ich koniecznością i złościę się, że cały świat nie może być zaludniony mieszkańcami kierującymi się rozumem.

Oto moja dusza w całej swej nagości. Z mojej swobodnej wypowiedzi o tym, co myślę, nie trzeba sądzić, że jestem wrogiem dobrych obyczajów i że sam mam obyczaje złe. Si *impura est pagina mihi, vita proba*²⁰. Nie jestem bardziej spinozystą dlatego, że napisałem *Człowieka maszynę* i przedstawiłem *System Epikura*, jak również człowiekiem złym dlatego, że napisałem satyrę przeciwko szarlatanom, moim kolegom po fachu; nie jestem próżny z powodu krytyki naszych pięknoduchów; nie jestem rozpustnikiem dlatego, że ośmieliłem się posłużyć delikatnym pędzlem rozkoszy. Wreszcie, aczkolwiek przytłumiłem wyrzuty sumienia jako filozof; aczkolwiek moja doktryna wydała się niebezpieczna (wzywam więc mojego najbardziej zacieklego wroga, aby tego dowiódł), to będę jej przestrzegał inaczej jako obywatel. Chciałem zresztą zachować całą pobłażliwość wobec tych wszystkich umysłów słabych, ograniczonych, pełnych skrupułów, które stanowią publiczność *uczoną*; im gorzej ci ludzie mnie rozumieli i źle interpretowali, tym bardziej przedstawiali moje zamiary z podłą niesprawiedliwością; ze swej strony nie nalegałem na przedłożenie im przed oczy dzieła, które ich tak silnie i tak niesłusznie skandalizowało, gdyż byli niewątpliwie uwiedzeni przez tego rodzaju filozoficznych desperatów, których występki i cnoty odmalowałem; jednak dowodem na to, że nie jestem winowajcą wobec społeczeństwa, które szanuję i kocham, jest to, że mimo tylu skarg i krzyków przedrukowałem to samo pismo wyretuszowane i przerobione, prawdę mówiąc, jedynie po to, by mieć zaszczyt złożenia u stóp Jego Królewskiej Mości egzemplarza zebranych moich dzieł. Przed takim geniuszem nie winno się bać pokazania w sposób jawny wszystkiego, chyba że mamy mało do pokazania.

²⁰ „Jeśli nieczysta jest moja stronica, to życie jest przyzwoite”. Parafraza zdania Marka Waleriusza Marcjalisa (*Epigramaty*, I, 4, w. 8) „*lasciva est nobis pagina, vita proba*”.

Ach, gdyby wszyscy władcy byli tak przenikliwi, tak oświeceni, tak wrażliwi na cenny dar umysłu, to z jakąż przyjemnością i jakim szacunkiem, każdy idąc śmiało za talentem, który go wciąga, sprzyjałby postępowi literatury, nauki, sztuki, a przede wszystkim ich dostojnej pani filozofii. Nie mówiłoby się więcej o tych złych przesadach, w których tkwimy, jakoby ta nauka swobodnie uprawiana miała wznieść się na szczątkach praw i obyczajów. Rozwijałoby się swobodnie i bez lęku owe piękne i potężne umysły, tak samo zdolne do tego, aby czynić zaszczyt sztukom przez swoje światła, jak niezdolne do szkodenia społeczeństwu przez ich postępowanie. Wreszcie zamiast utrudniać życie i martwić tych ludzi, którzy rozprasząc powoli ciemności naszej ignorancji mogą oświecać wszechświat; przeciwnie, należałoby zachęcać ich przez wszelkie rodzaje nagród i przysług.

Prawdą więc jest, że natura i rozum ludzki, oświecone przez filozofię jak również religię podtrzymywaną i jak gdyby podpieraną przez moralność i politykę, są stworzone poprzez ich własną istotę po to, aby pozostawać w stanie odwiecznej wojny; jednak nie wynika z tego, że filozofia, aczkolwiek teoretycznie przeciwna moralności i religii, może realnie zniszczyć te więzy mądre i święte. Dowiedziono także, że wszystkie te wojny filozoficzne nie miałyby w zasadzie niczego niebezpiecznego, gdyby nie wstrętą nienawiść teologiczną, która za nimi idzie; ponieważ wystarczy określić, rozróżnić i porozumieć się (rzecz to rzadka po prawdzie!), aby pojąć, że filozofia i polityka nie krzyżują się wcale w swoim biegu i słowem nie mają nic istotnego do wspólnego rozstrzygania.

Oto dwie gałęzie dobrze obcięte, jeśli się nie mylę. Przejdźmy do trzeciej, a mój paradoks będzie dowiedziony w całej swej rozciągłości.

Aczkolwiek zaciśnięcie więzi społecznej przez szczęśliwe ręce filozofii wydaje się problemem trudniejszym do zrozumienia na pierwszy rzut oka, nie sądzę jednak po tym wszystkim, co zostało już powiedziane, żeby to wymagało dość głębokich refleksji, aby go rozwiązać.

Nad czym też nie rozciąga ona swych skrzydeł? Czemu nie przekazuje ona swej siły i swego wigoru? Na ile też sposobów nie stara się ona być pożyteczną i godną zalecenia?

Tak jak bada ciało w medycynie, tak też bada, aczkolwiek w innym znaczeniu prawo, ducha, umysł, serce, duszę itd. To ona kieruje sztuką pisania przez ład, który wprowadza do naszych idei; to ona służy za podstawę sztuki mówienia i miesza się w końcu pożytecznie do wszystkiego w nauce prawa, moralności, w metafizyce, retoryce i religii. Tak, miesza się pożytecznie, powtarzam, niezależnie czy naucza prawdy czy błędów.

Bez jej światła lekarze byłiby skazani na czynione po omacku, powierzchowne badania prowadzone przez ślepy empiryzm, który wszakże można uważać za zdradę sztuki Hipokratesowej.

Jak ludzie doszli do tego, by nadać postać doktryny i coś w rodzaju ciała stałego szkieletowi metafizyki? Uprawianie filozofii, której magiczna sztuka mogła jedynie zmienić *próżnię Toricellego*, by tak rzec, w *pozorną pełnię* i spowodować uznanie za nieśmiertelne to tchnienie ulotne, to powietrze życia tak łatwe do pompowania przez maszynę pneumatyczną klatki piersiowej.

Gdyby religia mogła mówić językiem rozumu, to Nicole²¹, owo piękne pióro wieku przeszłego, który ten język tak dobrze naśladował, kazałby jej nim przemawiać. A czyż mógł to uczynić innymi środkami?

Ileż to innych, bądź doskonałych pożytków, bądź szczęśliwych nadużyć wymyślonych przez filozofów! Kto wyniósł moralność do pewnego rodzaju nauki? Kto spowodował, że figuruje ona w dominium mądrości wraz ze swoją towarzyszką metafizyką, której część obecnie stanowi? To właśnie ona, filozofia. Tak, to ona wyciosała, wydoskonała to pożyteczne narzędzie i zrobiła zeń cudowną busolę, która bez niej pozostałaby surowym magnesem społeczeństwa. Tak więc najbardziej na pozór jałowe drzewa mogą

²¹ Pierre Nicole, jansenista, współautor *Logiki z Port-Royal (Logique ou l'art de penser, Paris 1662)*.

wcześniej lub później przynieść piękne owoce. Tak więc być może, że nasze prace akademickie przyniosą pewnego dnia odczuwalny pożytek.

Dlaczego Mojżesz był tak wielkim ustawodawcą? Ponieważ był filozofem. Filozofia wpływa do tego stopnia na sztukę rządzenia, że władcy, którzy wyszli ze szkoły mądrości, są ukształtowani tak, by stać się lepszymi i są rzeczywiście w większym stopniu lepsi od tych, którzy nie zostali przesyceni zasadami filozofii, jak świadczy o tym przykład cesarza Juliana²² i tak dzisiaj słynnego króla filozofa. Zrozumiał on potrzebę anulowania wielu praw, czy też uczynienia ich proporcjonalnymi do występków; spojrzął od tej strony okiem filozoficznym, którego odblask świeci we wszystkich jego dziełach. Tym sposobem sprawiedliwość wymierzana jest o tyle lepiej w państewkach, w których piszę, że została by tak rzecz *wyrozumowana* i mądrze zreformowana przez władcę, który nimi rządzi. Jeśli potępił u sędziów sztukę, która sprawia mu rozkosz podobnie jak sprawia rozkosz czytelnikom, to tylko dlatego, że poznał jej uwodzicielskie uroki; to dlatego, że zobaczył nadużycie, jakie może popełnić elokwencja – nadużycie, którego dopuścił się sam Cyceron*.

Prawdą jest, że najgorsza sprawa broniona przez zręcznego retora może zatryumfować nad najlepszą, ale pozbawioną wsparcia tej naczelnej władzy, jaką sztuka uzurpuje sobie zbyt często przeciw sprawiedliwości i rozumowi.

Jednak wszystkie te przedobrzenia, cały ten harmonijny blichtr wygładzonych okresów, wyrażen artystycznie uporządkowanych, całe to pustosłowie, które rozprasza się

²² Julian Apostata, cesarz rzymski (361–363), który próbował przywrócić politeizm. Z tej racji zaliczany był w XVII i XVIII wieku w poczet „cnotliwych ateistów”.

* Zobaczcie świetne „Mémoires”, które król zafundował swojej Akademii. [Chodzi o dokonaną przez Fryderyka II reformę prawa brandenburskiego, której zarys dał w *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois*. Ta dysertacja odczytana 22 stycznia 1750 roku, została opublikowana w „Histoire de l'Académie royale des Sciences et belles lettres”, Berlin 1750].

w powietrzu, ten mosiądz brany za złoto – jak to wszystko można odkryć i oddzielić tyle domieszek od prawdziwego metalu?

Jeśli możliwe jest wyciąganie czasem prawdy z tej niezgłębionej studni, na dnie której pewien starożytny²³ ją umieścił, to filozofia wskazuje nam po temu środki. Jest to kamień probierczy solidnych myśli, słusznych rozumowań, jest to tygiel, z którego wyparowuje wszystko, czego nie uznaje natura. W jej zręcznych dłoniach korowód rzeczy najbardziej zawikłanych rozwija się w pewnym sensie tak samo łatwo jak w przypadku lekarza, który jest w stanie rozwikłać i odkryć najbardziej skomplikowane choroby.

Retoryka daje prawom czy też czynom najbardziej niesprawiedliwym pozór uczciwości i rozumu, zaś filozofia nie daje się na to nabrać; ma ona stały punkt, aby zdrowo sądzić o tym, co jest zacne albo nieuczciwe, uczciwe albo niesprawiedliwe, występne albo cnotliwe; odkrywa ona błąd i niesprawiedliwość praw i chroni wdowę z sierotą przed zasadzkami tej syreny, która bez trudu choć nie bez niebezpieczeństwa chwyta rozum na przynętę mowy błyskotliwej i kwiecistej. O, czyste tchnienie natury, trucizna najlepiej przyrządzona nie może cię zepsuć!

Cóż jednak daje ten męski ton, tę gwałtowną siłę, z jaką grzmia Demostenesowie i różni Bourdaloue²⁴, samej tej elokwencji, owej sztuce wynalezionej przez kokieterię umysłu, która jest dla filozofii tym, czym piękna forma dla najcenniejszej materii, kiedy szuka swego miejsca? Daje to filozofia. Bez niej, bez ładu, jaki wprowadza ona do idei, elokwencja Cyclerona byłaby prawdopodobnie daremna; wszystkie te piękne mowy, które kazały blednąć zbrodni, a tryumfować cnotcie, drzeć Werresowi, Katylinie itd.²⁵,

²³ Demokryt.

²⁴ Louis Bourdaloue (1632–1704), znany jezuicki kaznodzieja i autor *Kazań (Sermons)*.

²⁵ Gajusz Werres (rzymski namiestnik Sycylii) i Katylina – obaj zostali zdemaskowani przez Cyclerona.

wszystkie te arcydzieła sztuki oratorskiej nie zdominowałyby umysłów całego rzymskiego senatu i nie dotarłyby aż do nas.

Wiem, że na samo imię ojczyzny i Francuza mocno podkreślone, jeden poryw gorącej i patetycznej elokwencji może pobudzić ludzi do heroizmu, przypomnieć zwycięstwo i położyć kres niepewności losu. Jednak rzadkie są te przypadki, w których nie mamy do czynienia z ludzką wyobraźnią, gdzie wszystko jest stracone, jeśli jej silnie nie poruszymy; natomiast filozofia, która oddziałuje tylko na rozum, jest w użytku codziennym i oddaje przysługę nawet wtedy, gdy jej nadużywamy naginając ją do otrzymanych w spadku błędów.

By jednak wrócić, tak jak powinienem, do doniosłego przedmiotu, nad którym się jedynie prześlizgnąłem, muszę stwierdzić, że to rozum oświetlony pochodnią filozofii pokazuje nam ów stały punkt, o którym mówiłem – ten punkt, od którego można wyjść, by poznać sprawiedliwość i niesprawiedliwość, dobro i zło moralne. To, co należy do sfery prawa, ustanawia prawo; jednak prawo samo w sobie nie jest prostym rozumem ani prawem uczciwości, a jest to prawo siły, które często miażdży słabego, choćby miał po swej stronie rozum i sprawiedliwość. To, co chroni silniejszego przeciw słabszemu, może więc nie być sprawiedliwe; w konsekwencji prawa wymagają często poprawek. Otóż, kto je poprawi, zreformuje, rozważy, by tak rzec, jeśli nie filozofia? Ale jak i gdzie, jeśli nie wadze mądrości i społeczeństwa? Albowiem jest to ten właśnie punkt stały, z którego można sądzić sprawiedliwość i niesprawiedliwość; sprawiedliwość daje się rozpoznać i pokazuje jedynie w tym tylko jedynym punkcie widzenia, jako że waży się ją, powtórzmy to jeszcze raz, tylko na tej wadze, na którą prawa winny w konsekwencji być położone. Można o nich i o wszystkich ludzkich czynach powiedzieć, że tylko te są sprawiedliwe, które sprzyjają społeczeństwu; natomiast jedynie te są nieuczciwe, które godzą w jego interesy. Taki jest jeszcze raz jedyny środek zdrowego sądzenia o ich zasłudze i wartości.

Uznając wyższość Pufendorfa nad Grotiusem, słynnymi osobistościami, które kroczyły różnymi drogami do jednego celu, filozofia przyznaje, że jeśli jeden okazał się lepszym filozofem od drugiego, uznając wszelki czyn ludzki jako sam w sobie obojętny, to nie osiągnął bardziej celu jako prawnik czy moralista dając prawom to, co może być obrócone przeciwko tym, dla których je stworzono. Powiedzmy szczerze, że ci dwaj wielcy ludzie, wobec braku jasnych idei i naszego stałego punktu, walczyli jedynie z wiatrakami.

Tak więc filozofia uczy nas tego, co jest absolutnie prawdziwe, nie tłumi tego, co jest względnie sprawiedliwe i co w konsekwencji nie może szkodzić moralności, jak również polityce, i słowem bezpieczeństwu stosunków między ludźmi; jest to konsekwencja oczywista, do której wracanie nie będzie nigdy przesadne w rozprawie napisanej specjalnie, aby ją rozwinąć i ją pokazać w całym świetle.

Ponieważ wiemy, wcale o tym nie wątpiąc, że to co jest prawdziwe, nie jest z tej racji sprawiedliwe; i przeciwnie, co jest sprawiedliwe, może nie być prawdziwe; że to, co trzyma się prawa, nie zakłada absolutnie żadnej sprawiedliwości, którą rozpoznajemy jedynie za pomocą znaku i litery, o których mówiłem, a mianowicie chodzi o interes społeczny; oto więc mamy wreszcie oświecone pochodnię filozofii ciemności jurysprudencji i drogi zachwaszczone polityki. Tak więc próżne dysputy na temat dobra i zła moralnego, już skończone na zawsze przez tęgie umysły, nie będą więcej rozdmuchiwane wyjąwszy tych, których upór i tendencyjność nie zechcą ustąpić przed mądrością refleksji filozoficznych, przed którymi najbardziej zaślepiony fanatyk nie będzie mógł ukryć się tak, jak przed jaskrawym światłem.

Pora spojrzeć na naszą miłą królową pod innym kątem. Ogień nie roztopia tak ciało, jak filozofia zwiększa potęgę umysłu; jest to jej właściwość, dzięki której, niezależnie od przyjętych systemów, może zawsze służyć.

Jeśli odkryję, że wszystkie dowody istnienia Boga są jedynie pozorne i olśniewające, że dowody na nieśmiertelność duszy są scholastyczne i błahe; że, słowem, nic nie może dać pojęcia tego, co nasze zmysły mogą czuć, ani nasz sła-

by umysł może zrozumieć, to nasi olśnieni *abadyści*²⁶, to nasi upudrowani scholarowie będą wołali o pomstę, a *pedel z koloratką* chcąc mnie uczynić wstrętnym dla całego narodu, nazwie mnie publicznie *ateistą*; jeśli jednak mam rację i jeśli dowiodłem nowej prawdy, jeśli poddałem krytyce dawny błąd i pogłębiłem przedmiot powierzchownie traktowany, to przekazując moje badania i ośmielając się wystawiać na widok publiczny to, co każdy zalękniony albo powściągliwy filozof mówi jedynie na ucho, rozszerzę granicę mojej wiedzy i umysłu, a co więcej, podniosę poziom oświecenia publicznego i rozumu rozprzestrzeniającego się w świecie.

To nie oznacza, że nie mogę być igraszką błędu; gdyby jednak miało to miejsce, to każąc myśleć mojemu czytelnikowi, wyostrzając jego przenikliwość i tak rozszerzyłbym wszelkie granice jego umysłu; tym samym nie widzę, dlaczego miałbym zostać źle przyjęty przez zdrowo myślących ludzi.

Chociaż najbardziej fałszywe hipotezy Descartes'a uchodzą za szczęśliwe błędy, jako że pozwoliły pokazać i odkryć wiele prawd, które byłyby jeszcze nieznanne bez nich, to jednak często systemy moralności albo metafizyki najslabiej uzasadnione nie są tym samym pozbawione pożytku pod warunkiem, że będą dobrze przemyślane i będą stanowiły długi łańcuch wniosków cudownie wydedukowanych, aczkolwiek opartych na zasadach fałszywych i chimerycznych, takich jak zasady Leibniza i Wolffa, które dają umysłowi wyćwiczonemu łatwość objęcia w konsekwencji wielkiej ilości przedmiotów. W efekcie cóż z tego wyniknie? Bystrzejszy wzrok dalekowidza, doskonalszy teleskop i by tak rzec, nowe oczy, które nie omieszkają, być może, oddać wielkiej przysługi.

²⁶ Zwolennicy poglądów francuskiego teologa protestanckiego, jakim był Jacques Abbadie (1654–1727). Być może, na co wskazuje pisownia przez jedno „b”, że chodzi tu raczej o rozprzestrzenioną w Holandii w XVII wieku sektę labadystów, zwolenników Jeana Labadie, jezuitę, który przeszedł na protestantyzm.

Pozwólmy ludowi mówić i wierzyć, że naigrywaniem się z jego umysłu i talentów jest podporządkowanie ich triumfowi doktryny przeciwstawiającej się zasadom albo raczej powszechnie przyjętym przesądom; albowiem w przeciwnym przypadku byłoby szkoda, gdyby filozof nie obrócił ich w jedyną stronę, z której może przyjść do niego wiedza. A to dlaczego? Ponieważ jego geniusz umocniony i upowszechniony spowoduje, że po nim wszyscy ci, którym jego badania i jego światła zostaną przekazane, będą bardziej zdolni do rozpatrywania przypadków najtrudniejszych; do dostrzegania nadużyć, które się gdzieś wślizgują, czy też korzyści, które się gdzie indziej nastroczą; wreszcie do poszukiwania najprostszych i najpewniejszych środków dla zapobieżenia nieładowi.

Umysł mniej wykształcony, bardziej ciasny, nigdy nie mógłby odkryć wszystkich tych rzeczy będąc podobny lekarzowi, który kroczyłby wiecznie na oślep po rozległym labiryncie swojej sztuki bez tej nowej dozy światła, którym brakowałoby jedynie szczęśliwego zastosowania. Tak bardzo jest prawdą, że wedle różnych korzyści, jakie można wyciągnąć z nauki o rzeczach ze względu na ich skutki (albowiem taką chciałbym widzieć rolę filozofii skromnie ujętą), nauka ta ma nieskończenie dużo odgałęzień, które rozciągają się daleko i zdają się być w stanie objąć całą Naturę czerpiąc tysiące skarbów z jej łona – skarbów, którym pomysłowa przenikliwość nadaje wartość i czyni je jeszcze cenniejszymi; są w stanie osiąść też sztukę przez ćwiczenie talentów i rozszerzanie granic ludzkiego umysłu.

Do czego służyłoby podnoszenie zdolności naszego umysłu, gdyby nie wynikało zeń jakieś dobro dla społeczeństwa, gdyby wzrost talentów i wiedzy nie przyczyniał się do tego w jakiejś mierze w sposób bezpośredni lub pośredni?

Nie ma więc niczego bardziej prawdziwego od tej maksymy, że lud będzie zawsze można prowadzić o tyle łatwiej, o ile umysł ludzki zdobędzie więcej siły i światła. W konsekwencji, tak jak uczy się w naszych ujeżdżalniach kiełznać narowistego konia i dosiadać go, tak samo w szkole filozofów uczy się sztuki czynienia ludzi łagodnymi i nakładania

im wędzidła, kiedy nie można nimi kierować za pomocą naturalnych światła rozumu.

Czyż można zrobić coś lepszego niż ucześnieć pilnie do tej szkoły? I jakież to ślepe barbarzyństwo zamykać tę szkołę wraz z prowadzącymi do niej alejami?

Filozofia nawet ze swoimi błędami, ale też ze swoimi prawdami, ma wpływ na dobro publiczne; wprawdzie ten wpływ jest najczęściej pośredni, jednak jest to wpływ tak znaczny, że można powiedzieć, iż tak jak jest ona kluczem do natury i nauk oraz chwałą umysłu, to jest ona również pochodnią rozumu praw i ludzkości.

Czyńmy więc zaszczytem zapalenie pochodni pożytecznej tym, którzy ją noszą, jak i tym, których oświeca.

Ustawodawcy, sędziowie, mężowie stanu, ileż więcej będziecie warci, kiedy zdrowa filozofia oświeci wszystkie wasze poczynania; popełnicie mniej niesprawiedliwości mniej głupstw i mniej niegodziwości; wreszcie wy, filozofowie, utrzymacie lepiej w ryzach ludzi niż mówcy, lepiej jako rezonujący niż rezonerzy.

Nadużywać filozofii podobnie jak elokwencji, aby skusić i podnieść dwie główne zdolności duszy, jedną za pomocą drugiej, to znaczy sprytnie się nimi posłużyć. Czy sądzicie, że religia chroni słabszego przed silniejszym? Czyż myślicie, że przesady ludzi byłyby w takim samym stopniu więzami, które ich powstrzymają? Że ich dobra wiara, ich uczciwość, ich sprawiedliwość trzymałyby się tylko na nitce, gdyby je uwolniono z łańcucha przesadów? Tak, użyjcie całej waszej siły, by zachować cenne zaślepienie, na którego przedmiot oby ich oczy nigdy się nie otworzyły, jeśli nieszczęście świata od niego zależy. Podeprzyjcie siłą chwyliwej argumentacji ich chwiejącą się wiarę; przywróćcie religii ich ojców, ich słaby umysł siłą umysłu własnego; stwórcie, jak nasz świętoszek *Josse*²⁷, pozór prawdopodobieństwa najbardziej odrażającym absurdom; niech otworzy się tabernakulum; niech prawa Mojżesza będą interpretowane, niech tajemnice zrzucą zasłonę i niech nareszcie wszystko się wyjaśni. Ołtarz

²⁷ Bohater sztuki Molière'a *Amour médecin*.

stanie się bardziej godny szacunku, kiedy filozof będzie na nim palił kadzidło.

Takie są owoce drzewa filozoficznego, owoce niefortunnie zakazane, że – jak chciałbym wierzyć, a jeszcze bardziej widzieć – zakaz tutaj, jak w wielu innych sprawach, pobudzi tylko szlachetne umysły do ich zbierania i nasycania otoczenia ich rozkosznym zapachem i wyśmienitym smakiem.

Nie zamierzam przez to insynuować, że winno się wykorzystywać wszystko, by indoktrynować lud i przyjąć go do misteriów natury. Wiem dobrze, że żółw nie może biegać, zwierzęta pełzające latać, ani też ślepcy widzieć. Wszystko czego pragnę, to właśnie to, żeby ci, którzy trzymają ster państwa, byli choć trochę filozofami; myślę jednak, że nie powinni nimi być w zbyt dużym stopniu.

W efekcie dałem już odczuć pożytek tego posługując się najbardziej wymownymi przykładami, że im bardziej władcy albo ich ministrowie będą filozofami, tym bardziej będą w stanie odczuć istotną różnicę, jaka zachodzi między ich kaprysami, tyranią, prawami, religią, prawdą, uczciwością, sprawiedliwością, a w konsekwencji im bardziej będą w stanie służyć ludzkości, i zyskać dług wdzięczności wśród swych poddanych, tym bardziej będą w stanie poznać, że filozofia zamiast być niebezpieczna, może być jedynie pożyteczna i zbawienna; tym bardziej chętnie pozwolą uczonym rozrzucać swe światło pełnymi garściami; tym bardziej wreszcie zrozumieją, że orły rodzaju ludzkiego stworzono, by wysoko wzlatywały. Otóż, jeśli te orły zwalczają filozoficznie przesady jednych, to po to, by ci, którzy zdolni są pojąć ich doktrynę, nią się posłużyli i obrócili przesady na korzyść społeczeństwa, jeśli to uznają za konieczne.

Dlatego, pełni wyłącznego i bezgranicznego respektu dla tej królowej mądrości, będziemy ją uważali za dobroczynną, łagodną, niezdolną do pociągnięcia za sobą żadnej przykrej niedogodności; prostą, jak prawda, którą ogłasza. Będziemy wierzyli, że wyrocznie tej wielbionej Sybilli są dwuznaczne jedynie dla tych, którzy nie mogą pojąć ich sensu i ducha; zawsze są pożyteczne, bezpośrednio lub pośrednio, kiedy umie się zrobić dobry z nich użytek.

Jako gorliwi zwolennicy filozofii, chcąc przez nią być jeszcze bardziej gorliwymi patriotami, pozwólmy krzyknąć pospółstwu podobnemu jansenistom, że niesłuszna ekskomunika nie przeszkadza czynić tego, co uważają za swój obowiązek, że wszystkie krzyki nienawiści teologicznej, owa potężna kabała przesądów, które ją podsycają, zamiast przeszkadzać nam w pełnieniu naszego obowiązku, nie mogą nigdy unicestwić tego dominującego kultu mądrości, która charakteryzuje filozofa.

Ten obowiązek, jeśli o to spytacie, polega na tym, aby nie wierzyć jak głupiec, który mniej posługuje się rozumem niż skąpiec swoim groszem; a jeszcze mniej się nim posługuje, gdy udaje wiarę; hipokryzja jest komedią niegodną człowieka. Obowiązkiem tym wreszcie jest uprawianie nauki, która stanowi klucz do wszystkich innych nauk, która dzięki dobremu gustowi wieku jest bardziej w modzie dzisiaj niż kiedy indziej.

Tak, filozofowie, oto wasz obowiązek, wasz zaś obowiązek, władcy, polega na odsunięciu wszystkich przeszkód, które przerażają umysły nieśmiałe, na odsunięciu wszystkich tych bomb teologii i metafizyki, które bynajmniej nie są wypełnione powietrzem, kiedy to święty człowiek w swej wściekłości je rzuca: *tantae animis coelestibus irae!*²⁸.

Wspierać prace filozoficzne przez dobrodziejstwa i zaszczyty karząc jednocześnie autorów, którzy tym pracom poświęcają swoje noce, gdy przypadkowo plody ich trudu rozminą się ze ścieżkami pospółstwa i poglądami pospółnymi, byłoby tym samym, co odmówić komunii i pogrzebu tym, których opłacacie, aby was zabawiali w waszych teatrach²⁹. Prawdę mówiąc, jedno nie dziwi mnie bardziej

²⁸ Więc takie gniewy płoną w sercach bogów nieśmiertelnych? Wergiliusz, *Eneida*, I, w. 9, Warszawa 1970, s. 14. Przełożyła Wanda Markowska.

²⁹ Fragment ten odnosi się do ekskomunikowania aktorów i odmawiania im pogrzebu w poświęconej ziemi. Ten problem nabrał rozgłosu po śmierci aktorki Adrianny Le Couvreur w 1730 roku. Tej słynnej aktorce księża odmówili pogrzebu, a zwłoki jej zostały potajemnie pochowane w nieznanym miejscu poza cmentarzem.

od drugiego. Jednak na widok podobnych sprzeczności nie sposób wykrzyknąć razem z poetą filozofem:

*Ah! verrai-je toujours ma folle Nation
Incertaine en ses voeux, flétrir ce qu'elle admire;
Nos moeurs avec nos loix toujours se contredire,
faible Français s'endormir sous l'empire
De la superstition?*³⁰.

Grzmi w oddali. Niech sobie grzmi, a my zdążajmy zdecydowanym krokiem do Prawdy; nic nie może skrępować filozofa w wolności myślenia. Jeśli to szaleństwo, jest to szaleństwo wielkich dusz; najważniejsze, żeby te dusze powstały i nie bały się upaść.

Kto poświęca cenny dar geniuszu cnotom politycznym, zawsze popolitym i ciasnym, bo takie wszystkie one są, to może powiedzieć, że otrzymał swój umysł wraz z głupim instynktem, a swego ducha jako sługę plugawego interesu. Niech się tym zresztą chwali, jeśli to uzna za dobre. Dla mnie, ucznia natury, przyjaciela wyłącznie prawdy, której sama nawet złuda sprawia mi więcej przyjemności niż wszystkie te błędy, które wiodą do fortuny; ja, który wolałem ongiś narazić się z powodu nieroztropności niż się ratować ucieczką, a nawet dyskretnie się wzbogacić w tę właśnie roztropność; ja, szczodry filozof, nie pożałowałbym wcale pokłonu wdziękom, które mnie skusiły. Im bardziej morze pokryte jest podwodnymi rafami, im bardziej znane jest z zatoneń, tym bardziej będę myślał, że piękniej jest szukać nieśmiertelności przeżywszy tak wiele niebezpieczeństw; tak, ośmielę się otwarcie mówić to co myślę, a jeśli za przykładem Montaigne'a stanę przed obliczem Natury,

³⁰ „Ach, czyż będę patrzył zawsze, jak mój szalony naród Niepewny w swych pragnieniach potępia to, co wielbił; Jak nasze obyczaje przeczą zawsze naszym prawom I słabego Francuza usypiają pod władzą przesądu?”

Jest to fragment poematu Voltaire'a: *La Mort de Mademoiselle Le Couvreur, fameuse actrice*. La Mettrie zaostrza ton wypowiedzi Voltaire'a zmieniając wyrazy „faible nation” (słaby naród) na „folle nation” (szalony naród) i „Français volage” (płochy Francuz) na „faible Français” (słaby Francuz).

podobnie jak przed samym sobą, ci prawdziwi sędziowie mojej sprawy ujrzą mnie bardziej niewinnym niż grzeszącym najśmielszymi poglądami i być może cnotliwym przez samo wyznanie swych wad. Bądźmy więc wolni w naszych pismach jak i w naszych czynach; pokażmy tam dumną niezależność republikanina. Pisarz trwożliwy i oględny nie służąc ani naukom, ani duchowi ludzkości, ani ojczyźnie, sam zakłada sobie więzy, które nie pozwolą mu wznieść się w górę; jest to biegacz, którego buty mają podeszwy z ołowiu albo też pływak, który wkłada pęcherze napełnione wodą pod swoje pachy. Trzeba, aby filozof pisał ze szlachetną śmiałością albo też przygotował się do pełzania, jak ci, co odwagi nie mają.

O wy, którzy jesteście tak roztropni, tak ostrożni i którzy używacie tyle podstępów i sztuczek; wy, którzy maskujecie się z taką zręcznością, że ludzie prości i wyszydzani nie mogą was odgadnąć, cóż was powstrzymuje? Widzę, że wyczuwacie, iż wśród tylu możliwych nazywających się waszymi przyjaciółmi*, z którymi żyjecie w wielkiej poufałości, nie znajdzie się ani jeden, który by was nie porzucił w niełasce; nie, nie znajdzie się ani jeden, który pokazałby się tak wspaniałomyślny, aby prosić swojego króla o prawo powrotu człowieka genialnego do swojej ojczyzny³¹; boicie się losu tego młodego i słynnego uczonego, któremu jeden ślepiec wystarczył, aby oświecić wszechświat, ale też zaprowadzić jego autora do Vincennes³² albo tego innego (Toussaint) mniej genialnego, którego czyste *obyczaje*³³ zawsze godne poważania, chociaż czasami dziwne, spowodowały

* Donec eris felix multos numerabis amicos. Tempora si fuerint nubila, solus eris. [Dopóki będziesz szczęśliwy, będziesz miał wielu przyjaciół, a jeśli nastaną dni chmurne, zostaniesz sam (z Owidiusza, *Tristia*, I, VII, w. 5-6)].

³¹ La Mettrie bezskutecznie starał się o powrót do Francji.

³² Chodzi o Denisa Diderota, który dostał się do twierdzy w Vincennes po opublikowaniu *Lettre sur les aveugles (Listu o ślepcach)* w 1749 roku.

³³ Chodzi o François Vincent Toussainta autora dzieła o obyczajach: *Les moeurs* (1748).

– jak się powiada – wysłanie za bramy tej innej strasznej inkwizycji zwanej Bastylią. Jakże to, takie pisma nie budzą w was tej wzniosłości, tej wielkości ducha, która lekceważy niebezpieczeństwa? Czyż na widok tak wielu pięknych dzieł pozostaniecie bez odwagi i bez miłości własnej? Czyż widok tak wielkiej duszy nie spowoduje poczucia jej w sobie?

Nie mówię, że wolność umysłu jest lepsza od wolności ciała; jaki jednak człowiek, człowiek prawdziwy, nawet mało wrażliwy na sławę, nie chciałby za podobną cenę być pozbawiony przez jakiś czas tej drugiej wolności?

Rumieńcie się tyrani wzniosłego rozumu; pisma, które skazujecie na spalenie w ogniu, podobne są polipom pociętym na kawałki, które wychodzą, by tak rzec, z popiołów pomnożone w nieskończoność. Ci ludzie, których wypędzacie, których zmuszacie do porzucenia ojczyzny (ośmielam się to powiedzieć bez obawy, że zostanę posądzony o próżną pochopność czy też głęboki smutek), ci ludzie, których zamykacie w okrutnych więzieniach, oceniani są inaczej przez najmądrzejsze, najbardziej światłe umysły! Podczas gdy ich osoba jęczy uwięziona, chwała niesie w tryumfie ich imiona aż do niebios! Bądźcie nowymi Augustami, ale nie całkowicie podobnymi do dawnych; oszczędźcie sobie hańby zbrodni popełnianych na literaturze, gdyż jedna z nich może spowodować zwiędnięcie wszystkich waszych laurów; nie karzcie literatury i sztuki za nieroztropność tych, którzy je najlepiej uprawiają, gdyż owi współcześni Owidiusze przekażą z westchnieniem wasze okrutne postęпки oburzonej potomności, która nie odmówi im ani łez, ani głosów poparcia. A jakże mogłaby ona czytać *Tristia* i żałosne pieśni wzniosłych ludzi bez poczucia wdzięczności i bez ronienia łez nad tymi, którzy byli nieszczęśliwi, gdyż dla niej pracowali? Czy jednak nie można szukać nieśmiertelności bez swojej zguby? Bo jakież to szalone upojenie, któremu daję się ponieść! Tak, istnieje słuszny i rozsądny środek (*Est modus in rebus* itd.)³⁴, którego roz-

³⁴ *Est modus in rebus, sunt certi denique fines* [Jest miara w rzeczach, są pewne zakreślone granice], Horacy, *Satyry*, I, w. 106.

trotność nie pozwala zaniechać. Autorzy, którym nie wystarczy najbardziej pociągająca zemsta – zemsta w postaci oklasków oświeczonej Europy – czyż chcecie bezkarnie tworzyć nieśmiertelne dzieła? Myślcie głośno, ale ukrywajcie się*. Niechaj potomność będzie jedynym waszym punktem odniesienia; niech ten punkt nie koliduje z żadnym innym punktem. Piszcie, tak jak bylibyście sami na świecie albo tak jak nie obawialibyście się niczego ze strony zazdrości i przesądów ludzkich; inaczej chybicie celu.

Nie schlebiam sobie, że cel ten osiągnąłem; nie schlebiam sobie, że dźwięk, który określa moje imię i który nie wyróżnia mnie spośród tak wielu ludzi nieznanymi, ponieś się w nieskończoność wieków i przestworzy; jeśli nawet zasięgnę rady nie tyle mojej skromności co słabości, to uwierzę bez trudu, że pisarz poddany tym samym prawom co każdy człowiek, umrze w całości. Kto też wie, czy zważywszy na zamiary przekraczające moje siły, reputacja tak słaba, jaka mi towarzyszy, nie zatrzyma się na tej samej przeszkodzie, na której rozbiła się moja fortuna.

Niezależnie od tego co się stanie, pozostając spokojny o los moich dzieł, jak i o mnie samego, potwierdzę przynajmniej,

* To owa konieczność ukrywania się sprawiła wymyślenie *Dedykacji dla Hallera*. Wiem, że podwójną ekstrawagancją było przyjacielskie zadedykowanie książki tak śmiałej, jaką jest *Człowiek maszyna*, uczonemu, którego w życiu nie widziałem, a który w wieku 50 lat nie mógł wyzwolić się od wszelkich przesądów dzieciństwa; nie sądziłem jednak, że mój styl mnie zdradzi. Być może powinienem był zniszczyć utwór, który spowodował tyle krzyków, jęków, zaprzeczeń ze strony tego, któremu był zadedykowany, ale zyskał on tyle głośnych publicznych pochwał ze strony pisarzy, których głos tak bardzo mi schlebiał, że nie miałem odwagi tego zrobić. Pozwoliłem więc sobie przedrukować go w takiej postaci, w jakiej ukazało się ono we wszystkich wydaniach *Człowieka maszyny, cum bona venia celeberrimi, Savantissimi, Pedantissimi professoris* [z łaskawym przyjęciem przez najuczenniejszego, najslawniejszego, najpedantyczniejszego profesora]. [W tym i następnym akapicie La Mettrie rozwija problem nieśmiertelności w dziełach podejmowanych przez poetów epikurejczyków Owidiusza i Horacego. Kiedy pisze skromnie, że „umrze w całości”, bo nie będzie żył nawet w dziełach, ma na myśli *Non omnis moriar* i *Exegi monumentum aere perennius* z ody Horacego (*Ody*, III, oda 30, w. 6, 1).

że uważałem większość moich współczesnych za chodzące przesady; że nie zabiegałem o ich głos, podobnie jak nie bałem się ich nagany albo ich cenzury; a w końcu zadowolony i zbyt poważany przez tę małą liczbę czytelników, o których mówi Horacy, a których solidny umysł będzie zawsze stawał wyżej od wszystkiego na świecie, poświęciłem wszystko błyskotliwej zjawie, która mnie uwiodła. I zapewne, jeśli w moich pismach jest parę pięknych rzeczy, które są nowe i śmiałe, pewien ogień, a wreszcie jakaś iskierka talentu, zawdzięczam to filozoficznej odwadze, która pozwoliła mi wymyślić najbardziej górne i najśmielsze przedsięwzięcie.

Moje pogrążenie i wszystkie nieszczęścia, które ono za sobą pociągnęło, są zresztą łatwe do zapomnienia w porcie tak chwalebny i jakże godnym filozofa³⁵; piję w nim wielkimi łykami z czaszy zapomnienia wszystkich niebezpieczeństw, przez które przeszedłem. Znalazłem tu sposób na skruczę za tak szczęśliwy błąd, jakim było moje przewinienie.

Czyż można było uzyskać piękniejsze zaproszenie dla miłośników Prawdy? Można tu jako apostoł samej tylko natury stawiać czoło przesądom i wszystkim wrogom zdrowej filozofii, tak jak sobie kpimy z rozsierdzonych fal w spokojnej przystani. Słyszę, jak moje fale huczą z daleka i przypominają burzę miotającą statkiem, z którego się uratowałem.

Jakaż to przyjemność zalecać się jedynie do tej nieśmiertelnej królowej, jaką jest Prawda. Jakiż to wstyd, jeśli się nie potrafi żeglować swobodnie po morzu wiodącym do zdobycia tyłu bogactw i jak gdyby do Peru³⁶ nauk! Pisarze, uczeni, filozofowie, geniusze wszelkiego rodzaju, którym zakłada się kajdany w rodzinnych krajach! Ten, na którego patrzycie, ten który wam otwiera tak swobodnie granice, jest bohaterem, który jeszcze będąc młodzieńcem wszedł do Świątyni Pamięci niemal wszystkimi drogami,

³⁵ Nawiązując do metafory tonącego statku i znalezienia schronienia w bezpiecznym porcie, którą posłużył się Owidiusz w *Elegiach*, ks.I, elegia I i IV, La Mettrie czyni aluzję do swego pobytu w Berlinie.

³⁶ Peru było słynne z kopalni złota.

które do niej prowadzą. Przychodźcie... Czemu zwlekacie? Będzie on waszym przewodnikiem, waszym wzorem i waszym oparciem; skłoni was poprzez swój wielki przykład do kroczenia jego śladami na trudnej drodze chwały; *Dux est exemplum et necessitas*, jak rzecze Pliniusz Młodszy wobec innego przedmiotu³⁷. Jeśli nie jest wam dane, aby go naśladować, to przynajmniej podzielicie z nami przyjemność podziwiania go z bliska. Zaiste przysięgam, że nie pragnę mieć jego korony, ale zazdroszczę mu umysłu.

Dzieła cieszące się z protekcji, której przekłęci wichry-ciele dostojnego spokoju nie potrafili zmać, pojawiajcie się śmiało pod tak chwalebnyymi auspicjami; nie protegowano by was, gdybyście były niebezpieczne, a filozof by was nie napisał, gdyby najmądrzejszy z królów nie pozwolił wam się ukazać. Umysł szeroki, głęboki, przyzwyczajony do refleksji wie aż nazbyt dobrze, że to, co nie jest filozoficznie prawdziwe, nie może być szkodliwe.

Przed paroma laty okryte smutnym kirem byłyście niestety zmuszone do pokazywania się samotnie i w pewnym sensie nieśmiało, tak jak ongiś wiersze Owidiusza na wygnaniu, bez nazwiska waszego autora, którego bałyście się zdemaskować; byłyście podobne do tych czułych dzieci, które chciały ochronić ojca przed pościgiem zbyt okrutnych wierzyeli.

Dzisiaj (parodiując tego miłego i nieszczęśliwego poetę) wolne i bardziej szczęśliwe nie będziecie chodzić bez niego do miasta i będziecie kroczyć z nim razem, z podniesioną głową, słysząc szmer spólstwa, tak jak żeglarz (mówiąc stylem poetyckim) pewny protekcji Neptuna spokojnie słucha pomruku fal.

³⁷ Aluzja do *Listów* Pliniusza Młodszeo (ks. VI, 4, 124), gdzie jest mowa o kobiecie, która skłania męża do wspólnego samobójstwa z powodu niedyspozycji organów płciowych.

Anty-Seneka *albo o najwyższym dobru*

Felix qui potuit rerum cognoscere causas!

[Szczęśliwy kto mógł poznać przyczyny rzeczy]

Wergiliusz, *Georgiki*, ks. II, w. 491

Wstęp

Żadna książka nie oburzyła tak bardzo dewotów, jak właśnie ta¹ i to bezpodstawnie – jak to zobaczymy dalej – dlatego też poczekam, aż się wykrzyczą. Czyż mam perorować przeciwko pustosłowiu krzykacza, który dysponuje tylko siłą swych płuc; który zna Naturę tylko z nazwy i rzuca na wiatr słowa pompatyczne i napuszone, którymi chciałby mnie przyprawić o senność, tak jak swoich słuchaczy? Cóż można rzec człowiekowi pelzającemu w bagnie przesądów, *upadłemu* bardziej od swych rzekomych *aniołów*, którymi mnie łudzi; człowiekowi o duszy czarniejszej niż jego *Poneirotatos*² – duszy złośliwszej od wszystkich demonów, które przyzywa przeciwko mnie. Cóż bowiem można myśleć o autorze, który napada na dzieło filozoficz-

¹ Chodzi o pierwsze osobne wydanie *Anti-Sénèque ou Le souverain bien*, Potsdam 1750 i jego krytykę w „Bibliothèque raisonnée”, wrzesień 1750, t. XIV, s. 25–45. Niniejszy *Wstęp* pochodzi z wydania: Amsterdam 1751.

² *Poneirotatos* – najbardziej złośliwy ze wszystkich.

ne za pomocą powieści na swój sposób komicznej tak jak powieść Scarrona?³ Przyznam, że uśmiełem się z niej do łez (wbrew oczekiwaniom mojego adwersarza, który sądził, że uderzył we mnie piorunem); uśmiełem się ja i wszyscy, którym ją czytałem, zwłaszcza w tych miejscach, gdzie atakował moje obyczaje, moją uczciwość, gdzie uznał mnie za złego poddanego nie zasługującego na żadne zaufanie, za większego łotra niż sam Cartouche⁴. Pod koniec swojej patetycznej perory łaje Lucyfera i poleca mnie jego ciemnej i okopconej mocy, rzuca mnie w jego ogniste objęcia i błaga go w imieniu całego społeczeństwa zbulwersowanego ogromem moich zakusów na tym polu, aby załatwił mi w Hadesie posadę *godną mego serca* – jeśli takowe mam – przy tronie jego Plutonowskiego Majestatu.

Czyż mam odpowiedzieć na paszkwil zamieszczony w innym piśmie przez płaskiego autora *Myśli chrześcijańskich*⁵? Osądźmy sami, czy zasługuje on na coś więcej niż na głęboką pogardę. Oto co donosi mi przyjaciel, który uznał, że to nędzne pismo cichcem włączone do holenderskiej podróbki, mogło mi być nieznanne: „Pojawił się przeciwko tobie nowy pamflet w „Journal des Savants” (luty 1750, wydanie amsterdamskie)⁶. Jego autorem jest człowiek, który chce cię poirytować jedynie po to, żebyś w swej prostoduszności mu odpowiedział, a przez to okazał się na tyle dobry, aby wyciągnąć go z zapomnienia, na które skazany jest jako pisarz pozbawiony zasług i talentu. Zbyt delikatnie jednak to mówię, bo przecież on cię znieważa.

³ Paul Scarron (1610–1660), autor *Le Roman comique* (1651–1657, t. 1–2). Przekład polski *Opowieść ucieszna*, Warszawa 1954.

⁴ Louis Dominique Bourguignon (1693–1721) zwany Cartouchem, głośny w XVIII wieku przywódca bandy rozbójników. Łamany kołem na placu Grève w Paryżu. Postać tę spopularyzował Nicolas Rocot de Grandval w poemacie *Le vice puni ou Cartouche* (1725).

⁵ Autorem tym jest Georges Pierre Polier de Bottens, *Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les Pensées philosophiques*, Rouen 1747. Autor przypisał La Mettriemu *Myśli filozoficzne* Denisa Diderota.

⁶ „Journal des Savants”, styczeń–luty 1750, Amsterdam, kol. 530–559.

Jego paszkwil jest dziełem niegodnym zacnego człowieka; jest to stek grubiaństwa, zarozumiałstwa, pychy i impertynencji, gdzie zdrowy rozsądek jest tak samo maltretowany jak ludzkość i dobra wiara. Spuszcza na ciebie nowy grad zniewag, przekleństw i głupstw. Pociesz się jednak, że nie można zabronić psom czekać przed bramą świątyni. *Excubias agit ad fores Templi*⁷. Jeśli jesteś ciekawy nazwiska autora, to nazywa się Durnand⁸, czarna bestia, wiejski proboszcz z krainy Vaux, Szwajcar jak ja, nauczyciel w Lejdzie, gdzie też cię zobaczył. A oto przykład dzielnego atlety, który zachęci cię do walki”.

Cztery razy w miesiącu z tępotą zoila⁹
Podnosi trzęsąc się swój głos imbecyla;
Nie słyszę jego krzyków z nienawiści znanych;
Nie widzę jego kroków w bagnie odciskanych.
Wszechmocny tu urok filozofii gości,
Wynosi roztropny umysł nad pychę zazdrości:
Spokojny jak Newton na niebie wśród bogów
Nie dba też czy kiedykolwiek natknie się na wrogów*.

Pozwólmy biadać wszystkim zoilom przystrojonym w rabaty¹⁰ i pozwólmy dzwonić na alarm tym tchórzom, a uznanie filozofów wystarczy filozofowi. Proszę, aby nie sądzono mnie zresztą na podstawie rozpraw napisanych czy to przez jednych, czy przez drugich. Proszę, aby czy-

⁷ Cytat wzięty z Tibullusa Albiusa.

⁸ Nazwisko fikcyjne.

⁹ Zoil – zjadliwy i niesprawiedliwy krytyk. Wyraz ten pochodzi od Zoilosa, pisarza greckiego z IV w. p.n.e., który ośmielił się zjadliwie krytykować Homera.

* Voltaire. *Elemens de la Philos. de Newt.* dedic. [Voltaire, *Elements de la philosophie de Newton*, Londres 1738, dedykacja. W polskim przekładzie: *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956, ten fragment dedykacji się nie znalazł. Podajemy go we własnym tłumaczeniu].

¹⁰ Rabaty – kolorowe (białe, czarne, niebieskie) kawałki tkaniny (czasem z koronkami) okrywające szyję; kolorowe wyłogi w strojach duchownych i szlachty wprowadzone w XVIII wieku.

tano mnie w sposób bezstronny i uważny, a wtedy trzeba będzie przyznać, że nie zaniedbałem żadnego ze sposobów, aby nasz los poprawić. Muszę jednak w tym miejscu dowieść tego dając apologetyczny zarys mojego systemu na rzecz umysłów słabych, których moje dzieło miało nie-szczęście zgorszyć.

Próbowałem zmniejszyć sumę zła podobnie jak stoicy wyzbywając się wyrzutów sumienia i zbędnych, fałszywych lęków przed urojoną przyszłością, które przeszkadzają nam spokojniej kosztować słodczy tego życia i w efekcie przekształcają je w prawdziwe zło, a nawet w prawdziwą udrękę. Z Epikurem i jego zwolennikami chciałem powiększyć sumę dobra krzewiąc wokół zamiłowanie do przyjemności, miłości – słowem do wszelkich rozkoszy.

Jednak czy usuwanie wyrzutów sumienia z serca nawet kryminalistów nie jest tym samym, co zachęcanie do zbrodni i sprzyjanie wszelkiej rozwiązłości? Ładny to wniosek i godny tych, którzy go wysuwają! Wygląda na to, że ten sam łańcuch wnioskowań, który zaczyna się w dziele filozoficznym od hipotetycznego wyeliminowania wyrzutów sumienia jako oczywistych przesądów, miałyby nagle skończyć się na pogardzie dla prawa, na nieposłuszeństwie, buncie, morderstwie i rzezi. Jeśli geometria nie jest w stanie uzdrowić umysłów to, na Boga, dzięki jakiej sztuce miałbym zmienić charakter człowieka złego, z którym mam do czynienia? W jakim kraju byłbym tolerowany, gdybym zaczął przemawiać tonem, jaki ktoś śmie mi przypisywać? Można słuchać oszczerstw takich, jakie na mnie rzucają moi wrogowie; nigdy jednak władca nie będzie zaszczycał swą dobrocią, protekcją, wsparciem tak szkaradnego poddanego, za jakiego ktoś chciałby mnie uważać. Tak więc filozofia nigdy nie prowadziła do podobnych zamachów, których nienawidzi przede wszystkim filozofia moja, jak to można zauważyć w setkach fragmentów niniejszego traktatu. Wszędzie tam pokazuję, jak bardzo jestem przywiązany do społeczeństwa i jak bardzo byłbym szczęśliwy, gdybym mógł przyczynić się do jego pomyślności i jego ozdoby zamiast burzyć to, co stanowi o jego bezpieczeństwie.

Faktem jest – po pierwsze – że odwracam od zbrodni, a nie zachęcam do niej. Po drugie – aczkolwiek zalecałem wyzbycie się wyrzutów sumienia na zasadzie rozumowania hipotetycznego, to nie wynika stąd, że zachęcałem do występku, który je rodzi.

Co innego zrzucać jarzmo wyrzutów sumienia jako filozof, który nie oszczędza żadnego przesądu niezależnie jak uświęcony i respektowany by był. Czym innym jest natomiast zrzucanie jarzma obyczajów przez libertyna i przez zbrodniarza: ten niuans rzuca się tu w oczy, ale nasi *dobrzy chrześcijanie* go nie dostrzegają albo go dostrzec nie chcą. To nie ja psuję obyczaje, bo moje obyczaje są aż nazbyt łagodne, ale to oni swą interpretacją psują i zaturwiają moje pisma. Chcę wierzyć – mając na względzie ich honor, że czynią to jedynie z braku światła i rozumowania, bo mało zorientowani w sprawach filozoficznych, nie rozumieją sensu tych pism. Zdają się być przeniesieni przed inną, całkiem obcą ławę sądową. Dowodem ich ignorancji i przewrotności umysłu jest to, że miejscowi adwokaci, ludzie poprawnie myślący, umysły oświecone rozpatrują sprawę zupełnie inaczej, jak to można zauważyć w tej samej *Bibliothèque raisonnée*, gdzie potem zostałem tak śmiesznie potraktowany¹¹. Oznaką złej wiary byłoby udawać, że mnie nie zrozumiano, bo chodziło o to, aby pomścić swą zranioną miłość własną za pomocą podłego i niegodnego manewru.

Jeszcze czym innym jest odróżnienie fizycznej i teoretycznej strony* tego, co nazywa się *występkiem* i *cnotą*; czyniąc to rozróżnienie jako obywatel nie muszę wstydzić się tego bardziej niż jako filozof. Jako filozof powiadam bowiem, że występki i cnota są dla mnie tylko słowami i niczym więcej.

*Verba et voces praeterea que nihil!*¹²

¹¹ „Bibliothèque raisonnée”, styczeń–marzec 1748, t. XL, s. 113 i następane.

* Hobbes i Montaigne.

¹² Słowa i dźwięki, a nic poza tym. Por. Horacy, *Listy*, I, 1, w. 34.

Mówię jednak o tym w sposób *absolutny*, a nie względny; jest to rozróżnienie solidne i mające głęboki sens, chociaż scholastyczne, którego zdają się nie rozumieć moi przeciwnicy ze zwyczajnym dla nich pojmowaniem prawości. Rozróżnienie to daje przedmiotowi dwa oblicza – jedno idealne, filozoficzne, drugie zaś moralne, a więc arbitralne, jak to już nie raz tłumaczyłem. Podobnie mówi się o *szczęściu*, chociaż nie jest ono *bytem* (chyba że *bytem pomyślanym*¹³); tak samo mówimy o *prawdzie*, chociaż nie jest ona bardziej realna niż *fortuna*. Tak jak nadaje się nazwę *prawda* pewnym stosunkom zachodzącym między ideami nabytymi; jak nadaje się nazwę *szczęście* pewnej zwyczajnej modyfikacji nerwów przyjemnie pobudzonych, tak samo też nadało się nazwę *cnota* czynom odpowiadającym polityce i społeczeństwu, a nazwę *występek* i *zbrodnia* temu, co burzy zarówno jedno i drugie. Oto w paru słowach zarys mojej doktryny występków i cnót (jeśli ją uzna się za moją), bo tylko naukę o wyrzutach sumienia chciałbym sobie przypisać; żaden filozof nie zaprezentował na ten temat czegoś, co mogłoby mnie pozbawić wątlej chwały wynalazcy*. Sądzić po tym wszystkim, że występpek czy zbrodnia nie ma dla mnie niczego w sobie rzeczywistego i to nawet w kontekście społeczeństwa, którego – jak się sądzi – fundamenty podważam; sądzić, że otwieram szeroko wrota występku, a zamykam je przed cnotą, to znaczy

¹³ W oryginale *être de raison*. La Mettrie nawiązuje więc do terminologii perypatetycznej i scholastycznej. Z nominalizmem zwalcza realność bytów myślnych albo bytów pomyślnych (*êtres de raison, entia rationis*).

* Nie wiem, czy autor dzieła *Examen de la religion* przypisywanego Saint-Evremondowi powiedział coś jaśniej na temat wyrzutów sumienia rozumianych jako przesady. [Zob. Jean Louis Ignace de La Serre, *Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, Trévoux 1745. Problem ten podejmuje rozdział VIII: „O Trójcy i grzechu pierwotnym”, w wydaniu bez daty, Egzemplarz BN w Warszawie, sygn. XVIII. 2.22979, s. 196–197. Jeżeli chodzi o Michela Montaigne'a, to La Mettrie korzystał z wydania jego *Essais*, Paris 1725. Fragment dotyczący wyrzutów sumienia znajduje się w polskim wydaniu *Prób*, Warszawa 1957, t. 1, s. 188].

sprawić sobie wcześniej serce z kamienia. To tyle samo, co pozwolić, aby mnie oczerniano czy też raczej ubliżano mi, aby w końcu utracić honor w opinii czytelników, którzy mogą osądzić treść mego pisma na podstawie oryginału nie dadzą się nabrać na niewierne i monstrialnie wypaczone kopie, które wyszły z rąk ludzi pragnących mi zaszkodzić. Wróćmy jednak do źródła wszystkich tych nieprawości, co pozwoli mi pokazać się we właściwym świetle.

Nie można rozważać o człowieku i obracać nim – jak to uczyniłem – na wszystkie strony, aby szerzej opisać i dokładniej przedstawić tę cudowną maszynę, nie podejmując jednocześnie wielkiej i słynnej kwestii *wolności*. Podjąłem więc próbę rozstrzygnięcia kwestii *fatalizmu* – systemu bardziej prawdopodobnego niż system pobożnego adwersarza. W miarę bowiem jak obserwowałem i badałem człowieka w jego różnorodnych stanach, dostrzegłem albo wydało mi się, że dostrzegłem, iż w świecie tak jak w tej hipotezie, każdy odgrywa rolę, jaką każą mu odgrywać sprężyny maszyny myślącej, której nikt nie nakręcił – maszyny, podobnej jak zwierzęca, tylko różniącej się od niej paroma stopniami inteligencji, maszyny – wreszcie – która mając tylko jedną wolę zależną od nerwów, tak jak te zależne są od otaczających przedmiotów i obracając się jak kurek na dachu w zależności od tak wielu przyczyn zarówno wewnętrznych jak zewnętrznych, odnajduje w sobie – jeśli wola jest szczerą – *nieznany ruch, niedająca się przewyciężyć skłonność, siłę, moc* mimowolnie wciągająca, tak że człowiek *cnotliwy bez zasługi i występny bez zbrodni** nie jest winny swej perfidii i złośliwości bardziej niż drzewo, które rodzi psujące się owoce. Załączkiem tego jest charakter i nie znam takiego lekarza filozofa, który by się ze mną nie zgodził. A teraz pytam każdego rozsądnego człowieka, czy *wyrzut sumienia i skrucha* dotyczą właściwie rzeczy, które nie zależą od naszych sił? Nie, a Montaigne, którego własnymi słowami piszę, wyznaje to ze zwykłą mu naiwną

* P. Corneill. *Oedip. Act. I.* [Pierre Corneille (1606–1684), *Oedipe*, 1689].

prostotą. Powiada najpierw: „Wszystkie moje działania są zgodne z tym kim jestem i z moją społeczną kondycją; nie mogę niczego zrobić lepiej. Gdybym mógł zacząć życie od nowa, to żyłbym* tak, jak żyłem, nie żałuję przeszłości ani też nie boję się przyszłości”.

Dlaczego więc mamy wyrzuty sumienia? Jak to dlaczego! A dlaczego mamy tak wiele innych przesądów? Jeśli jednak natura je odrzuca, to czymże one są, jeśli nie zbędnymi gałązkami, które filozofia winna poodcinać? Jeśli więc moje życzenia się spełnią, to przynajmniej zacni ludzie, którzy byli wewnątrznie rozdarci pośród najbardziej niewinnych przyjemności, odzyskają spokój. No, dobrze, ale co z łajdakami? Przyznam, że obejmuję ich tym samym planem i przykro mi z tego powodu, ale nie mogłem wyłączyć ich z mej hipotezy, bo popadłbym w absurd. Nie przyniósłbym zaszczytu ani filozofowi ani filozofii.

Czyżby? Oto złodziej i morderca pozbawiony wyrzutów sumienia! Cóż więc robić i jaki środek w tej sytuacji zastosować? Nie pisać, lękać się publikowania tak niebezpiecznych prawd, a na koniec nie przekraczać granic, jakie przed tobą wszyscy śmiertelnicy respektowali. Nie pisać? Ale czy mogę to uczynić? Zapominasz, że nie mam zaszczytu być wolnym. Zresztą gdybym nim był, to prawdopodobnie posłużyłbym się rozumem, tak jak to uczyniłem, kiedy się nim nie posłużyłem. Miałem zawsze powody by uznać sam rozum za złowrogi dar niebios i wychodząc z tego założenia zgłębiłem to, co wielu filozofów ledwie tknęło przede mną.

Powiadasz mi, że wystarczy do tego *zuchwalstwo*. Mylisz się. Skoro zmuszasz mnie bym ci odpowiedział szczerze, to twierdzę, że trzeba mieć charakter. Jeśli moja niepohamowana swawola cię przeraża, to bądź spokojny, bo wszyscy twoi bliźni, ludzie słabi będą zawsze mieli wyrzuty sumienia. Trzeba więcej siły, by wygładzić zmarszczkę albo znikomy nawet ślad pozostawiony na korze mózgu niż rozprostować żelazny pręt. Daleko jest stąd od hipotetyczne-

* Zob. mój *System Epikura* [fragment XLVIII].

go wykorzenia wyrzutów sumienia do ich wykorzenia realnego, jak daleko jest od wykazania konieczności samobójstwa, systematycznie dowodzonej i sugerowanej w określonej sytuacji, do popełnienia tego męskiego czynu, kiedy taka sytuacja zaistnieje. Najwięksi filozofowie próżno by mówili, że pozostawanie w charakterze ofiary najbardziej okrutnego zła nie ma uzasadnienia ani też nie przynosi nam tytułu do chwały. Podziwiam wielki geniusz patronujący ich dziełom nieśmiertelnym; podpisuję się też pod ich rozumowaniem, ale obawiam się jego konsekwencji; nie żyjemy przecież w czasach Hegezjasza¹⁴ albo przynajmniej nie jest sprawą spokojnej i poważnej filozofii oddziaływanie w ten sposób na wyobraźnię. Nie należy się mnie obawiać bardziej niż innych filozofów; aż nadto dobrze wiem, że ludzie nie potrafią żyć, umierać ani myśleć w sposób racjonalny. W ich maszynie tak bardzo złożonej istnieje zbyt wiele innych sprężyn bardziej potężnych niż te, które działają w sposób bardziej swobodny i pospolity. Wynika stąd, że z jednej strony nie mogę patrzeć bez bólu, że mój projekt nie może zostać łatwo wykonany, z drugiej zaś strony widzę z przyjemnością, że moja teoria jeszcze nie nadaje się do zastosowania w praktyce. Musimy w końcu bowiem przyznać, że rozkosznik przyczyniający się do szerzenia przyjemności w społeczeństwie nie wprowadzając doń żadnego nieładu, łatwiej uwolni się od wyrzutów sumienia i będzie mniej winny, jeśli zrzuci to jarzmo, niż zbrodniarz, który nie będzie mógł ich zatrzeć, ani całkowicie się od nich uwolnić inaczej niż popełniając nowe występki. Powtarzam jednak jeszcze raz, że dla mnie jasne jest jak słońce, iż moje dzieło może tchnąć jedynie uzasadnionym wstrętem do tego rodzaju niegodziwości, a nie zachęcać do występów jeszcze potworniejszych, jak to niesprawiedliwie i bezczelnie próbuje mi się wmawiać.

¹⁴ Hegesias z Cyreny (III w. p.n.e.) – filozof cyrenajczyk nazywany *Doradcą śmierci*, bo twierdził, że najwyższym dobrem jest rozkosz, ale skoro człowiek nie może jej osiągnąć w życiu, to winien dążyć do śmierci.

Oto co uznałem za stosowne przeciwstawić bardziej temu, co codziennie się mówi, niż temu, co się przeciwko mnie pisze. Jestem pewien, że wszyscy moi przeciwnicy razem zebrani nie zdołają powiedzieć niczego sensownego, co mogłoby przeciwstawić się niniejszej apologii i w konsekwencji będą zmuszeni oddać mi sprawiedliwość.

Naczelne dobro
albo
Rozprawa o szczęściu

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari!*

Virg. Georg. L. IV.¹⁵

Filozofowie są tak samo zgodni w sprawie szczęścia, jak we wszystkim innym. Jedni umiejscawiają je w tym, co jest najbardziej brudne i najbardziej bezwstydne; poznaje się ich po cynicznym obliczu, które nigdy nie płonie ze wstydu. Inni sądzą, że polega ono na rozkoszy pojmowanej na różne sposoby: czasami jest to rozkosz wyrafinowanej miłości; czasem zaś ta sama rozkosz jest umiarkowana, rozsądna, podporządkowana nie lubieżnym kaprysom rozbudzonej wyobraźni, ale jedynie potrzebom natury. Może to być rozkosz umysłu przywiązanego do studiów albo zachwyconego posiadaniem prawdy; może to być wreszcie zadowolenie umysłu stanowiące motyw wszelkich naszych działań, którym Epikur nadał imię rozkoszy, a ta jest niebezpiecznie dwuznaczna i stała się przyczyną tego, że jego uczniowie wynieśli z jego szkoły owoc całkiem różny od tego, jakiego

¹⁵ Szczęśliwy ten, kto mógł poznać treść rzeczy bogatą,
Podeptać trwożę, wiarę w niezblagane fatum.
I wkoło Acherontu chłonnego zgiełk cały.

Wergiliusz *Georgiki* (II, w. 491–493) Warszawa 1956, s. 52. Przełożyła Anna Ludwika Czerny.

ten wielki człowiek mógł się po nich spodziewać. Niektórzy umieścili najwyższe dobro we wszelkich doskonałościach umysłu i ciała. U Zenona były nim honor i cnota. Seneka, najśłynniejszy ze stoików albo raczej *eklektyków* (albo wiem jako epikurejczyk i stoik zarazem wybrał i zaczerpnął to, co znalazł najlepszego w każdej szkole) dorzucił jeszcze poznanie prawdy, chociaż nie powiedział wprost, o jaką prawdę mu chodziło.

Pośród tak licznych błahych poglądów, które pominię milczeniem, niewielu filozofów miało na tyle dobry gust, aby umiejscowić szczęście w uprawianiu tych słodkich przyzwyczajęń, jakimi są czysta przyjaźń i czuła miłość. Tymczasem jest to najlepszy środek prowadzący do szczęścia nawet na tronie, gdzie nie żyje się wśród tego, co się lubi! A jakież to nieszczęście, gdy jest się zmuszonym żyć wśród tego, czego się nienawidzi!

Żyć spokojnie, bez wygórowanych ambicji, bez pragnień; korzystać z bogactw, ale nie rozkoszować się nimi, posiadać je bez życia w niepokoju, tracić je bez żalu, rządzić nimi, nie zaś być ich niewolnikiem; nie turbować się ani też wzruszać przez jakąś namiętność albo raczej żadnej pasji nie mieć; być zadowolonym zarówno w nędzy, jak i w dostatku; w bólu tak, jak i w przyjemności; mieć silnego i zdrowego ducha w ciele słabym i chorym, nie mieć lęków i obaw, wyzwolić się od wszelkich niepokojów, gardzić przyjemnością i rozkoszą; akceptować przyjemność, podobnie jak bogactwo, nie uganiając się za nimi; gardzić nawet życiem; dojść wreszcie do cnoty przez znajomość prawdy – oto co składa się na najwyższe dobro i doskonałą szczęśliwość, która za nim idzie, u Seneki i w ogóle u stoików.

Z jakąż determinacją będziemy antystoikami! Owi filozofowie są smutni, srodzy i twardzi; my będziemy łagodni, weseli wyrozumiali. Oni koncentrują się na duszy, abstrahując od ciała, my zaś koncentrując się na ciele będziemy abstrahowali od duszy. Oni uważają się za niepodlegających przyjemności i bólowi, my zaś będziemy poczytywać sobie za chwałę, że będziemy odczuwali oba te doznania. Oni zmierzając do wzniosłości, wznoszą się ponad wszel-

kie wydarzenia i czują się dopiero ludźmi, kiedy nimi być przestają. My nie będziemy próbowali owładnać tym, co nami rządzi; nie będziemy rozkazywali naszym odczuciom; uznając ich władzę i naszą niewolę będziemy się starali uczynić je sobie przyjemnymi w przekonaniu, że właśnie na tym polega szczęście w życiu. Wreszcie będziemy się czuli tym bardziej szczęśliwi, im bardziej staniemy się ludźmi albo będziemy bardziej godni stania się nimi, że będziemy odczuwać naturę, ludzkość i wszelkie cnoty społeczne; nie przyjmujemy zaś innych, czy też innego życia, poza tym, które mamy. Wynika stąd, że łańcuch prawd koniecznych do szczęścia będzie krótszy niż łańcuch Hegzjasza, Descartes'a oraz tak wielu innych filozofów; że chcąc wyjaśnić mechanizm szczęścia będziemy się radzić tylko natury i rozumu, jedynych gwiazd zdolnych nas oświecić i nas poprowadzić, jeżeli otworzymy tak dobrze naszą duszę na promienie, jak będziemy zdolni zamknąć ją całkowicie na wszelkie zatrute wyziewy, które tworzą swoistą atmosferę fanatyzmu i przesądu. Przejdźmy jednak do sprawy.

Nasze organy zdolne są do odczucia lub modyfikacji, która nam przypadnie do gustu i każe nam kochać życie. Jeśli wrażenie tego odczucia jest krótkie, mamy przyjemność; jeśli jest ono dłuższe, mamy rozkosz; jeśli jest permanentne, mamy szczęście. Jest to więc ciągle to samo odczucie, które różni się pod względem trwania i nasilenia; dorzucam to słowo, gdyż nie ma *najwyższego dobra* tak wyśmienitego, jakim jest wielka przyjemność miłosna, która być może je stanowi.

Im bardziej owo odczucie jest trwałe, rozkoszne, pociągające, a przy tym niczym nie przerwane lub zmacone, tym bardziej jesteście szczęśliwi.

Im jest krótsze i żywsze, tym bliższe jest natury i przyjemności.

Im jest dłuższe i spokojniejsze, tym bardziej się od nich oddala i zbliża się do szczęścia.

Im bardziej dusza jest niespokojna, poruszona, dręczona, tym bardziej szczęście jej umyka.

Nie mieć lęków ani pragnień, jak powiada Seneka, to znaczy osiągnąć szczęście prywacyjne przez to, że dusza wolna jest od tego, co burzy jej spokój. Descartes chciałby, żeby wiedziano, dlaczego nie powinno się niczego pragnąć albo lękać. Te racje, które nasz stoik miał na końcu języka, czynią z pewnością umysł bardziej solidny i niezachwiany; jednak byle tylko niczego się nie lękano, nie jest ważne, czy to dzieje się za sprawą naszej maszyny czy też filozofii.

Mieć wszystko, czego się pragnie, dysponować właściwą budową organizmu, pięknem, polotem, gracją, talentami, zaszczytami, bogactwami, zdrowiem, przyjemnościami, sławą – oto jakie jest rzeczywiste i doskonale szczęście.

Z tych wszystkich aforyzmów wynika, że to, co tworzy, podtrzymuje, żywi albo podsyca wrodzone poczucie pomysłności, staje się w konsekwencji przyczyną szczęścia; i z tej racji chcąc otworzyć mu karierę, wystarczy – jak mi się zdaje – wyłożyć wszystkie przyczyny, które dają nam przyjemne kontakty, a tą drogą szczęśliwe postrzeżenia. Są one wewnętrzne i zewnętrzne lub istotne i przypadkowe.

Przyczyny wewnętrzne lub istotne, które rzekomo zależą od nas, w rzeczywistości wcale nie są od nas zależne. Zależą one od budowy organizmu. Przyczyny zewnętrzne to: 1) wychowanie, które – by tak rzec – nagina naszą duszę albo modyfikuje nasze organy; 2) przyjemności zmysłowe; 3) bogactwa; 4) dostojęstwa, reputacja.

Szczęście, które zależy od organizmu, jest najtrwalsze i najbardziej odporne na zamięnienie; potrzebuje mało pokarmu i jest najpiękniejszym prezentem Natury. Na nieszczęście, które z tego samego źródła pochodzi, nie ma lekarstwa za wyjątkiem niektórych środków uśmierających i to bardzo niepewnych.

Szczęście z wychowania polega na kierowaniu się zasadami, które nam ono wpoilo i które z trudem daje się wykorzenić. Dusza pozwala się w nie wciągnąć z przyjemnością; stok jest łagodny i droga dobrze przetarta. Upierać się, aby nią nie pójść, byłoby zadawaniem sobie gwałtu. Tymczasem arcytrudnym dziełem dla duszy jest pokony-

wanie tej tendencji, rozpraszenie przesądów dzieciństwa, oczyszczanie duszy w tyglu rozumu.

Zgadzam się, że można być szczęśliwym nie czyniąc niczego, co pociąga za sobą wyrzuty sumienia; jednak idąc tą drogą powstrzymujemy się od tego, co sprawia przyjemność, czego żąda Natura, czego zaś nie cierpi, kiedy pozostajemy głusi na jej głos; wyrzekamy się tysiąca rzeczy, od których pragnienia i pokochania nie możemy się powstrzymać. Jest to szczęście dziecka, owoc źle pojętego wychowania albo zaabsorbowanej czymś imaginacji. Natomiast nie wyrzekając się tysiąca przyjemności i tysiąca słodczy, które nie czyniąc nikomu krzywdy, przynoszą wielkie dobro tym, którzy ich kosztują wiedząc, że zwykłą dziecinadą jest odczuwanie skruchy za skosztowaną wcześniej przyjemność, zaznamy szczęścia rzeczywistego lub pozytywnego, szczęśliwość rozumną, niezepsutą przez żadne wyrzuty sumienia.

Chcąc wyeliminować tych mącieli rodzaju ludzkiego, wystarczy ich rozpoznać. Wówczas zobaczymy, że jest równie pożytecznie jak łatwo pozbawić społeczeństwo ciężaru, który je uciska; że ustanowione przez nie cnoty wystarczają do jego utrzymania, zapewnienia mu bezpieczeństwa i szczęścia; że jest tylko jedna prawda, którą ludziom warto znać – prawda wobec której wszystkie inne są tylko *blahostkami* albo rozrywkami umysłowymi mniej lub bardziej trudnymi. W tym systemie opartym na naturze i rozumie szczęście będzie udziałem nieoświeconych i biednych, podobnie jak uczonych i bogatych; będzie ono udziałem wszystkich stanów, a co więcej – choć oburzy to umysły uprzedzone – złych, tak samo jak dobrych.

Wewnętrzne przyczyny szczęścia są każdemu człowiekowi właściwe i indywidualne. Dlatego też winny one mieć pierwszeństwo przed przyczynami zewnętrznymi, które są mu obce, a z tej właśnie racji zajmą ostatnie miejsce w tym dziele albo zajmą go w niewielkim stopniu. Naturalną dla człowieka rzeczą jest czucie, gdyż jest on ciałem ożywionym, nie jest natomiast dla niego naturalna uczość i cnota przypominająca tylko bogate odzienie. Praw-

da, cnota, nauka, wszystko czego się uczymy i co przychodzi z zewnątrz – zakładając istnienie uformowanych już wcześniej odczuć u człowieka, którego uczymy – wszystkie te błyskotliwe nabytki powinny być zbadane dopiero po upewnieniu się, czy to nagie odczucie pozbawione wszelkich ozdób nie mogłoby uczynić człowieka szczęśliwym. Potem pomówimy o chwale, fortunie i rozkoszy.

Tym, co mnie przekonuje o prawdzie tego, co zakwestionowałem, jest fakt, że widzę tak wielu szczęśliwych ignorantów i to szczęśliwych właśnie dzięki samej ich ignorancji oraz przesądom. Jeśli nie mają przyjemności, jaką daje miłości własnej odkrycie nawet najbardziej jałowej prawdy, to jednak wszystko się równoważy, gdyż nie mają oni trosk i zmartwień, jakie przynoszą prawdy najbardziej doniosłe. Nie kłopotczą się tym, czy to Ziemia się obraca, czy też Słońce, czy jest ona spłaszczona czy wydłużona. Zamiast frasować się biegiem natury, pozwalają jej toczyć się drogą przypadku. Sami też kroczą lekko i wesoło swoją ścieżynką nawet z laską ślepcy, która ich prowadzi. Jedzą, piją, śpią, wegetują z przyjemnością.

Chcąc zgłębić ten temat, pozwolę sobie oddać się paru refleksjom. Otóż przy jednakowych warunkach, jedni ludzie są bardziej podatni na radość, próżność, złość, melancholię, a nawet na wyrzuty sumienia niż inni. Skąd to się bierze, jeśli nie z tej szczególnej dyspozycji organów, która tworzy manię, głupotę, żywość, powolność, spokój, przenikliwość itd.? Toteż właśnie ośmielam się włączyć szczęście organiczne do wszystkich tych efektów budowy ludzkiego ciała. Dane było tym wszystkim szczęśliwym śmiertelnikom, którzy potrzebują jedynie czuć, aby być; tym szczęśliwym temperamentom, tym błogosławionym, o których codziennie się mówi, mającym konstytucję taką, że smutek, nieszczęście, choroba, umiarkowany ból, utrata czegoś, co było szczególnie drogie, wreszcie wszystko co dotyka innych – otóż dane im było, że wszystko to spływa po ich duszy ledwie jej dotykając. Ten sam przypadkowy zbieg okoliczności, to samo krążenie krwi, to samo współoddziaływanie ciał stałych i płynów, które wytwarza szczęśliwego

geniusza i człowieka ograniczonego, rodzi również uczucie, które czyni nas szczęśliwymi lub nieszczęśliwymi. Szczęście nie ma innego źródła, jak nas o tym poucza jednostajność natury. Jakże zauważalna jest tutaj rola predylekcji. Jednego faworyzuje ona aż do tego stopnia, że jest zadowolony z rzeczy niezbędnie koniecznych i nie przypomina sobie, że musiał pływać – cóż mówię? – że utonął w zbytku. I jeśli fortuna powraca, będąc rozrzutnym z usposobienia, a temperament wystarcza mu do szczęścia, będzie patrzył na pieniądze jak na liście zrywane przez wiatr. Piasek nie będzie mu łatwiej przelatował przez palce niż monety. Natomiast skąpiec sądzi, że wszyscy mają więcej niż dwie ręce by go okraść i jęczy, gdy jego pancerna kasa jest tylko do połowy zapełniona.

Szczęśliwy ten, którego szczęście krąży w jego żyłach! Jak nowy Bias¹⁶ wszystko ze sobą nosi i nie potrzebuje prawie niczego. Dla człowieka o tak dobrej kompleksji nigdy cały dzień nie będzie smutny i chmurny; każdy poranek wstanie jasny i pogodny. Bawiąc się tym, co zajmuje innych mało, niezbyt przejmując się tym, co ich smuci lub gniewa, cieszy się wiedząc, że nie jest mniej wesoły (aczkolwiek nie ma do tego innych powodów) od ptaszka fruującego z gałęzi na gałąź i żyje ziarnkami znalezionymi przypadkiem. Nic nie wzrusza człowieka o tak silnej kompleksji. Jest cierpliwy i spokojny, jak tylko można nim być podczas bólu, który z trudem wyprowadza go z równowagi. Osądźcie, czy jest stały w przeciwności! Śmieje się patrząc, jak fortuna się myli sądząc, że go zasmuci! Kpi sobie z niej jak pirrończyk z prawdy. Widziałem ludzi o tak szczęśliwych charakterach, że byli nawet czasami w lepszym humorze podczas choroby, niż kiedy byli zdrowi, a tak samo kiedy z bogaczy stawali się biedakami. I te właśnie zmiany nastroju należy przypisać organom, od których zależą w sposób jak najbardziej widoczny. Choroba dokonuje

¹⁶ Bias z Priene (VI w. p.n.e.). Przypisuje mu się powiedzenie *Omnia mea mecum porto* (wszystko co moje noszę ze sobą, to znaczy nie potrzebuję niczego z zewnątrz).

codziennie na oczach lekarzy jeszcze bardziej zaskakujących metamorfoz; zmienia ona człowieka inteligentnego w głupca, z którego to stanu już nigdy nie wyjdzie, a głupca podnosi do rangi nieśmiertelnego geniusza. Nie ma nic dziwnego dla natury. To my jesteśmy dziwni, że ją o to oskarżamy.

Nic nie dowodzi lepiej, że istnieje szczęście związane z temperamentem, niż ci szczęśliwi imbecyle, których każdy zna, podczas gdy tylu ludzi inteligentnych jest nieszczęśliwych. Zdawać by się mogło, że umysł skazuje uczucie na tortury. Na poparcie tego systemu przychodzą ponadto zwierzęta. Kiedy cieszą się dobrym zdrowiem i kiedy zaspokajają głód, delektują się przyjemnym uczuciem związanym z jego zaspokojeniem, a w konsekwencji ten gatunek jest szczęśliwy na swój sposób. Próżno zaprzecza temu Seneka. Opiera się na tym, że nie mają one żadnej intelektualnej idei, tak jak gdyby idee metafizyczne wpływały na pomyślność i jak gdyby refleksja była jej konieczna. Jeśli szczęście polega na tym, żeby żyć i umierać spokojnie, to jakże zwierzęta są od nas szczęśliwsze! Iluż jest głupców, których można by podejrzewać o myślenie o wiele mniej niż doskonale szczęśliwe zwierzę! Refleksja powiększa odczucie, ale go nie daje bardziej niż rozkosz w rodzeniu przyjemności. Niestety, czyż winniśmy przyklaskiwać sobie, że taką zdolność posiadamy? Pojawia się ona codziennie i wprawia się, by tak rzec, w chodzeniu pod prąd, kiedy niszczy uczucie i wszystko rwie. Wiem, że kiedy jest się szczęśliwym przez refleksję, i kiedy znajduje się ona w rzędzie innych odczuć, jest się szczęśliwym w większym stopniu; tego rodzaju bodziec podsyca uczucie. Jednak w *nieszczęściu* rozumianym w moim zwykłym sensie nie ma bardziej okrutnego i zgubnego prawa, jakie ona sprawuje. Jest to trucizna życia. Refleksja jest często prawie wyrzutem sumienia. Natomiast człowiek, którego szczęśliwym czyni instynkt, jest nim ciągle nie wiedząc ani dlaczego, ani w jaki sposób, a jest nim za wszelką cenę. Skonstruowanie takiej maszyny nie wymagało większych kosztów niż stworzenie zwierzęcia, podczas gdy jest nieskończona ilość

innych ludzi, dla szczęścia których na próżno wyczerpały swe zasoby fortuna, rozgłos, miłość i natura. Są oni nie-szczęśliwi i to wielkim kosztem, gdyż są niespokojni, skąpi, zazdrośni, pyszni, zniewoleni. Można by rzec, że uczucie zostało im dane, aby im dokuczyć, albo też, że swój rozum otrzymali jedynie po to, by dręczyć i deprawować uczucie. Potwierdzimy naszą myśl nowymi dowodami.

Czyż pewne leki nie stanowią dowodu na to szczęście, które nazywam organicznym, automatycznym albo naturalnym, gdyż dusza nie wchodzi tu w grę i nie ponosi tu żadnej zasługi, bo szczęście jest niezależne od jej woli. Chcę mówić o tych stanach pełnych słodyczy i spokoju, jakie daje opium, w których chciałoby się pozostać przez całą wieczność, o tych prawdziwych rajach duszy, gdyby były permanentne – stanach błogosławionych, niemających wszakże innego źródła niż spokojna miarowość krążenia i słodkie, na poły paraliżujące rozluźnienie włókien stałych. Jakiegoż to cudu dokonuje jedna kropla narkotycznego soku wpuszczonego do krwi i opływającego wraz z nią naczyń! Przez jakąż to magię dostarcza nam ona więcej szczęścia niż wszystkie traktaty filozoficzne? I jakże byłby szczęśliwy los człowieka, gdyby pozostawał przez całe życie w stanie takim, w jakim się znajduje, dopóki ów boski środek działa! Jakże byłby szczęśliwy¹⁷!

Ten sam fakt potwierdzają sny, które nie wymagają opium, aby stać się niekiedy przyjemne. Podobnie jak kochana osoba jawi nam się przyjemniej, kiedy jest daleko od nas, niż kiedy jest przy nas obecna, gdyż rzeczywistość zakłada naszej wyobraźni pęta, których ta nie zna, kiedy jest pozostawiona sama sobie; tak samo obrazy jawią się nam w żywszych barwach, kiedy śpimy, niż kiedy czuwamy. Du-

¹⁷ W XVIII wieku zażywanie opium było szeroko rozpowszechnione jako środek nasenny, antydepresyjny i jako afrodyzjak. Zażywał je m.in. Voltaire. Pierre Louis Moreau de Maupertuis, z którym La Mettrie stykał się osobiście na dworze Fryderyka II, zalecał stosowanie narkotyków jako antidotum na stany przygnębienia zwane *mal de vivre*. Czytał i często cytował jego *Essai de philosophie morale*, Berlin 1749, rozdział II.

sza, której nic wówczas nie rozprasza i pozostawiona jest całkowicie na pastwę wewnętrznej burzy zmysłów, lepiej i dłużej rozsmakowuje się w przyjemnościach ją przenikających. Kiedy sprawy przedstawiają się inaczej, bardziej ją niepokoją i przerażają zjawy, które powstają nocą w mózgu i nie są nigdy tak samo straszne jak podczas czuwania, gdyż przedmioty zewnętrzne je wkrótce rozpraszają. Owe ponure sny przytrafiają się głównie tym, którzy w ciągu dnia przyzwyczajeni są do myśli smutnych, ponurych i złowieszczych, a więc powinni je odpędzać w miarę możliwości od siebie. Descartes winszuje sobie w swych *Listach*¹⁸, że nocą nie przytrafiają mu się myśli bardziej przykre niż w ciągu dnia.

Widzicie więc, że samo złudzenie – niezależnie, czy jest spowodowane przez leki czy też przez sny – jest zawsze rzeczywistą przyczyną naszego szczęścia albo machinalnego nieszczęścia. Tak więc gdybym miał wybierać między nieszczęściem w nocy i szczęściem w dzień, wybór nie sprawiłby mi kłopotu; cóż mnie bowiem obchodzi, w jakim stanie jest moje ciało, jeśli jestem niezadowolony, nieszczęśliwy, zmartwiony, zropaczony. Jeśli inkub nie leży mi ciężarem na piersi, to czyż moja dusza mniej przeżywa koszmary? I chociaż te czarujące przedmioty, które powodują mój ukojny sen, nie znajdują się przy mnie, to czyż mniej odczuwam te same przyjemności, jak w przypadku ich obecności? Ma się te same korzyści z majaczeń i szaleństwa, które jest również marzeniem. Często oddajemy złą przysługę lecząc chorych, bo mącimy im przyjemny sen i dajemy smutną perspektywę człowiekowi, który widział jedynie bogactwa i należące doń okręty. Zdrowa czy uśpiona, wyobraźnia może zawsze czynić nas szczęśliwymi.

Odczucie, które dotyka nas przyjemnie lub nieprzyjemnie, nie potrzebuje więc działania zmysłów zewnętrznych, by sprawić przyjemność lub kłopot w naszym życiu. Wystarczy, że zmysły wewnętrzne, bardziej lub mniej czujne lub obudzone, rzucają moje odczucie na pastwę chaosu ich

¹⁸ René Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995.

idei uprzednio go nie tłumiac, a dostarczą mojej duszy wrażeń rozkoszy albo cierpienia i odegrają, by tak rzec, komedię lub tragedię*.

Czy jednak stan czuwania jest z pewnością czymś innym niż snem mniej mętnym i bardziej uporządkowanym, a w konsekwencji bardziej zgodnym z naturą i porządkiem pierwszych idei, które otrzymaliśmy? Czyż rozum ludzki nie mógłby ciągle marzyć – rozum, który nas tak często zwodzi i nie jest nawet panem – jak powiada Montaigne – czynienia ze swą wolą tego, co chciałby czynić?

Jeśli jest tak wiele różnych snów – w co nie można wątpić, jeśli się zna budowę istot żywych – które mają charakter płytkiej drzemki, to bezsprzecznie istnieje wiele stanów czuwania, które są niekompletnymi snami. Myślimy często we śnie podobnie jak w stanie czuwania, a czasami nawet lepiej. Mamy czasami dużo rozsądku podczas snu; kaznodzieja prawi z emfazą, poeta komponuje wiersze, skąpiec gromadzi pieniądze. Taka jest moc nawyku do myślenia, że człowiek przyzwyczajony do obliczeń rozwiąże problem arytmetyczny podczas snu, owego stanu przypominającego przedśniek do śmierci, kiedy to będąc w stanie agonii nie przypominamy sobie żony, dzieci, religii ani też innych mniej pospolitych idei**.

Jednak jeszcze na jawie przyłapujemy się ciągle na tym, że tak dobrze śnimy, iż gdyby ów stan trwał przez wieki, to byłby to okres czasu spędzony na kompletnym braku wyobrażeń. Przypominamy owe psy, które słuchają tylko wtedy, gdy nastawiają uszu. Przy braku uwagi, która wiąże ze sobą idee podobne, albo te, które zazwyczaj idą ze sobą w parze, idee te kroczą w bezładzie albo

* Tak jak ów cierpiący na omamy słuchowe u Horacego, którego złudzenie opisałem w *Traité du vertige*. Zob. La Mettrie, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1987, t. 2, s. 24, gdzie autor odsyła do Horacego „Epist.2, ad Jul. Flor., v. 130”, to znaczy do 2 listu do Juliusa Florusa, Horacy, *Listy*, II, 2, w. 129–130.

** Zob. *L'Eloge de M. de Lagny par Mr de Fontenelle*. [Bernard de Fontenelle, *Eloges des académiciens de l'Académie royale des Sciences*, La Haye 1731].

galopują tak szybko i tak lekko, że ich nie rozróżniamy; podobnie jest również w pewnych marzeniach sennych występujących w zbyt długim śnie, po których niczego nie zapamiętujemy.

Oto jaka jest władza wrażeń. Nie mogą one nigdy nas mylić, nie są nigdy w stosunku do nas fałszywe i to nawet pośród iluzji; ponieważ nas reprezentują i powodują, że sami siebie odczuwamy takimi, jakimi jesteśmy *in actu* albo w momencie, kiedy je odbieramy: smutnymi lub wesołymi, zadowolonymi lub niezadowolonymi w zależności od tego, w jaki sposób dotyczą całego naszego jestestwa stanowiącego istotę wrażliwą albo też same ją tworzą*.

Wynika stąd, że – po pierwsze – niezależnie czy życie byłoby snem, czy też zawierałoby jakąś rzeczywistość, wynik jest ten sam wobec szczęścia lub nieszczęścia.

Po drugie (i to jest przeciw Descartes'owi) wynika stąd, że niesprzyjająca rzeczywistość nie jest warta tych uroczych złudzeń, o których mówi Fontenelle w swoich eklogach.

*Często przywiązując się do próżnych zjaw,
Nasz umysł zwiedziony z przyjemnością błądzi;
Sam igra z wymyślonymi przez się przedmiotami;
I ta ułuda chwilami naprawia
Brak prawdziwych dóbr, których skąpa Natura
Ludziom wszak odmawia.*

Jeśli natura oszukuje nas z naszą korzyścią, to niech to czyni ciągle. Posługujmy się rozumem nawet by błądzić, jeśli z tego powodu możemy być szczęśliwsi. Kto znalazł szczęście, znalazł wszystko.

Jednak kto znalazł szczęście, to wcale go nie szukał. Nie szuka się tego, co się już posiada, a jeśli się go nie ma, to nie będzie się go miało nigdy. Filozofia trąbi zbyt głośno o pożytkach, które zawdzięczamy naturze. Seneka był nieszczęśliwy, a pisał o szczęściu tak, jak pisze się o zaginionym psie. Co prawda, był stoikiem, a więc jak gdyby trę-

* Zob. co mówię o szczęściu w *Traité de l'âme* [Por. *Naturalna historia duszy*, w obecnym wydaniu, s. 56–72].

dowatym nastroszonym przeciwko przyjemnościom życia. Pierwszy stoik musiał cierpieć na hipochondrię.

Umysł, wiedza, rozum są najczęściej bezużyteczne dla szczęścia, a czasami nawet złowrogie i zgubne, jak dowodzi tego przykład La Mothe le Vayera, który chociaż był wychowcą Delfina cieszącym się wszystkimi zaszczytami jako pisarz i bardzo bogatym człowiekiem, to nie chciałby na nowo zacząć swych lekcji, bo tak szczęście jest złudne, jak zauważa dość żartobliwie Bayle w związku z tą sytuacją¹⁹.

Dusza przynajmniej może obyć się bez większego żalu ozdób, które są jej całkowicie obce; dlatego nie wydaje mi się ona żałować, że ich nie ma – przynajmniej tak jest w przypadku większości ludzi, którzy te ozdoby lekceważą i nimi gardzą; zadowoleni z przyjemności odczuwania nie podejmują męczącego zawodu myśliciela. Szczęście zdaje się wszystko ożywiać i wszystko niszczyć przez uczucie. Natura dając tym sposobem wszystkim ludziom jedno prawo i jedno dążenie do szczęśliwości, przywiązuje ich do życia i każe im kochać własną egzystencję.

A oto inna konsekwencja tego wszystkiego, co zostało powiedziane: umysł, wiedza, rozum są najczęściej bezużyteczne dla szczęścia, a niekiedy nawet są dla niego fatalne i zabójcze: są to obce mu ozdoby, bez których dusza może się obyć i jak mi się zdaje, cieszy się bez miary, że nie spotka ich u większości ludzi, którzy często nimi gardzą i je lekceważą; zadowoleni są z przyjemności odczuwania i nie

¹⁹ Pierre Bayle (1647–1706), *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1730, Amsterdam 1740, t. 4, hasło „Vayer”. La Mothe le Vayer (1588–1672) podobnie jak Bayle był sceptykiem. Uznawał wielość prawd i religii, jak również współistnienia różnych systemów filozoficznych. Dlatego też rehabilitował w *De la vertu des païens* (1642) moralność starożytnych filozofów. Sądził, że aczkolwiek nie byli chrześcijanami, to zasłużyli sobie na zbawienie. Włączając się do dyskusji na temat możliwości zbawienia pogan, modnej w XVII wieku, zajął stanowisko kompromisowe. Proponował uniknąć dwóch skrajności: „zbawienia wszystkich pogan i potępienia ich wszystkich”. Zob. Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris 1912, s. 321–322.

uprawiają męczącego zawodu myślenia. Szczęście zdaje się wszystko ożywiać i wszystkiego używać poprzez uczucie. Natura dając w ten sposób wszystkim ludziom jednakowe prawo, jednakowe pragnienie szczęśliwości, przywiązuje wszystkich do życia i każe im kochać swoje istnienie.

Czy to znaczy, że nie należy zupełnie liczyć na rozum i że (jeśli szczęście zależy od prawdy) wszyscy pędzimy różnymi drogami ku szczęściu urojonemu tak, jak opętany biega za muchami lub motylami? Bynajmniej; jeśli rozum nas zwodzi, to dlatego, że chce nas prowadzić nie tyle przez samego siebie, ile przez swoje przesady; jest to jednak dobry przewodnik, jeżeli jemu samemu przewodzi natura. Wówczas doświadczenie i obserwacja niesie przed nami światło i możemy maszerować zdecydowanym krokiem po tej niepewnej drodze poprzez ludzkie rozdroża mające tysiące alej i tysiące bram wejściowych, a tylko jedno wyjście z krętego labiryntu. Podobni Dedalowi²⁰ nie musimy błądzić zawsze i możemy wznosić część naszego szczęścia na gruzach przesądów.

Nad wszystkie rodzaje szczęścia przedkładam to, które rozwija się wraz z naszymi organami i zdaje się znajdować mniej lub więcej – jako siła – we wszystkich ciałach ożywionych. Nie mam na tyle miłości własnej, aby dać się zwieść. Jednak kompleksja cielesna, niepochodząca z najdoskonalszej fabryki, może ulegać modyfikacji poprzez edukację i brać z tego źródła właściwości, które nie tkwią w niej samej. Jeśli nie jest ona nic warta, to (zważywszy, że dobra kompleksja może stać się przez wychowanie lepsza) można się spodziewać, że nie stanie się gorsza. Nie zaniedbujmy roli czynnika zewnętrznego. Może on dorzucić do cech naturalnych coś, co nie zostało nam dane. Pomniejsza on wady naszych organów podobnie jak czyni to inteligencja u brzydkiej kobiety. Trzeba zawsze dążyć do perfekcji kierując się szlachetnym systemem Arystotelesa. Tak czy owak, czyż nie jest prawdą, że uczonej mając więcej światła będzie szczęśliwszy od ignoranta?

²⁰ Dedal, mityczny twórca labiryntu dla króla Krety Minosa.

Ponieważ wszystko, co można nabyć z zewnątrz, ma tak wielki związek z naszym szczęściem, starajmy się uczynić naszą edukację doskonałą. Zbytним perfekcjonowaniem byłoby jednak poznanie jednej lub tysiąca prawd jałowych, które obchodzą nas nie więcej niż wszystkie te bezużyteczne rośliny, które pokrywają ziemię; jednak szczęście osiągamy wówczas, gdy ta prawda może uspokoić naszą duszę wyzwalając umysł od wszelkiego niepokoju i pozostawiając nam tylko niepokoje cielesne, które możemy o wiele łatwiej uspokoić. Spokój ducha, oto cel człowieka mądrego. Seneka doceniał go tak bardzo, że napisał specjalnie długi traktat na jego temat²¹. Szczęśliwy kto połączył zdrowie głupca z wesołym umysłem i wiedzą, która czyni duszę spokojną!

Czyńmy więc wszystko, co może nam przynieść ów słodki spokój i starajmy się zapewnić go innym. Powiedzmy to głośno, stając twarzą w twarz z pirrończykami i naprawmy to, co uważamy za zniesione przez Senekę w subtelnej* definicji szczęścia, jaką dał nam *wreszcie* po długim i nudnym pustostłowi. Tak, to prawda wielce użyteczna i uderzająca, że wrócimy do miejsca, z któregośmy wyszli. Gdyby Seneka wziął sobie do serca tę wielką prawdę (której jasne ślady i bynajmniej niedwuznaczne znajdujemy wszędzie w jego dziełach), to nie radziłby śmierci nie tylko nieszczęśliwym, ale również pogrążonym w rozkoszy mniemając, że w inny sposób wyzwolić się od niej nie mogą. Jeśli nie powiada, jak Lukrecjusz²², że śmierć nas nie obchodzi, bo nie ma jej jeszcze, dopóki my jesteśmy, a kiedy nas nie ma, to

²¹ *De tranquillitate animi (O spokoju ducha)*.

* Ten tylko jest szczęśliwy, kto dzięki rozumowi niczego się nie boi ani nie pragnie.

²² Zob. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, III, Warszawa 1957, s. 111–112. Przekład Edwarda Szymańskiego:

Nic więc śmierć nie ma do nas. Cóż moc jej może wskórać,
Kiedy ducha naszego śmiertelna jest natura! (w. 831– 832).

Czemuż więc bać się śmierci? Cios żaden nie ugodzi

Tego, kogo już nie ma. I nic nam z poprzednich narodzin,

Skoro od śmierci bezśmiertnej śmiertelne życie uchodzi (w. 867–869).

ona nadchodzi, to dlatego, że we wszystkich czasach najbardziej odległych całkowita destrukcja naszej istoty była przyjmowana za prawdę ustaloną i tak pospolitą wśród filozofów, że stoik mógł nie brać jej pod uwagę, a w konsekwencji jak gdyby zaniechał podbudowywania i pokrzepiania umysłów pod tym względem. Cynceron wymienia tego, który jako pierwszy wpadł na pomysł, że nasza dusza jest nieśmiertelna*.

Wprawdzie nasz słynny stoik lepiej by zrobił, gdyby powiedział, jaka prawda jest najważniejsza dla naszego szczęścia w życiu doczesnym czyniąc nasz umysł spokojnym co do przyszłości, ale Descartes – jak mi się wydaje – równie źle interpretował jego milczenie, a właściwie wcale go nie zinterpretował. Czy usprawiedliwiłem go moim wyjaśnieniem?

Jakkolwiek by się rzeczy miały, w wieku tak oświeconym jak nasz, gdzie natura jest tak znana, że na jej temat niczego więcej wiedzieć nie pragniemy, wykazano wreszcie i to na podstawie tysięcy dowodów niewymagających repliki**, że istnieje tylko jedno życie i jedna tylko szczęśliwość. Pierwszym warunkiem szczęścia jest odczuwanie, a śmierć pozbawia nas wszelkiego czucia. Fałszywa filozofia może – jak teologia – obiecać nam szczęście wiekuiste, a kołyszając nas pięknymi bajeczkami, prowadzić nas tam kosztem dni naszych doczesnych i naszych przyjemności. Prawdziwa filozofia, całkiem odmienna i mądrzejsza, uznaje tylko szczęście doczesne. Ściele nam ona drogę różami i kwiatami ucząc nas jednocześnie, jak je zbierać. Mam za sobą wszystkich starożytnych, którym swoboda myślenia pomogła ukształtować potężny geniusz, a ten szczęśliwy geniusz wyzwolony od przesądów doprowadził ich do prawd jak najbardziej śmiałych. Takie są właściwe grani-

* Ferekydes [z Syros, VI w. p.n.e. Autor dzieła mistyczno-teologicznego o teogonii. Cynceron wspomina o nim w *Rozmowach tuskułańskich*].

** Zob. *L'Homme mach[ine]*. [Człowiek maszyna], *Le Traité de l'Ame* [Naturalna historia duszy] oraz tak wiele innych lepszych dzieł.

ce, w których mądrość potrafi się zmieścić tudzież zawrzeć swoje życzenia i pragnienia.

Wiem, że Descartes powiada, jakoby nieśmiertelność duszy była jedną z tych prawd, których znajomość jest konieczna, by ułatwić praktykowanie cnoty i wejść na drogę szczęścia.

Jednak wówczas nie wypowiada się jako filozof. Ponieważ zaś przyznaje, że najwyższe dobro nie jest materią, którą lubi podejmować, łatwo zobaczyć, że roztropność autora jest proporcjonalna do delikatności tematu. Mógł się obawiać opublikowania swoich *Listów*, bo w konsekwencji ci dobrzy chrześcijanie szukali jedynie okrutnej okazji, aby go zgubić, podobnie jak wszystkich tych, którzy ośmielają przeciwstawić się ich poglądom ślepym i despotycznym. Czytajcie te wspaniałe listy, aby zobaczyć wszelkie niepokoje i wszelkie smutki, jakie święta teologia kazała mu znosić, tudzież wszystkie środki wprawiane w ruch, aby przeszkodzić temu wielkiemu człowiekowi wprowadzić swoją filozofię, której mimo jej hipotetycznego charakteru umysł ludzki będzie zawdzięczał wszelkie postępy, jakich dokona w samych doświadczeniach, już przez wskazanie na konieczność ich dokonywania.

Jednak tam, gdzie rozpoznajemy w nim tego, który uważał zwierzęta za zwykłe maszyny, sądząc, że pewnego dnia umysły bardziej przeciętne i zuchwałe będą do nich porównywać człowieka; to miejsce, w którym powiada, że nie ma żadnej pewności co do nieśmiertelności duszy, albo też tam gdzie mówi o „fałszywej filozofii Hegezjasza”* – to są jego własne słowa.

Dodaje, że książka tego filozofa została zakazana przez Ptolemeusza, ponieważ wielu zniechęconych nędzą tego życia, którą nadmiernie podkreślał, popełniło samobójstwo

* *Lettres de Descartes*, t. VI. Valer.[ius] Maxim.[us], [*Factorum et dictorum memorabilium libri IX*]. Ks. 8, rozdz. 9. Cicero, *Tuscul. [Rozmowy tuskulańskie]*, ks. I. La Mothe le Vay[er], *Vert. des pay.* [*De la vertu des payens*]. [*Oeuvres*, Paris 1669]. Tom V, s. 155. Tom VIII, s. 153.

po jej przeczytaniu, chociaż mniej im było pilno to życie opuścić niż spróbować szukać w innym świecie wiecznej szczęśliwości, którą *nęcił* swoich czytelników. To pokazuje – po pierwsze – modę na poglądy czasem złe, a czasem dobrze przyjmowane w różnych wiekach. Po drugie, pokazuje niebezpieczeństwa poglądów uważanych za najbardziej cnotliwe, święte i zdolne podtrzymać ludzi w życiowych kłopotach, a nawet uczynić nas bogatymi w piękne nadzieje. Widzę, że najlepsze umysły albo powszechnie uważane za takie, nigdy nie ważyły na tej samej wadze pożytków, jakie przynoszą poglądy przeciwstawne. Nie ma nic bardziej nędznego i godnego pożałowania od umysłu, który niepokoi się i dręczy – według Seneki i zgodnie z rozumem – o rzeczy przyszłe. Nie mając bowiem pewności, że będą one zgodne z jego życzeniami, mogą im być całkowicie przeciwne. W konsekwencji na jakąż to przykrą niepewność jest się bez przerwy skazanym? Ci, którzy wierzą w życie pośmiertne karmią co prawda swoją wyobraźnię przyjemnymi ideami, z którymi im łatwiej jest umrzeć i to tym łatwiej im mniej są szczęśliwi w życiu doczesnym; żyjąc przy tym pobożnie i uczciwie żywią więcej nadziei niż lęku. Oszukują się więc z korzyścią dla samych siebie. Zysk, jaki im się obiecuje – aczkolwiek urojony – powoduje, że cierpliwie znoszą klęski, a utrata życia, która dla mnie jest wszystkim, dla nich nie ma w sobie niczego realnego. Jednak na jedną ideę pocieszającą ileż to przypada idei smutnych i okrutnych! W naszym poglądzie przeciwnie, jeśli się nie ma fantastycznych róż, jakie daje piękny sen, to przynajmniej jest się wolnym od rzeczywistych kolców, które im towarzyszą. Zważywszy wreszcie wszystko, ograniczanie się do chwili obecnej, która jest w naszej mocy, jest to jedyne stanowisko godne mędrca. W tym systemie nie ma żadnych niedogodności, żadnych niepokojów o przyszłość. Zajęci wyłącznie dobrym wypełnianiem zamkniętego kręgu życia, jesteśmy tym bardziej szczęśliwi, że żyjemy nie tylko dla siebie, ale dla swojej ojczyzny, swojego króla i na ogół dla ludzkości, dla której służenie poczytujemy sobie za tytuł do chwały. Budujemy szczęście społeczeństwa wraz ze

swoim własnym. Wszelkie cnoty polegają na zasłużeniu się mu, jak to wyjaśnimy dalej.

Niechaj inni wzlatują na skrzydłach stoicyzmu, jeśli im coś z nich jeszcze zostało, aż do szczytów urwistej skały, na której Hezjod zbudował wzniosłą świątynię cnoty²³ narażając się nieustannie na ukłucia cierni, którymi najeżona jest droga, aczkolwiek tego nie czuli i okrażali ciągle przepaść, chociaż udało mu się ją ominąć. Będą mogli oni dać nazwę jakiejś sekcje, tak jak Ikar dał swoje imię morzu, do którego wpadł. Jednak im bardziej oddalają się od natury, bez której moralność i filozofia są jednako dziwaczne, tym bardziej oddalają się od cnoty. To nie dla filozofów została ona zastrzeżona. Każdy duch stronnictwa, każda sekta, każdy fanatyzm od niej się odwraca. Została ona dana albo raczej przekazana drogą nauczania wszystkim ludziom. Bądźmy po prostu ludźmi, a będziemy cnotliwi. Powróćmy do własnego wnętrza, a znajdziemy tam cnotę; to nie w świątyniach, ale w naszym wnętrzu ona mieszka; to nie jakieś nieokreślone *prawo naturalne*, którego natura nie zna, ale to najmądrzejsi ludzie jej imię tam wryli i założyli pod nią najbardziej użyteczne fundamenty.

Na ogół ludzie rodzą się źli. Bez wychowania byłoby wśród nich niewielu dobrych, a nawet z tą pomocą jest więcej pierwszych niż drugich. Oto jaka jest wada ludzkiej kompleksji. Tylko więc edukacja poprawiła cielesną organizację; to ona obróciła ludzi na korzyść i pożytek ludzki; nastawiła ich jak zegar na ton, który mógł być w największym stopniu pożyteczny. Takie jest pochodzenie cnoty, a dobro publiczne jest jej źródłem i przedmiotem.

Montaigne, ów pierwszy Francuz, który odważył się myśleć, powiedział, że kto jest posłuszny prawom dlatego, że uważa je za słuszne, to nie jest im posłuszny akurat ze względu na to, co one są warte rzeczywiście. Poważa się je jako prawa, gdyż inaczej nie stosowano by się do tych wszystkich praw, od których roi się historia, jako że wydają się nam one zbyt często niesprawiedliwe i okrut-

²³ Zob. Hezjod, *Prace i dni*, w. 286–292.

ne²⁴. Można było po stokroć buntować się przeciw dekretem senatu rzymskiego. Skoro były, są i będą zawsze prawa sprzeczne z tym, co nazywa się prawdą, z tym co wydaje się sprawiedliwością, to jak można pogodzić tak sprzeczne ze sobą interesy? Czemu dać pierwszeństwo? Prawdy, jak każdej dobrej sprawy (to również myśl mojego miłego mi filozofa i to głos Natury), należy bronić nie cofając się *przed ogniem*, ale wyłącznie jej. Najbardziej niesprawiedliwe prawa mają w swym ręku siłę i tylko głupiec mógłby się im oprzeć. Prawo natury istniejące przed wszystkimi innymi prawami nakazuje nam, aby poświęcić im raczej prawdę niż nasze ciało, zaś polityka nakazuje nam, aby poświęcić nasze prawa dla Ojczyzny. W efekcie Ojczyzna jest tak ponad prawami, jak prawa ponad sprawiedliwością cywilną i naturalną. Na skutek tego wszystko się rozplywa i w pewnym sensie roztapia w interesie powszechnym społeczeństwa, dla którego zostało ustanowione.

Naturalną rzeczą jest traktowanie cnoty podobnie jak prawdy. Są to byty, które są coś warte o tyle, o ile służą tym, którzy je posiadają albo tym, którzy z nich korzystają. Oto oświeccie ludzi! Oto służycie społeczeństwu ze szkoda dla siebie! Wszystko to jest owocem wychowania, a jego źródło tkwi w miłości własnej nie zaś w Naturze. Czy jednak z braku takiej lub innej cnoty, takiej lub innej prawdy nauka i społeczeństwo na tym ucierpią? Być może. Jeśli jednak nie pozbawię tych przewag społeczeństwa, to ucierpię na tym ja! Otóż, czy to do bliźniego czy też do mnie, Natura i Rozum wysyłają zaproszenie, by żyć szczęśliwie? Biedny poeta Autreau, który zmarł w przytułku ku hańbie miasta, które zabawiał na scenach niejednego teatru, odpowiada filozoficznie w swoim *Demokrycie rzekomo szalonym*²⁵:

²⁴ Zob. Michel Montaigne, *Próby*, Warszawa 1957, t. 1, rozdział XXIII: „O zwyczaju i o tym, aby niełatwo odmieniać istniejące prawo”, s. 178–199.

²⁵ Autorem komedii *Démocríte prétendu fou*, Paris 1730, jest Jacques Autreau albo Jean François Renard posługujący się nazwiskiem Regnard. La Mettrie nie cytuje dosłownie. W oryginale jest: *C'est pour autrui que brille cette pompe; Vous croyez en jouir et c'est ce qui vous*

„Jest się szczęśliwym dla siebie, nie zaś dla innych”.

Królowie, powiada Descartes, mają swe cnoty i swoją sprawiedliwość; te mają inne granice niż u poszczególnych ludzi. Bóg dawał zawsze prawo, gdzie dał siłę. Drogi pozornie najbardziej niesprawiedliwe stają się sprawiedliwe, jeśli władca za takowe je uzna; podobnie te, które zdają się być słuszne, nie są nimi więcej, kiedy uzna, że winien popęlnić niesprawiedliwość. Intencja decyduje o wszystkim”. Tak mówi ten wielki filozof w dziełach będących powiernikami jego serca.

Jakże lubię słuchać historii Seleukosa i Parysatis u Plutarcha! Pierwszy chcąc skłonić swoją żonę do poślubienia wbrew prawu swego ukochanego syna Antiocha, który rzeczywiście umierał z miłości do tej pięknej królowej, prosi bezustannie swych przyjaciół, aby kładli do głowy Stratonice, że wszystko, co jest przyjemne królom i pożyteczne Ojczyźnie, jest piękne i pożyteczne²⁶. Druga historia dotyczy kobiety, która nie ma w sobie nic kobiecego poza płcią, przejawia nie mniejszy wigor, kiedy chcąc zalegalizować podobny czyn mówi do króla, a zarazem syna: „Bóg dał cię Persom jako jedyną regułę wszystkiego, co jest uczciwe, nieuczciwe, cnotliwe lub występne”²⁷. Jeśli od wyobrażenia bogów przejdziemy do samych bogów, to będziemy z pewnością mieli piękne wyobrażenie o ich sprawiedliwości i powadze ich dekretów. Jeśli stamtąd zejdziemy do sprawiedliwości ludów, które podążają ślepo za tym, co uznały jako uzyskane i niczego nie badają, to czegoż to nie moglibyśmy o tym pomyśleć?

Jakże cyrenajcy dali dowód rozsądku, kiedy zrozumieli, że tylko prawa i zwyczaje rozróżniły sprawiedliwe od niesprawiedliwego i że chcąc zważyć i ocenić właściwie wy-

trompe. Akt I, scena 4. Sens tych słów jest taki, że kto uczestniczy w uroczystości zorganizowanej dla kogoś innego, bawi się tak jak gdyby zorganizowano ją dla niego samego.

²⁶ Antioch był synem Seleukosa króla Syrii. Zakochał się w jego drugiej żonie a swojej macosze Stratonike. Poślubił ją za zgodą ojca.

²⁷ Parysatis była żoną swego brata Dariusza, a następnie Seleukosa. Ich synem był Antioch.

stępkę i cnoty posługiwano się wagami uznanymi za fałszywe wyjąwszy tę, która uwzględnia jedynie społeczną korzyść.

Przeczytajcie od deski do deski – jeśli potraficie – tego sprytnego sceptyka*, który w nic nie wierzył, odkąd zaczął podróżować nie wychodząc ze swojego gabinetu. Przekonał on was na podstawie historii obyczajów różnych krajów, że wszystko jest arbitralne, wszystko jest ludzkim wymysłem.

Otwórzcie owo słynne nowe dzieło, które odkrywa wam *ducha praw*²⁸, a dowiedziecie się, że ludzie zależą od praw, a prawa od klimatu; że ustawodawcy lekceważą jego wpływ i próżno głoszą, że nic nie rozciąga się szerzej i nic nie wpływa mocniej niż władza powietrza, które wpływa na umysł, charakter, politykę, religię i rząd każdego kraju. Jest to temat nowy i godny potraktowania przez filozofa. Dlatego też pan de M. rozwinął go z niezmiernym upodobaniem i erudycją. Zdaje się krzyczeć na wszystkie strony: ustawodawcy uważajcie na powietrze, którym oddychacie i układajcie prawa, które można by stosować. Jakiż obszerny suplement do swej małej książeczki mógłby znaleźć autor *Człowieka maszyny* w książce, o której była mowa! Jakaż jednak szkoda, że w *Duchu praw* jest więcej chaosu niż geniuszu!

Posłuchajcie Saint-Evremonda. Ten przyjemny filozof powie wam odnośnie do Katyliny, że to, co jest cnotą na tronie, jest zbrodnią na szafocie. Tak bardzo bowiem w moralności, polityce, jak i w medycynie sądzi się o wszystkim na zasadzie przypadku!

Przez ileż to wieków** pochwalano dobrowolną śmierć! *Samobójstwo* u Rzymian należało do rzędu wielkich cnót. Anglicy zdają się być pod tym względem ich spadkobiercami, bo zniechęcenie do życia rodzi w nich pośród do-

* Le Vayer.

²⁸ Chodzi o Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Genève 1748. Przekład polski Tadeusza Boya Żeleńskiego: *O duchu praw*, Warszawa 1927, 1957.

** Zob. [François] La Mothe le Vayer w swym najlepszym dziele: *Vertu des payens* [Oeuvres, Paris 1669], tom V.

brobytu zniechęcenie do życia, co skutkuje decyzją, że od takowego ciężaru trzeba się wyzwolić, czego dokonują z pistoletem w dłoni*.

Jeśli samobójstwo uchodziło kiedyś za przynoszącą zaszczyt oznakę wielkości duszy, zemstę uważano za cnotę. Nawet dzisiaj, kiedy odrzuca ją chrześcijaństwo, to iluż chrześcijan i to nie tylko z nazwy, ale i ze szczerego przekonania – iluż dewotów lokuje całe swe szczęście w zemście i byliby oni nieszczęśliwi, gdyby nie mogli jej dokonać.

*Tantae animis caelestibus irae*²⁹!

Jakiż występek, powiada święty Augustyn**, nie znalazł aprobaty? A jakaż cnota nie była potępiana w różnych wiekach? Ów ojciec Kościoła, bardziej w tym miejscu filozof niż teolog, nie miał kłopotu z wyciągnięciem stąd wniosku, że rozum ludzki jest zbyt słaby, zbyt niezdolny do sądzenia o naturze rzeczy, aby móc rozstrzygnąć doniosłą kwestię cnót i występków. Stąd jasno, jak mi się wydaje, wynika, że dobro i zło nie mają własnych znaków, którymi można by je określić w sposób absolutny i że tylko interes społeczny (wpajanie tej prawdy nigdy nie będzie przesadne) każe odróżniać jedno od drugiego. Usuńcie ten punkt oparcia i żegnaj moralności!

Występki i cnoty są absolutnie *nierozróżnialne*, by zachować to nieudane określenie Leibniza. Taka jest naturalna sprawiedliwość, a jeśli ktoś znajdzie inne pojęcie, to zrobi mi wielką przyjemność, jeśli mi je odstąpi.

Gdyby każdy mógł żyć sam i jedynie dla siebie, istniełoby ludzkie, ale nie byłoby ludzkości***; byłyby wady, czy

* Opium może pomóc mędrcom; / Ale wedle mojej opinii / Trzeba zamiast opium / Tylko pistoletu i trochę odwagi. [Voltaire].

²⁹ Wergiliusz, *Eneida*, I, w. 11. [Ileż zawziętości w gniewie niebios!].

** W *Państwie Bożym*, rozdział 41.

*** To, co jest ludzkością u chrześcijan, nie jest nią u bałwochwalców, których religia nakazywała tuczenie ładnych dzieci obojga płci, aby je następnie poświęcić na ofiarę bogom. Gdzież tu można mówić o wrodzonym poczuciu ludzkości?

też to, co się nimi nazywa, ale nie byłoby wyrzutów sumienia, a to z tej racji, że nie ma zwierzęcości (by posłużyć się tym słowem w sensie barbarzyństwa) między zwierzętami zajmującymi się tylko własną indywidualną istotą, a bez przyjemności seksualnej nie miałyby między sobą prawie żadnych kontaktów.

Konieczność zespolenia życia stała się tożsama z ustanowieniem cnót i występków, którego źródłem jest w konsekwencji instytucja polityczna, albowiem bez nich, bez tego solidnego fundamentu, mimo jego wyimaginowanego charakteru, gmach nie mógłby się utrzymać i popadłby w ruinę.

Możemy więc powiedzieć o tak pojmowanych cnotach to, co Zenon mówił o występkach, a mianowicie, że są one same w sobie wszystkie jednakowe, bo pochodzą z tego samego i to nawet roztropnego źródła.

Jednak honor i sława, te uwodzicielskie zjawy zostały powołane, by służyć w orszaku cnoty, którą olśniewają i wzbudzają; natomiast pogarda, wstyd, strach, hańba, wyrzuty sumienia są związane z występkami, aby ludzi je popełniających prześladować, straszyć, służyć im za furie. Poruszono wreszcie wyobraźnię ludzi, a w ten sposób wyciągnięto korzyść z ich uczuć, bo to, co samo w sobie jest tylko chimera, staje się w odniesieniu do czegoś innego rzeczywistym dobrem, jeśli przynajmniej nie wyłączymy miłości własnej związanej z pięknymi czynami nawet utajonymi, które są bardziej chwalebne, jeżeli te czyny są publiczne. Na tym bowiem polega honor, chwała, reputacja, poważanie, szacunek oraz inne określenia wyrażające jedynie sądy bliźnich, które są przychylnie i czynią nam przyjemność. Zresztą umowa, dowolna ocena przesądza o zasłudze i przewinieniu określanymi jako cnota i występki.

Aczkolwiek nie ma cnoty w ścisłym znaczeniu tego słowa, które – podobnie jak wiele innych słów – stanowią jedynie pusty dźwięk, to są wśród nich cnoty dotyczące społeczeństwa, którego są zarazem ozdobą i podporą. Kto je posiada w najwyższym stopniu, jest najszcześniejszym

w tego rodzaju szczęściu należącym do cnoty. Ci, którzy ją zaniedbują i nie znają przyjemności stawania się użytecznymi, pozbawieni są tego rodzaju szczęśliwości. Być może, że skoro tak bardzo natura sama sobie wystarcza, wynagradza im to, że nie żyją dla innych przez satysfakcję z życia dla samych siebie i bycia dla samych siebie własnymi przyjaciółmi, rodzicami, kochanką i całym światem. Ci, czując się nieszczęśliwymi w życiu nie troszczą się o jego zachowanie dlatego jedynie, że jest ono również użyteczne dla ich rodziny stanowiącej dla nich ciężar, a jak to zauważyłem w przypadku diuka de G³⁰. najbardziej zgubna ambicja będzie kazała im szukać śmierci.

Szczęście człowieka wzrasta u osób urodzonych bez złych skłonności przez dzielenie się nim i przez jego przekazywanie. Bogacimy się w pewien sposób poprzez dobro, które czynimy, uczestniczymy w radości, jaką sprawiamy. Jest godną człowieka rzeczą, żeby tak było.

Nie wystarcza, żeby cnota była pięknem duszy; trzeba, żeby nas zachęcić do czynienia użytku z tego piękna, żeby duszy schlebiano, iż jest piękna i żeby ją przede wszystkim za taką uważano, a w konsekwencji, żeby w tym znajdowała przyjemność, jak to jest w przypadku pięknej kobiety lubiącej pochlebstwo i pieszczoty miłości z powodu próżności i rozkoszy, która za nią idzie; zmuszona jest ona zresztą kochać się w samym wyobrażeniu swych wdzięków albo raczej chce być podobna owej kokietce *Alcybiadesa*, która mówi, że wolałaby „być mniej miłą, ale spotkać kogoś, kto powiedziałby jej komplement”. Czy to ważne, że kobieta jest brzydka, jeżeli zbiera daninę należną ładnej;

³⁰ La Mettrie ma na myśli diuka de Grammont, o którym wspomina w *Ouvrage de Pénélope*, Berlin 1748–1751, t. 3, s. 270–271. Sylvain Maréchal pod hasłem „Gramont (le duc de)” informuje, że ten „pułkownik Gwardii Francuskiej, wziął gorąco w obronę filozofa La Mettriego gwałtownie prześladowanego z powodu jego książki *Naturalna historia duszy*, w której bezbożność rzuca się w oczy na każdej stronie”. *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. 171.

że mężczyzna będąc głupcem uchodzi za inteligentnego; że człowiek występny uchodzi za cnotliwego, a społeczeństwo na tym nie cierpi? Czy nie powiada się codziennie w ramach sztuki uwodzenia, że roztropność i oględność wystarcza; że lepiej byłoby mniej domyślać się, a więcej czynić? Jesteśmy szczęśliwi dzięki opinii innych, podobnie jak dzięki opinii własnej o nas samych. Próżność czyni więcej przysług człowiekowi niż miłość własna nawet najbardziej słuszna i umiarkowana; zapytajcie o to ów tłum złych autorów, którzy ważą swą zasługę na szali swych księgarzy.

Spróbujmy cnotę uosobić. Honor jest diamentem, który cnota nosi na palcu. O, podli kochankowie, to nie ją samą kochacie; to jej blask chcielibyście posiadać unikając przejścia przez jej gęste sito. I to szczęście zdarza się w efekcie często najmniej godnym. To starej brzyduli się poszukuje ze względu na blichtr, który wisi u jej uszu, albo też ze względu na jej pieniądze, które chce się zdobyć. Oto wdzięki tej królowej mędrca, tej ślicznotki *par excellence*, tej bogini stoików!

Poza tym cnota, jeśli chcecie, będzie drzewem, o które się mało troszczymy, na które ledwie spoglądamy, a którego poszukujemy jedynie ze względu na jego cień; cień szczególnie przez to, że zazwyczaj niezbyt dokładnie odpowiada zarysowi drzewa, które go rzuca; czasem jest zbyt duży, to znów za mały w zależności od tego, czy wiatr wiejący z przodu lub z tyłu zwięża go lub rozszerza. W końcu jesteśmy w większości przypadków prawdziwymi fircykami jeżeli chodzi o cnotę; względy, którymi nas darzy, są niczym, jeśli nie czynią hałasu. Prawie nikt nie chce, aby jego zasługa pozostawała w cieniu albo była nieznaną. Wszystko czynimy dla chwały. Arystoteles uważa ją jako pierwsze z dóbr zewnętrznych. Horacy powiada, że cnota ukryta jest prawie żadna. Cyceron chętnie powiedziałby to samo, gdyby miał odwagę; grzmiał swą cnotą tak samo głośno jak swoją elokwencją. A dlaczego? Dlatego, by przez nią zyskać tę chwałę, której był tak bardzo spragniony. Niewiele jest cnót, z którymi nie chciałoby się paradować.

Mało też mamy Karneadesów lub Katonów* czyniących dobro dla dobra, a nawet kosztem swej własnej fortuny. Nieliczni są ludzie, którzy tym bardziej cenią cnotę, im bardziej jest ukryta, a tym mniej, im bardziej jest widoczna. Tak więc aczkolwiek Karneades był przywódcą szkoły reprezentującej pogląd przeciwny Chryzypowi i Diogenesowi³¹, to nie raczyłby nawet *kiwnąć palcem*, by sięgnąć po sławę całego świata. Wydaje się jednak, że wszystko dobrze zważywszy, nie gardził on bardziej sławą niż ci filozofowie; doskonale znał prawdziwą zasługę mieszając sławę z cnotą i gardząc przyjemnością uprawiania jej w innym celu niż ona sama. Jeśli to jest wyrafinowanie miłości własnej i jeśli samo gardzenie próżnością oznacza jej nadmiar (tak jak w efekcie cnota jest często przebraną pychą), to właśnie w tej dziwnej i pięknej próżności sytuuje doskonałość cnoty i najszlachetniejszą przyczynę heroizmu. Jeśli osądzanie samego siebie jest rzeczą delikatną z powodu pułapek, jakie zastawia na nas miłość własna, to nie mniej piękną jest rzeczą, że jest się zmuszonym do cenięcia siebie, kiedy nawet pogardzani jesteśmy przez innych. To raczej dzięki nam samym, a nie dzięki innym winniśmy osiągnąć szczęście. Wielką rzeczą jest mieć do dyspozycji boginię o stu ustach Renomę, aby ich zmusić do milczenia, aby im uniemożliwić uzewnętrznienie swych poglądów, gardzić ich kadzidłem i być dla siebie swoją własną Fama. Któż byłby pewien, że wart jest tyle sam, co całe miasto, jak powiedziałby Descartes; że mógłby cenić się i budzić poważanie w takim stopniu, w jakim czyniłoby to całe owo miasto i że niczego by nie utracił pogardziwszy tak wieloma oklaskami? Cóż zresztą ma w sobie tak bardzo schlebiającego owa większość pochwał, aby ubiegać się o nie? Ci, którzy nimi szafują, są tak mało godni, żeby je wygłaszać, iż często nie

* Katon z Utyki, o którym Wellejusz [Velleius Paterculus] mówi w [*Res gestae divi Augusti*], II, rozdział 35.

³¹ Karneades z Kyreny, sceptyk, przeciwnik stoików, ale wraz ze stoikiem Diogenesem z Seleucji i perypatetykiem Kritolaosem udał się w 155 roku p.n.e. z misją dyplomatyczną do Rzymu, co było okazją do zaznajomienia Rzymian z filozofią grecką.

zasługują na trud ich wysłuchiwanie. O takich to ludziach *wariatka* Regnarda powiada, że *lichy to jest towar*³². Człowiek wielce zasłużony nie jest zmuszony do wysłuchiwania ich pochwał, tak jak wielki król nie musi czytać złych wierszy napisanych ku jego chwale.

Niech mi będzie wolno nakreślić skrótowo obraz cnót w społeczeństwie. Każdy ma swoje cnoty. Lekarz dzięki swej sztuce zachowywania ludzi przy zdrowiu czyni więcej, niż miałby ich stworzyć na nowo. Ojciec rodziny wychowuje dzieci czule i wdzięczne; daje im drugie życie, cenniejsze od pierwszego. Małżonek pełen czułości i względów zyskuje poważanie u swojej żony starając się więc dla niej wianek z kwiatów. Kochanek nie może nigdy zbyt czuć tego, co robi dlań kochanka, która mu niczego nie zawdzięcza, a poświęca mu wszystko. Prawdziwy przyjaciel grzeczny bez uniżoności, prawdomówny bez nagany, dyskretny, uczynny, broni swego przyjaciela, daje mu dobre rady powstrzymując się od innych.

Każdy stan ma swoje cnoty. Wierny i gorliwy obywatel dobrze życzy swojej ojczyźnie i królowi. Dzielny i świątły oficer wiezie za sobą żołnierzy odważnych i okrutnych. Rozsądny moralista używa dobrych zasad czerpanych z natury. Historyk dostarcza nam najwymowniejszych przykładów zaczerpniętych z najbardziej zamierzchłej przeszłości. Rozkosz, ten czar życia, opiewają pióra, które ona ożywia. Komedio pisarz rozsiewa pikantny pieprz razem z radością: pierwszy podnieca umysł, którego dotyczy w sposób przyjemny, druga stanowi dobro dla serc, które rozpiera. Wreszcie tragik i powieściopisarz powodują rodzenie się uczuć czułości i wielkości, które natchniony poeta doprowadza aż do entuzjazmu.

Czuć zasługę, to jedna sprawa, nagradzać zaś jest sprawą boską.

³² Aluzja do komedii Jean François Regnarda: *Les folies amoureuses* (1704). W wydaniu: Avignon 1773 dołączono jednoaktówkę *Le mariage de la folie*.

Królowie, idźcie w ślady bohatera Północy³³. Bądźcie bohaterami ludzkości, tak jak jesteście jej zwierzchnikami. Zniżyć się do roli Mecenas, to znaczy wznieść się wyżej. Odwaga dusz wznosi się tak samo ponad odwagę ciała, jak ugładzona wojna nauk stoi wyżej od wojny orężnej. Pierwsza podtrzymuje tę odwagę, która stanowi chwałę państwa; druga czyni je tylko bezpiecznym. Protekcja sprawia w stosunku do geniuszu to samo, co słońce dla róży – pozwala jej się rozwinąć.

Wy, filozofowie, idźcie w moje ślady; miejcie odwagę mówić prawdę, i niechaj dzieciństwo nie będzie wiecznym stanem ludzkości. Nie lękajmy się nienawiści ludzi, troszczmy się tylko, żebyśmy na nią nie zasłużyli. Oto nasza cnota. Jest nią wszystko, co jest pożyteczne dla społeczeństwa, reszta zaś jest jej ułudą. Gdzież my żyjemy, krzyczą teologowie, jeśli nie ma ani wad, ani cnót, ani dobra, ani moralnego zła, ani sprawiedliwości ani niesprawiedliwości? Jeśli wszystko jest względne i ustanawiane przez ludzi, to po co są wyrzuty sumienia, które nas dręczą po dokonaniu złego uczynku? Czyż pozbawimy przestępców jedynej cnoty, jaka im została? Pozwólmy zlorzeczyć ignorantom i fanatykom i wejdźmy spokojnie na tę drogę, po której lepsza filozofia, filozofia lekarzy nas prowadzi.

Wróćmy do czasów naszego dzieciństwa; nie musimy wracać daleko, aby odnaleźć epokę wyrzutów sumienia. Najpierw było to zwykłe przekonanie, odebrane bez badania i bez wyboru, które tak mocno odbiło się w naszym mózgu, jak pieczęć w miękkim wosku. Namietność jako suwerenna pani naszej woli może na jakiś czas to przekonanie zagłuszyć, jednak odradza się ono nieustannie, a zwłaszcza kiedy dusza wracając do siebie zastanawia się na zimno; wówczas bowiem pierwsze zasady, które tworzą świadomość – te, którymi została nasycona, powracają i to jest właśnie tym czymś, co nazywamy wyrzutami sumienia, którego skutki różnią się w nieskończoność.

³³ Chodzi o Fryderyka II, który udzielił La Mettrieму schronienia na swym dworze w Poczdamie.

Wyrzut sumienia jest więc tylko złą reminiscencją, dawnym przyzwyczajeniem do pewnego sposobu pojmowania, które bierze górę. Jest to, jeśli chcemy, blizna, która się odnawia, a w konsekwencji zastarzały przesąd, którego rozkosz i namiętności nie potrafią uśpić tak mocno, żeby się wcześniej lub później, ale prawie zawsze nie budził. Tak więc człowiek nosi w sobie samym największego ze swoich wrogów. Ten wróg chodzi za nim krok w krok i jak Boileau mówi za Horacym o zmartwieniu, *siada z nim na koń i wraz z nim galopuje*³⁴. Na szczęście ten śmiertelny wróg nie zawsze jest zwycięzcą. Każde inne przyzwyczajenie, czy to dłuższe, czy to silniejsze winno go z konieczności wyprzeć. Najbardziej wydeptana ścieżka zaciera się, podobnie jak zatarasowuje się droga albo zasypuje się przepaść. Inne wychowanie, inny tok myśli, inne dominujące ślady, inne wreszcie odczucia nie mogą przeniknąć naszej duszy bez wzniesienia się na szczątkach tych, które je poprzedzały, a które nowy mechanizm obalił. Iluż mógłbym wymienić tutaj lekarzy, którzy mają pod tym względem więcej praktyki niż teorii!

A oto fakty, których nie da się zaprzeczyć. Ci, którzy na morzu bliscy są śmierci głodowej, zjadają tego z towarzyszy, którego los poświęcił, nie mając więcej wyrzutów sumienia niż ludożercy. Oto jaki jest zwyczaj, oto jaka jest konieczność, przez którą wszystko jest dozwolone.

Kiedy widzę, jak nasi kaci wieszają, pałą, łamią kołem, szarpią rozpalonymi kleszczami swoich bliźnich, to czuję, że coś się we mnie buntuje. Zdaje mi się, że słyszę głos, który wzdycha i krzyczy w głębi mego serca: o, Naturo, o, Ludzkości! Jesteś tylko pustą nazwą, jeśli w ten sposób cię gwałcą – ale cóż mówię! – jeśli cię rozdzierają kiedy podporządkowujesz się prawom. Ależ nie, kryminaliści mają katów, a ci ich nie mają; ich serce zamyka się na wyrzuty sumienia i na skruchę. A tymczasem są to mordercy, tylko że mordercy płatni, tak jak bałwochwalczy byli i są jeszcze dziś być może mordercami sakralnymi. Jednym się płaci, innym się kadzi. Czy ten, kto umierając z głodu musi

³⁴ Zob. Horacy, *Ody*, III, w. 40.

zarządnąć podróżnika, jest bardziej winny niż ten, kto wie-
sza winowajcę na podstawie rozkazu urzędnika? Aczkol-
wiek zmuszony jest do tego przez trybunał sprawiedliwości
czy też po prostu przez nędzę, to jednak ciągle w takiej
roli występuje. Czy jednak ta presja jest tak bardzo pilna
i konieczna, jak ta pierwsza? Kaci są jednak do tego upo-
ważnieni, a mordercy są karani: dobro publiczne wymaga
jednak jednego i drugiego. To wystarczy, by usprawiedli-
wić jednych, a skazać innych na śmierć, ale nie na wyrzu-
ty sumienia, na które Pufendorf³⁵ nie zdaje się skazywać
morderców zmuszonych do tego, by takimi się stali. Prawo
naturalne, na którym się on opiera, winno więc uchronić
ich od prawa cywilnego albo skłonić do wymyślenia innego
prawa bardziej przyjaznego tym nieszczęśliwcom.

Inna religia, inne wyrzuty sumienia; inne czasy, inne
obyczaje. Kiedyś tylko kobiety rumieniły się z despektu,
że musiały być rywalkami jednego spośród swych wielbi-
cieli, podczas gdy ci tryumfowali z miną kpiącą gardząc
ich miłością i gracjami. Arystoteles faworyzował sodomię³⁶,
aby przeszkodzić mnożeniu się obywateli nie przejmując
się zasadą *crescite*³⁷. Kiedyś bardziej rozpowszechnione
było oprowadzanie się publiczne z chłopcem niż w naszych
czasach z panienką. Dowodzi tego lektura wszystkich sta-
rożytnych wychwalających w sposób nieskrępowany *ona-
nizm, który wzmacnia organizm*, a praktykowała tę nie-
czystość udzielając pomocnej ręki naturze w dyskretnym
odosobnieniu połowa ludzkości. Likurg kazał wrzucać do
wody dzieci słabe albo chore zyskując poklask za mądrość.
Zobaczcie jego żywot u Plutarcha³⁸, a on sam dostarczy

³⁵ Por. Samuel von Pufendorf (1632–1694), *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini 1692. La Mettrie korzystał z przekładu francuskiego *Le Droit de la nature et des gens*, Amstelaedami 1712, t. 1, s. 253–254, 271.

³⁶ Sodomią określano w XVIII wieku stosunki analne.

³⁷ *Crescite et multiplicamini*. Mnóźcie się i rozradzajcie. Zob. *Genesis*, 1, 27.

³⁸ To znaczy w jego *Żywotach sławnych mężów* (XVI, Likurg), Wrocław 1953, 2006. Przekład i opracowanie Mieczysława Brożka.

wam szczegółowo dowodów na prawdziwość tego, co mówię ogólnie. Zobaczycie, że w Sparcie nie znano ani wstydu, ani kradzieży*, ani cudzołóstwa. Wówczas kobiety były wspólne** i ogólnodostępne³⁹ jak suki. W niektórych okolicach mąż oddawał je pierwszemu lepszemu, ładnemu i dobrze zbudowanemu chłopcu. Plagą ludzkości straszniejszą od wszystkich *występków razem wziętych*, za którą nie idzie żaden wyrzut sumienia, jest wojenna masakra. Tego chciała ambicja władców. Oto jak sumienie, które powoduje skruchę, jest potomkiem przesądów!

A tymczasem ten dobry poddany, który w pierwszym odruchu gniewu zatłukł złego obywatela albo też oddaje się namiętnościom, nad którymi nie panuje; ów człowiek – powiadam – o najrzadszych zasługach, dręczony jest przez wyrzuty sumienia, których by nie miał, gdyby zabił przeciwnika w otwartym boju, albo gdyby ksiądz biorąc pod uwagę jego wrażliwość, dałby mu prawo do zrobienia tego, co czyni cała natura. Ach, jeśli korzysta się z prawa łaski by ratować sławnych nieszczęśników; jeśli w pewnych przypadkach ułaskawienie jest bardziej dostojne i bardziej królewskie, jak to sugeruje Descartes w swoich *Listach*, to rygor prawa nie jest straszny. Rzeczą najbardziej istotną, moim zdaniem, jest wyzwolenie od wyrzutów sumienia. Czy człowiek, zwłaszcza człowiek zacny⁴⁰ byłby stworzony po to, by go wydać w ręce katów; on, którego natura zechciała związać z życiem tak wieloma powabami, które niszczy zdeprawowana sztuka? Nie. Chcę, żeby zawdzię-

* Jeśli popełniano ją sprytnie, to wówczas złodziej otrzymywał nagrodę.

** Platon chciał ustanowić takową wspólnotę, którą inni ograniczyli. Zob. [François La Mothe] Le Vayer, [Oeuvres, Paris 1669], t. V, s. 91, 93.

³⁹ Woryginalne *vulgivagues*. Termin ten ukuł La Mettrrie od Venus Popularnej (*Vulgivaga*), czyli wałęsająca się wśród pospółstwa. Spodobał się on markizowi de Sade, który posługuje się nim m.in. w *Filozofii w buduarze*, Kielce 1998, s. 113.

⁴⁰ W kręgach libertyńskich XVIII wieku człowiek zacny (*honnête homme*), to człowiek reprezentujący elitę społeczną i intelektualną, który kieruje się honorem i żyje moralnie niezależnie od religii.

czał sile rozumu to, co tak wielu obwiesiów zawdzięcza sile przyzwyczajenia. Na jednego łajdaka, który przestanie być nieszczęśliwy odzyskując spokój i pogodę ducha, na które sobie nie zasłużył ze względu na innych ludzi, ileż przypada osób mądrych i cnotliwych, bezzasadnie dręczonych na łonie życia niewinnie słodkiego i rozkosznego! Zrzucając wreszcie jarzmo zbyt przytłaczającej edukacji odzyskują oni piękne dni bez chmur i zastąpią rozkoszną przyjemnością kłopoty, które ich dręczyły!

Poznajmy lepiej władzę naszej kompleksji cielesnej. Hobbes powiedział o człowieku *homo homini lupus*⁴¹, a prawda ta nie zaskoczy wcale tych, którzy potrafią ocenić, co warte jest człowieczeństwo w ogóle. My, którzy wiemy, że bez strachu przed prawami nic nie mogłoby powstrzymać złego, powiemy więc o dobrych to, co kiedyś powiedziano o bogach.

*Primus in orbe BONOS fecit timor*⁴².

W efekcie mądry Anglik, o którym wspomniałem, wykazał, że zasada strachu* jest główną regułą, którą kierujemy się w naszych czynach. Czy komukolwiek i kiedykolwiek wyrzuty sumienia służyły za busołę? Czy ktoś kiedykolwiek powstrzymał się od zrobienia czegoś, co mogło mu sprawić przyjemność jedynie ze strachu przed wyrzutami sumienia? Są one, czy też ich podrażniona i ledwie zagojona blizna, która je powoduje, całkowicie bezużyteczne

⁴¹ Aforyzm *Homo homini lupus* pochodzi z komedii Plauta *Asinaria* (*Komedia ośła*), II, 4, 88. Przejeli go Bacon i Hobbes w *Lewiatanie*, gdzie pisze o wojnie wszystkich ze wszystkimi w stanie natury, kiedy to „każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego”. Tomasz Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 110. Przełożył Czesław Znamierowski.

⁴² La Mettrie przekształcił sentencję: *Primus in orbe deos fecit timor* (Pierwszych na świecie bogów stworzył strach) zastępując wyraz „bogów” przez „ludzi dobrych”. Sentencję tę w pierwotnej wersji znajdujemy u poetów epikurejczyków Stacjusza w *Thebais* (*Tebaida*), ks. III, w. 661 i Petroniusza (fragment 27), który sprecyzował, że religiotwórczy strach budziły rozlegające się na niebie grzmoty.

* Zob. *Człowiek maszyna*.

przed popełnieniem przestępstwa. W momencie, kiedy ktoś je popełnia pod wpływem namiętności, to nie myśli wcale o uczuciu, które będzie go dręczyło. Po dokonaniu przestępstwa wyrzuty sumienia się budzą jak gdyby dla pomśzczenia społeczeństwa. Wówczas tylko ci, którzy się bez nich obywają, mogą na tym skorzystać. Udreka innych, u których zło jest wrodzone albo organiczne, rzadko (jeśli w ogóle) chroni ich przed recydywą. Tak więc, mówiąc filozoficznie, wyrzuty sumienia są same w sobie bezużyteczne zarówno przed, jak podczas i po popełnieniu występku.

Jeśli wyrzuty sumienia szkodzą dobrym i cnocie, której owoce psują, i jeśli nie mogą służyć za hamulec złym, to czy na ogół z tego nie wynika, że są przynajmniej zbyt liczne rodzajowi ludzkiemu i że są złowrogim podarkiem edukacji? Obciążają one równie godne pożałowania, jak źle uregulowane i popychane ku złu maszyny, podobnie jak dobrych przyciąga dobro, a w konsekwencji maszyny te obawiają się wystarczająco i aż nadto praw, których się chwyciłaby je wcześniej czy później w sposób nieubłagany. Otóż jeśli zdejmę z nich ten ciężar życia, będą z tego powodu mniej nieszczęśliwe, ale nie będą wolne od groźby kary. Tak więc służyć poczuciu ludzkości nie naruszając w najmniejszym stopniu przewag społeczeństwa; albowiem skoro wyrzuty sumienia nie czynią złych lepszymi, to pozbawienie ich tego uczucia nie skłoni ich do większego zła. Jeśli w społeczeństwie zachowani będą kaci publiczni, to uwolnienie go od wyrzutów sumienia jako katów indywidualnych nie będzie dla niego niebezpieczne. Dobra filozofia błaziłaby się daremnie wywołując duchy, które straszą jedynie najzaniejszych ludzi, bo uczciwość jest tak prosta, jak lekliwa. Dla takich ludzi jedno szczęście więcej, to jedno przykre uczucie mniej, bo takowe uczucie przez rozprzestrzenianie trucizny na wszystkie inne uczucia naprawdę zabija przyjemność egzystencji i sprawia, że każdego dnia odczuwamy nieszczęście naszego życia. Powinszujemy więc tym, których wyrzuty sumienia potrafią uczynić ludźmi pewnymi i wiernymi w naszych z nimi kontaktach, ale potrafią też umacniać ich doskonałą moralność. Żałujmy drugich, któ-

rych nic nie może powstrzymać. Natura obeszła się z nimi bardziej jak macocha niż matka. Chcąc być szczęśliwymi musieliby mieć w sobie tyleż filozofii, ile przekonania o bezkarności. Taka pewność jest nieskończenie rzadsza niż filozofia wśród tych, którzy są zdolni do podłości, zbrodni i wszelkiej nikczemności.

Zobaczyliśmy, że wyrzuty sumienia są daremnym środkiem na nieszczęścia, które zagrażają społeczeństwu i je trapią; że nie mogą uśmierzyć naszych bólów ani też złagodzić tygrysów naszego gatunku; że nawet mącą najczystsze wody, zamiast oczyszczać zmacone; że zależą one od świadomości, która jeśli nie jest osłabiona wraz z nerwami, to i tak zależy od idei nabytych, zarówno prawdziwych, jak i fałszywych w okresie dzieciństwa, a w konsekwencji sama jest rodzajem barometru o tyle złego i niedokładnego, by móc poprawnie oznaczać stopnie cnót i występków, że sama ulega odmianom u każdego człowieka, a tym bardziej różni się zależnie od klimatu.

Zniszczmy więc tych domowych wrogów; nie prowadźmy ze sobą wewnętrznej wojny, a przynajmniej nie czynmy tego dobrowolnie, albowiem i tak robimy to aż nazbyt często wbrew naszej woli. Zniszczmy w końcu wyrzuty sumienia; niech sobie je tylko głupcy (przynajmniej ci pośród zacnych ludzi) zachowają. Zróbmy tak, żeby nie było więcej kakolu zmieszanego z dobrym ziarnem życia i żeby ta okropna trucizna została wytępiona na zawsze i znikła przede wszystkim z umysłów tych miłych osób, które oddają się najbardziej roztropnej rozkoszy. Nie ulega wątpliwości, że jeśli radości czerpane z Natury są zbrodnią, to przyjemność, szczęście ludzkie jest udziałem tylko takowych zbrodniarzy.

*Heu! miseri, quorum gaudia crimen habent!*⁴³.

Albo się grubo myślę, albo dawka owego antidotum, o którym wspomniałem, wystarczy, by czasami zneutrali-

⁴³ Niestety, jak nędzni są ci, których zabawy trącą występkiem. Por. Owidiusz, *Ars amatoria*, II, w. 272.

zować najszkodliwszą truciznę, którą wsączyły w nas przesady.

Taka jest natura sprowadzona do siebie samej i jak gdyby do swego niezbędnego minimum; sędzę, że robimy jej duży zaszczyt chcąc ją udekorować rzekomym prawem wrodzonym wraz z nią, podobnie jak wieloma innymi ideaми rzeczywiście nabytymi. Nie daje się ona nabrać na takowy zaszczyt. Podobna dobremu mieszczuchowi, który woli pozostać starej daty plebejuszem niż nowicjuszem w szlachectwie, które kupił za ciężkie pieniądze, dobrze zorganizowana dusza, zadowolona z tego, czym jest i niesięgająca wzrokiem dalej, gardzi wszystkim, co jej się przyznaje ponad to, co do niej należy i ogranicza się do odczuwania. Sztuka kierowania nią to ujeżdżanie za pomocą wychowania. Zaiste, piękne to nauki, którymi pycha obdarza tak szczerze naszą duszę; przynoszą jej więcej szkody niż pożytku pozbawiając ją tego, co ich nabycie zakłada; albowiem przy hipotezie rzekomego prawa naturalnego i idei wrodzonych dusza przynosząc ze sobą rozróżnianie tysiąca rzeczy, jak dobra i zła, przypominałaby tych, którzy uprzywilejowani przypadkiem urodzenia, nie zasłużyli wcale na swoje szlachectwo.

Dla wytłumaczenia tak wielu światła, które uważano za wrodzone, natura nie zdawała się wystarczać tym, którzy ją źle znają, i dlatego wymyślili oni wiele substancji poszukując, co jest absurdem, zrozumienia rozumu uciekając się do prawdziwych bytów myślnych, jak dowiodłem tego gdzie indziej*. Jeśli jednak niektórzy bezzasadnie produkowali idee wrodzone, aby nadać słowom „cnota” i „występek” rodzaj podstawy, która byłaby zdolna nas uwieść i spowodować, żebyśmy brali je za rzeczy realne, inni nie mieli lepszych podstaw, aby przyznać wyrzuty sumienia wszystkim ciałom ożywionym na skutek szczególnej dyspozycji, która wystarczałaby u zwierząt, a u człowieka byłaby w połowie dziełem edukacji. System ten nie może się utrzymać, kiedy tylko zważymy, że przy równych warunkach jedni ludzie są

* *Traktat o duszy [Naturalna historia duszy].*

bardziej podatni na wyrzuty sumienia niż inni, gdyż zmieniają się i różnicują pod wpływem wychowania. Taki błąd popełniłem sam w drobnym utworze *Człowiek maszyna*⁴⁴, ale popełniłem go z rozmysłem. Wówczas bowiem podobny do ptaszka, który zaczyna wprawiać się w lataniu i boi się polecieć zbyt daleko, nie miałem odwagi uzbroić się przeciwko wszystkim przesądom naraz.

Idea cnoty tak słabo została nam przekazana wraz z naszym istnieniem, że nie jest w nim czymś stałym, dopóki edukacja i czas jej nie rozwina i nie ozdabia w nią naszych organów. Jest to ptak na gałęzi, który w każdej chwili gotów zerwać się do lotu. Pierwszy nawyk łatwo znika; kompleksja fizyczna odbiera sobie machinalnie to, co edukacja zdawała się jej zabrać, tak jak gdyby doskonalenie i sztuka jej przeszkadzały. Któż może nie brać pod uwagę zaraźliwego wpływu złych lektur czy też niebezpieczeństwa złego towarzystwa? Przykład perwersji, jedna sprośna rozmowa niszczy często najpiękniejsze cele wychowania, a ułomna natura przyklaskuje sobie, że udało jej się odzyskać prawa. Można by rzec, że w efekcie czuje się ona bardziej swobodnie, że kuleje z przyjemnością, tak jak gdyby było jej niewygodnie albo boleśnie chodzić prosto, jeśli w ogóle chodzenie prosto nie jest fikcją.

Owa krucha niestałość cnoty najsolidniej nabytej i najsilniej zakorzenionej dowodzi nie tylko konieczności dobrych przykładów i dobrych rad dla jej podtrzymania, jak również konieczności schlebienia miłości własnej przez pochwały, nagrody czy też podarki, które ją samą zachęcają i pobudzają do cnoty. Inaczej, jeśli nie zachęcimy człowieka jakimś punktem honoru, na próżno będziemy go zachęcać, namawiać, upominać, bo będzie on podobny złemu żołnierzowi, który zdezerteruje. Słusznie się mówi, że człowiek, który gardzi swym życiem, może unicestwić kogo tylko zechce. Podobnie jest z człowiekiem, który gardzi miłością własną. Żegnajcie cnoty, jeśli dojdziemy do takiego punktu

⁴⁴ Godna uwagi jest ta zmiana oceny przez La Mettriego utworu, który uważał wcześniej za bardziej doniosły.

zobojętnienia. Tylko miłość własna może podtrzymać gust przez nią zrodzony. Jej brak jest bardziej godny pożałowania niż nadmiar. Piękne by to było społeczeństwo złożone z Diogenesów, Chryzypów i podobnych im szaleńców, wobec których starożytność nie wpoila nam uwielbienia na tyle, żebyśmy nie uważali ich za godnych umieszczenia w domu dla obłąkanych.

Jeśli skłonność do zła jest tak wielka, że łatwiej jest dobremu stać się złym niż złemu się poprawić, wybaczymy ludzkości ten nieludzki popęd. Nie traćmy z oczu pęt i kajdan, które otrzymujemy od urodzenia i nosimy przez całe niewolnicze życie. Spójrzcie na drzewa zasadzone na szczycie i u stóp góry. Pierwsze są małe, drugie są wielkie; różnią się nie tylko ze względu na jakość nasion, z których wyrosły, ale również ze względu na ciepłą lub chłodną ziemię, na której je posadzono. Człowiek wzrasta zgodnie z tymi samymi prawami; otrzymuje coś od klimatu, w którym żyje, jak również od ojca, który go począł. Wszystkie żywioły panują nad tą słabą maszyną; nie myśli ona podobnie w powietrzu wilgotnym i dusznym, jak w powietrzu czystym i suchym. Tak więc będąc zależni od tylu przyczyn zewnętrznych, a jeszcze bardziej od przyczyn wewnętrznych, w jaki sposób moglibyśmy wyzwolić się od nich i stać się innymi, niż jesteśmy? Jak moglibyśmy uregulować sprężyny, których nie znamy?

Ciało ludzkie złożone jest z nerwów rozciągających się aż do pewnego punktu. Wypełniają je tchnienia animalne, które krążą w nich z nadzwyczajną aktywnością ognia. Być może sam ten ogień, który przechodzi z naszego ciała na zasadzie elektryczności, wchodzi w skład owych tchnień. Im bardziej te nerwy są napięte, tym łatwiej najdrobniejsza przyczyna może nimi wstrząsnąć na skutek najdrobniejszej nawet przyczyny. Im szybciej galopują ich fluidy, tym szybciej biegają wraz z nimi myśli, jak tego doświadczamy podczas gorączki. Nie jesteśmy w stanie ich zatrzymać ani zwolnić ich biegu tak jak termometr lub barometr nie może wpłynąć na rtęć, temperaturę i ciśnienie powietrza, które wykazuje. Jeśli człowiek nie jest maszyną, to dla-

czego wyobraźnia pobudzana przez szybko płynącą krew, tak jak krew pobudzana przez wino najpierw jest chłodna i ciemna, potem w miarę podgrzewania rozjaśnia się i rzuca iskry tak jak pocierane krzesiwo. Dlaczego uciekamy się do lekarzy by leczyć szaleństwo? Dlatego, że rozum dochodzi do siebie podobnie jak wzrok dopiero po rozproszeniu chmur, które zasłaniają mu promienie. Jeśli człowiek nie jest maszyną, to dlaczego rozżarzona głównia szybko obracana przyprawia go o zawrót głowy i upadek. Dlaczego dotykanie pewnych ciał, jak na przykład drętwy⁴⁵, sprawia tak nieprzyjemne dlań wrażenie? Nawet łaskotanie brzegu warg piórkiem trudne jest do zniesienia. Nawet najbardziej odporna na to dusza może być przyprawiona o konwulsje. A jakich uniesień dostarcza inny rozkoszny świąd! A co powiedzieć o zwykłym dźwięku zamierającym w powietrzu w postaci słowa, które nas rani? Jakaż złość! Jaki szął! Jaka burza nagle występuje po uroczej ciszy! Nawet zwykłe masowanie kręgosłupa może rozpać zarazem ciało i duszę. Jeśli to była tylko drobna dygresja, to proszę o wybaczenie jej autorowi *Człowieka maszyny*. Wróćmy jednak do tematu.

Któż by jednak w to uwierzył? Dobro może być pobudką nawet do zła. Kieruje ono zdrajcą, tyranem, zbrodniarzem podobnie jak człowiekiem zacnym. Wola jest w sposób konieczny zdeterminowana tak, by poszukiwać i pragnąć tego, co przynosi doraźną korzyść duszy i ciała. Jakaż to inna drogą może to zachodzić, jeśli nie za pośrednictwem tego, co ją samą zrodziło. Myślę o krażeniu krwi, bez którego nie ma ani woli, ani czucia. Kiedy czynię dobro lub zło będąc cnotliwym rano, a występny wieczorem, to przyczyną tego jest moja krew i to, co ją zgęszcza, zatrzymuje, rozpuszcza albo popycha, gdy wybiera tę lub inną drogę dla tchnień animalnych przefiltrowanych przez miękką

⁴⁵ Drętwa (*torpilla*) – duża ryba (do 2 metrów długości), kształtem przypominająca fładrę, która w przedniej części ciała ma organiczne urządzenie elektryczne wytwarzające napięcie do 220 V, którym mogą porazić nawet człowieka.

substancję mego mózgu, aby je stamtąd skierować do wszystkich nerwów, a w konsekwencji każą mi one skręcać w parku raczej na prawo niż na lewo. Sądzę jednak, że to ja dokonałem wyboru i cieszę się z wolności. Wszystkie nasze najbardziej wolne czyny przypominają podobny wybór. Absolutnie konieczny determinizm nas wciąga, a my nie chcemy być niewolnikami. Jakże jesteście szaleni i szaleni tym bardziej, że wyrzucamy sobie nieustannie, iż nie uczyniliśmy czegoś, czego nie byliśmy w stanie uczynić!

Skoro jednak jesteście machinalnie skłaniani do naszego dobra własnego i rodzimy się z tą skłonnością tudzież nieprzezwyciężoną dyspozycją, wynika stąd, że każda jednostka woląc siebie samą od innej, jak to czyni tak wielu ludzi bezużytecznych, pełzających po powierzchni ziemi, kieruje się w tym wszystkim ładem natury, w którym trzeba by być człowiekiem bardzo dziwnym i nierozumnym, żeby nie wierzyć, iż można być szczęśliwym. Jeśli ci, którzy czynią zło, mogą również być szczęśliwi, to tym bardziej ci, którzy ograniczają się do nieczynienia dobra i nie uważają się za zmuszonych do dotrzymywania słowa, jakie inni im dali, mogą osiągnąć szczęście zależne od wygod życia i ogólnie rzecz biorąc od ich sposobu odczuwania. „Albo rozum kpi sobie z nas, jak bardzo słusznie powiada Montaigne, albo winien on zdążyć tylko do naszego zadowolenia, a cały jego wysiłek winien zmierzać do tego, abyśmy dobrze sobie żyli, to znaczy żyli wygodnie. Wszystkie poglądy świata dochodzą do tego, że przyjemność jest naszym celem. Niezależnie od tego, w jakie postaci człowiek się wcieli, to wśród nich odgrywa swoją własną postać, a nawet wśród cnoty ostatecznym celem naszych dążeń jest rozkosz”.

Przyjemność duszy jest prawdziwym źródłem szczęścia, jest więc rzeczą oczywistą, że w stosunku do szczęścia dobro i zło są same w sobie bardzo obojętne, a ten, kto będzie miał większą satysfakcję z czynienia zła, będzie szczęśliwszy od tego, kto będzie miał ją mniejszą w czynieniu dobra. To właśnie tłumaczy, dlaczego tak wielu łotrów jest szczęśliwych na tym świecie i pokazuje, że istnieje szczęście szczególne i osobiste bez cnoty, a nawet w samym występku.

Spójrzcie na tego dworzanina, który doprowadził do zguby człowieka niemającego innego oparcia poza swoją cnotą. Jakże cieszy się wstrętną wyższością, dzięki której nadużył kredytu zaufania. Jakaż bezczelna przyjemność błyszczy w jego oczach i promieniuje z całej jego fizjonomii! Nie bądźmy tym zaskoczeni; czyż wśród wszystkich istot żywych silniejszy nie tryumfuje, kiedy zmiażdży słabszego? Ten z kolei nie pominie okazji, aby wam zaszkodzić, chociaż wy wykorzystaliście wszelką okazję, aby mu pomóc! Ubolewajcie nad nim, gardźcie nim jak tylko możecie, traktujcie go jak czarny charakter, jak rzecz jak najbardziej podłą, ale go nie nienawidźcie i niechaj zemsta nie będzie dla was przyjemnością. Gustujcie jedynie w zobowiązaniu nawet niewdzięczników, albowiem nie są oni bardziej winni zapomnienia dobrodziejstw niż melancholik zmęczony życiem nie jest winien tego, że się go pozbawia. Pomyślcie, że zło jest żywiołem większości ludzi. Czy wdzięczność może mieć jakąś moc u kogoś, którego udziałem nie jest dobroć, u kogoś, kto jest nieszczęśliwy, kiedy czyni dobro tak jak ptak w maszynie pneumatycznej jest zadowolony tylko z czynienia zła, które jest godnym pogardy źródłem przyjemności prawie wszystkich ludzi?

Źródłem szczęścia, które nie musi być bardziej czyste, aby mogło stać się bardziej szlachetne i piękniejsze w umyśle prawie wszystkich ludzi, jest to, które wypływa z ładu społecznego. Im bardziej naturalna skłonność człowieka zdawała się być wadliwa i jak gdyby potworna w stosunku do społeczeństwa, tym bardziej uważano, że należy wnieść do niej różne poprawki. Dlatego też przywiązano pojęcie wspaniałomyślności, wielkości i ludzkości do czynów ważnych dla kontaktów między ludźmi; nadano szacunek i poważanie każdemu, kto nigdy by nie szkodził, chociaż to szkodenie przynosiłoby mu dobro; obdarzono respektem, honorami i chwałą każdego, kto służyłby ojczyźnie, jak również przyjaźni, miłości, a nawet całej ludzkości kosztem siebie samego; i przez takie oto bodźce tak wiele człekokształtnych bestii stało się bohaterami. Zamiast pozostawić ludzi ich własnej naturze, niestety zbyt jałowej,

by mogła im przynieść spodziewane owoce, trzeba było ich wychować i w pewnym sensie zaszcześcić w okresie, kiedy soki mogły lepiej dotrzeć do gałązki, którą im wszczepiono.

Jeśli nie ustaję w powracaniu do sprawy edukacji, to dlatego, że jedynie tylko ona może nadać nam uczucia i szczęście przeciwne temu, które moglibyśmy mieć bez jej udziału. Taki oto jest efekt modyfikacji albo zmian, które powoduje ona w naszym instynkcie albo w naszym sposobie odczuwania. Dusza wykształcona nie chce, nie idzie za tym, nie robi tego, co robiła wcześniej, kiedy prowadził ją instynkt. Oświecona tysiącem nowych wrażeń widzi zło tam, gdzie wcześniej widziała dobro, chwali w bliźnim to, co u niego ganiła. Będąc prawdziwymi chorągiewkami na dachu, obracamy się nieustannie zgodnie z wiatrem edukacji, następnie zaś wracamy do punktu wyjścia, kiedy nasze organy nastrojone na ich naturalny ton przywołują nas do siebie i każą nam iść za pierwotnymi odruchami. Wówczas dawne inklinacje odżywają, zaś te, które zrodziła sztuka, ulegają zatarciu; nie jesteśmy nawet w stanie korzystać z tej edukacji tak, jak byśmy chcieli dla dobra społeczeństwa. Mimo woli ulegamy degeneracji.

Ów materializm zasługuje na uwagę: winien on być źródłem pobłażliwości, przeprosin, przebaczeń, ulaskawień, pochwał, umiarkowania w torturach, które winno się nie bez żalu stosować, jak również nagród zawdzięczanych cnotcie, których nie powinno się przyznawać zbyt górnolawnie. Cnota będąc rodzajem przystawki, obcą ozdóbką, zawsze jest skłonna czmychać albo upadać z braku oparcia. O władcach można powiedzieć to samo, co gdzie indziej mówię o lekarzach, a mianowicie, że najlepsi są ci, którzy najlepiej opanowali tę absolutną znajomość mechanizmu, któremu nawet nasza wola jest podporządkowana. Nie ulega wątpliwości, że jeśli winny w odniesieniu do społeczeństwa nie jest wolny w swych działaniach, to jest winowajcą i nim nie jest; jest nim w jednym sensie, a nie jest w innym; jest nim w sensie arbitralnych stosunków roztropnie ustanowionych, ale nie w sensie absolutnym; czyli że mó-

wiąc filozoficznie, a zarazem dobitnie, jasne jest jak słońce, że nie jest winny i zasługuje jedynie na współczucie. Nawet wówczas gdy go karzą, władca filozof ubolewa, że jest zmuszony uciec się do tej smutnej skrajności; wie, że legalne kary są niesprawiedliwe w sensie absolutnym, ale w sensie względnym są niezbędne. W efekcie, racje polityczne, które służą za podstawę prawu odwetu, nie dowodzą, że ten, którego się wieszka, zostanie powieszony zgodnie ze sprawiedliwością cywilną i naturalną, bo, o mój Boże, jakąż to sprawiedliwością naturalną jest pozbawianie życia nieszczęśnika, który jest niewolnikiem krwi galopującej w jego żyłach, tak jak wskazówka zegara jest niewolnicą poruszeń, które powodują jej obracanie. A przecież słynny destruktor* ludzkiej wolności dobrze myślał, kiedy ośmielił się stwierdzić, że jest więcej rozsądku niż sprawiedliwości w uśmiercaniu przestępców!⁴⁶

Tak więc aczkolwiek przestępstwo jest samo w sobie niczym (każdy bowiem czyn, każdy odruch człowieka jest absolutnie obojętny), to jednak interes publiczny zasługuje na dawanie mu we wszystkich sprawach posłuchu i pierwszeństwa, gdyż trzeba zakładać kaftany bezpieczeństwa wariatom, zabijać wściekłe psy i deptać węże. Cała więc różnica, jaka zachodzi między sytuacją złych a sytuacją dobrych, polega na tym, że u pierwszych interes osobisty przeważa nad interesem powszechnym, który szybko znika im z oczu, podczas gdy drudzy chętnie i nawet z niejaką przyjemnością poświęcają interes własny na rzecz przyjaciela czy też interesu publicznego.

A teraz pozostaje mi otworzyć to nowe źródło cnoty, jakim jest odwaga. Serca słabe i tchórzliwe ulegają przeciwnościom, zaś dusze silne i odważne opierają się im zwłaszcza wtedy, gdy są oświecone i wiążą zbawienne studia ze szczęśliwą budową organizmu. Kroczy więc bez wytchnienia i starajmy się nie potykać na tak pięknej drodze.

* [Thomas] Hobbes.

⁴⁶ Thomas Hobbes, *The Philosophical Rudiments of Government and Society*, XII, I. 2.

Duszy przytrafiają się swe porażenia podobnie jak ciału. Fortuna może nią wstrząsnąć tak jak zechce. Jest to jednak choroba, która ma swoich lekarzy i swoje lekarstwa. Epikur, Seneka, Marek Aureliusz, Montaigne – oto moi lekarze w przeciwnościach losu. Wiecie, że przy nagłym upadku tracimy przytomność pod wpływem porażenia włókien mózgowych⁴⁷. Chcąc ją odzyskać trzeba przywrócić sprawność omdlałym sprężynom przez upuszczanie krwi oraz inne środki. Tak samo jest i w tym przypadku. Siła, wielkość i heroizm tych pisarzy przechodzi do zdumionej duszy podobnie jak pewien rodzaj leku nasercowego, który ją podtrzymuje i odnawia, by tak rzec, w słabościach towarzyszących nieszczęściu.

Tak wyśmiany i tak krytykowany stoicyzm używa nam więc zwycięskiej broni. Daje nam coś w rodzaju przystani, gdzie możemy naprawić nasz okręt miotany burzami. Czyż istnieje lepsza busola, czyż istnieje bardziej pożyteczne ćwiczenie? Uczę się walczyć, staję się pilotem albo atletą pośród atletów. Chcąc uniknąć zatopienia albo zatarasowania, trzeba jedynie posłużyć się muskułami rozumu (jeśli takowe ma). Tylko dzięki odwadze możemy wyjść zwycięsko z walki. Takowe oto są zasoby pisarzy niedostępne ludziom, którzy nie uprawiają nauk. Owe zasoby nie dorównują wszelako zasobom ignorantów o dobrej kompleksji, do których mógł należeć Scarron⁴⁸, który nie potrzebował niczego poza swoim temperamentem, by stać się wesoły i zadowolony. Jego literatura, jego gustowanie w poezji, przyjemność w tworzeniu dzieł pełnych polotu – wszystko to było dlań tylko szczęściem przypadkowym i zbędnym.

Natura ma swoje prawa; można to odczuć, a nawet powinno się to czynić nie po tchórzowsku albo tak jak popółstwo, ale na sposób człowieka odważnego albo filozofa

⁴⁷ W fizjologii La Mettriego włókno stanowi najdrobniejszy element ciała organicznego, a więc i mózgu. Komórka to wynalazek późniejszy.

⁴⁸ Paul Scarron (1610–1660), autor *Le roman comique* (1651–1657), burleskowej *Opowieści ucieśnej* (1954).

pobudzonego przez tak wiele pięknych przykładów innych myślicieli. Jako jeden z nich – ale też po prostu jako człowiek – poddałem się przeciwnościom i je odczułem. Jeśli pierwszy z wymienionych tytułów czyni mi zaszczyt, to drugi nie każe mi się rumienić albowiem *nihil humani a me alienum puto** Jestem zły, że cierpię, aczkolwiek jestem łagodny i cierpliwy; uznałbym się jednak za głupca, gdybym powiedział, że ból i nędza nie stanowią zła. Gdyby powróciła niełaska, od której chronią mnie nie bogowie niepotrzebni światu, ale największy z królów, będę ją odczuwał nadal, ale potrafię ją znieść. Jest ona tygłem albo akuszerką cnoty, jak powiada autor przyjemny i sprytnie się maskujący**.

Ale czy nie jest ona jednak czasami jej zarazą albo pułapką? Niestety, do jakich to smutnych i opłakanych skrajności doprowadza nas bieda, ból i kajdany! Przerazenie i rozpacz idą ich śladem, a dusza upodlona, pozbawiona odwagi, nie ma już nadziei i żadnych innych dążeń poza śmiercią. Rzadko odracza jej termin nie czyniąc sobie wyrzutu z powodu powstrzymującego go od niej tchórzostwa albo przesądów. Uważa nicość za dobro, gdyż jego byt jest złem i dlatego poczytuje sobie jak gdyby za obowiązek rzucenie się w jej otchłań. Nie ulega wątpliwości, że pogwałceniem natury jest zachowanie życia za cenę własnych cierpień. Widziałem wiele świętych osobistości, ludzi o silnym charakterze, którzy zmuszeni byli pragnąć śmierci, a swych przyjaciół prosić o błaganie o nią dla siebie. Smutny los wielkiego Boerhaave'a*** każe dać temu wiarę. Kiedy życiu nie towarzyszy żadne absolutne dobro, a prze-

* Terencjusz [*Heauton Timorumenos* (Samodrzęczyciel): Nic co ludzkie nie jest mi obce].

** Pan Abbé [Jacques] Perneti, *Lettres [philosophiques] sur les physionomies*, [La Haye 1746].

*** Zob. Jego życie i mowę żałobną. La Mettrie odsyła do biogramu Hermana Boerhaave'a; *Vie de Boerhaave*, dołączonego do przekładu jego *Institutiones rei medicae*, Lugduni Batavorum 1705: *Les Institutions de Médecine de M. H. Boerhaave, traduite du latin en français par M. de La Mettrie, docteur en médecine*, Paris 1740, t. 2, s. 112–114.

ciwnie, oblegane jest ono przez masę potwornych niedoli, to czyż trzeba oczekiwać na śmierć, która zbliża się zbyt wolnymi krokami?

Nie chcę twierdzić, że nie powinno się znosić biedy i bólu; trzeba się poddać twardemu losowi. Wszystkie te momenty odwagi (albo raczej szalu), które tak niektórzy chwala, przychodzą często jedynie po to, by uwolnić tchórze od niedoli przez całą resztę życia. Ponętny sofizmat, entuzjizm poetycki, mała wyniosłość duszy – wszystko to zostało wykorzystane na rzecz samobójstwa!

Cóż to za wielka odwaga i siła ducha w przeciwnościach losu, która nie może znieść ubóstwa! I jak to się dzieje, że ci, którzy wykazali tak wiele wigoru pośród bogactw, tak jak gdyby to morze Krezusa było im niezbędne, by utrzymać się na fali, tracą go nagle w łonie w nędzy? Przede wszystkim zaś, jak to się dzieje, że ten, kto wzniósł się przez chwilę ponad ludzkość; ten, dla którego ból i ubóstwo nie stanowiły zła, zapomina o swym systemie i radzi samobójstwo? „Płaczesz, mówi tak mniej więcej Seneka, bo brakuje ci chleba! A czyż to ważne, skoro nie brakuje ci środków do odebrania sobie życia? W zamian za jeden sposób przyjscia na świat, natura, która nie powstrzymuje nikogo, daje ci sto sposobów, by z niego zejść”. A przecież chwilę wcześniej twierdziło się, że nie można być nieszczęśliwym w ubóstwie, kiedy ma się cnotę! Rozumiem cię; to dlatego, że owa cnota polega pozornie bardziej na zrzuconiu jarzma, kiedy jest ono zbyt trudne do zniesienia, niż na jego dźwiganiu nawet wówczas, kiedy to nie kosztuje zbyt wiele trudów.

Manifestować odwagę, która nadyma nasze dusze i zatrzymać się w ten sposób na najpiękniejszej drodze; twierdzić, że nędza i choroba nie są złem, a chcieć przy tym, żeby się zabijano, by się od niego uwolnić – wszystko to nie stanowi jedynej sprzeczności godnej lekkoducha. Nasz poganin nie dochodzi jeszcze do tego, że główną sprawą filozofa jest uczyć się ciągle umierać. Oznaczałoby to kroczenie śladami chrześcijaństwa. Kiedy nie lękamy się następstw śmierci, bo niewierzimy w żadne wizje, jeśli nie umieramy

zawsze przedwcześnie (nie sędzę bowiem, żebyśmy mieli coś lepszego do zrobienia niż starać się żyć), to przynajmniej nie powinniśmy bardziej pragnąć niż obawiać się nożyc Atropos⁴⁹. Trzeba pozwolić jej przeciąć nić, kiedy tego zechce i nie zadawać trudu sobie samemu, niezależnie, czy to się zrobi machinalnie, czy też z namysłem albo wreszcie na skutek tego, że jesteśmy tak unoszeni przez wir przyjemności, iż nie mamy czasu o tym myśleć. Wszystko to nie ma znaczenia pod warunkiem, że nie przeżywamy żadnego niepokoju. Lubię o tyle nie mieć żadnej idei śmierci, gdy ta nie przeszkadza mi i nie straszy, tak jak straszyla Cyserona, o ile lubię stać przed nią i ją zwyciężać. Kosa unosi się nad wszystkimi ludźmi, więc i ja się jej poddaję; drzeć przed nią, to sprawa ludu. Tak samo jest śmieszne, że ktoś wiedząc, iż ma tylko jedno życie, przygotowuje się do przyjęcia ciosu, którego się nie obawia i chce go nawet przyspieszyć, choć życie jest dlań nie tylko znośne, ale pełne wdzięków. Kto nie oczekuje niczego po śmierci, winien wiedzieć, że straci wszystko razem z życiem.

Cóż to za szaleństwo, żeby woleć śmierć od najbardziej rozkosznego biegu życia; sądzić, że kto nie może prowadzić życia samotnego i filozoficznego, nie może być szczęśliwy i w efekcie musi raczej rozstać się z życiem niż cieszyć się wieńcami z kwiatów. Mógł Seneka w dobrej wierze radzić śmierć przyjacielowi tak możnemu, tak wyniesionemu do różnych godności, tak bardzo bogatemu i otaczającemu się przyjemnościami, jak Lucyliusz, do którego są adresowane jego listy⁵⁰, a to pod pretekstem, że tyle honorów i rozkoszy stanowi zbyt wielki ciężar! Jednak sam Montaigne⁵¹, który był tak żywo poruszony owym zaskakującym gustowaniem w śmierci, nie zasługuje, jak mi się wydaje, na wybaczenie z tego powodu, że sądził, podobnie jak stoicy, iż śmierć win-

⁴⁹ Parka Atropos (Nieodwracalna) przecinająca nitkę życia.

⁵⁰ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961.

⁵¹ Michel Montaigne, *Próby*, Warszawa 1957, t. 1, rozdział XX: „Jako filozofować uczyć się umierać”, s. 141–162. Przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego.

na być głównym przedmiotem studiów filozofa. Jest to, być może, potwierdzeniem jego lęku i – jak powiada sam autor – jego tchórzostwa przez uciekanie się bez przerwy do wykorzystywania wszelkich środków oswojenia się ze śmiercią; chodzi wreszcie o to, aby nie być zakłopotanym, kiedy ona się pojawi, jak to bywa w przypadku dziecka, które boi się myszy, a chcąc je wyleczyć z tej wady pokazujemy mu na obrazkach każdą jej część po kolei, zanim zaryzykujemy pokazanie mu oryginału. Czy jednak zgadnicie przez kogo nasz miły i rozsądny sceptyk został wciągnięty do tej pułapki? Przez pewnego człowieka, który powiada, że *filozofia jest niczym, jeśli nie jest przyozdobiona**; jest on bardziej nierozsądny w tym przypadku od chemika, który powiada, że nie ma medycyny bez chemii. Rozsądna filozofia wie o radości życia, od której oddala nas jej fanatyzm (bo ona również mu hołduje**), ale ostatecznie uczy nas ona sztuki umierania, kiedy nadejdzie pora.

Seneka, tak bardzo zresztą niekonsekwentny, umiał umrzeć, kiedy zaszła potrzeba. Ponieważ wykorzystał swoją przenikliwość, by dostrzec z daleka burzę, która mu groziła, jak również swą filozofię (podówczas dobrze przyjmowaną), by przyjąć cios, to z chwilą, gdy otrzymał rozkaz zadania sobie śmierci, wybrał sobie z zimną krwią jej rodzaj i pokazał, że będąc przywiązany do olbrzymich posiadłości budzących publiczną zawiść jako złowrogi dar najokrutniejszego z władców, potrafił wszystko porzucić i zerwać swe łańcuchy jak drugi Samson, by zginąć jako bohater filozoficznej szkoły. O ile (jak to sam powiada) haniebna jest rzeczą pozwolić się ciągnąć zamiast kroczyć samemu, kiedy trzeba być posłusznym konieczności⁵², o tyle piękną rzeczą jest wznieść się ponad śmierć przez wielkość pogardy.

* Cycero, *Rozmowy Tuskulańskie*, I, 5–6. Chodzi o rozumowanie ozdobione przez sztukę oratorską.

** Stoicyzm.

⁵² Parafraza aforyzmu Seneki: *Volentem ducunt fata, nolentem trahunt*.

Ileż mamy jednak innych rodzajów sławy! Daje ją wojna, nauki i sztuki! Jest to piękne pole do popisów dla kogoś, kto miałby ochotę nad tym się rozwodzić. W tym miejscu jednak zatrzymamy się w obawie, by nie popaść w jałową płodność tak wielu pisarzy, którzy stawali się prawdziwie ubodzy, w miarę jak się bogacili.

Kto pasjonuje się tylko literaturą, może ograniczyć się do sławy do niej prowadzącej.

Mówię o tych, którzy boją się zejść z udeptanych ścieżek, nie śmiejąc porzucić utartych poglądów i myśleć inaczej niż inni, których Horacy nazywa naśladowcami, *servum pecus!*⁵³ O, wy, których dręczy świerzbiączka pisania tak jak demon i którzy za odrobinę rozgłosu oddalibyście kopalnie złota w Peru, porzućcie to podłe stado wulgarnych autorów pełzających w świecie innych czy też pozostających w kurzu erudycji; zostawcie tych nudnych uczonych, których dzieła mogą być porównywane do owych odłogów smutnie jednostajnych, bez kwiatów i bez kresu. Nie piszcie więcej albo skierujcie się w inną stronę. Bądźcie wolni i wielcy w waszych pismach jak również w waszych czynach; pokażcie wolnego i niezależnego ducha. Wiem, że ta droga jest ryzykowna, ale kto bada człowieka, winien oczekiwać, że będzie miał człowieka za wroga. Galileusz został uwięziony przez inkwizycję dlatego, że śmiał myśleć, iż Ziemia się obraca: jest to przykład kościelnej tyranii, której tak bardzo bał się Descartes. Jeśli jednak chwała wzrasta proporcjonalnie do niebezpieczeństwa, to czyż szczęście nie rośnie wraz ze sławą?

Nie chcę o tym decydować, aby nie uwieść tych, którzy zamieszkują mniej szczęśliwe krainy. Widzę zresztą, że filozofia wydaje się wszystkim na ogół dość godna, aby ją uprawiać, ale to nie dla jej pięknych oczu (jeśli mi wolno tak się wyrazić) zalecamy się do niej. Niewielu odczuwa pewną genialność, tę gwiazdę szczęścia albo nieszczęścia naszego życia, aby ubiegać się za sławą; jest ona lśniącem widmem, jeśli ją rodzi prawda; jest potężna, kiedy two-

⁵³ Niewolnicze stado. Horacy, *Listy*, I, 19, w. 19.

rzy opinię, królową najbardziej absolutną i despotyczną. Renomie nie za wiele jest swoich stu ust, by powtarzać i publikować odkrycia dokonane w państwie umysłu. Są one ceną i nagrodą dla wszystkich prac literackich, które bez owej przynęty byłyby rzadsze i mniej doskonałe. Myślało by się dla siebie, a nie dla innych, albo myślało by się mniej, a czuło więcej. Jest jednak inaczej; traktując filozofię jak nasze kochanki, chcielibyśmy mieć wszechświat za powiernika łask, których nam udziela. Jesteśmy więc filozofami, tak jak jesteśmy cnotliwi; jest więcej miłości własnej niż ciekawości i dążenia do zobligowania w naszych studiach i przysługach, które oddajemy. Czyż nie jesteśmy jednak zbyt zresztą szczęśliwi, że znajdujemy w sobie samych uczucie, które wynagradza nam ludzką niewdzięczność? Bądźmy tylko próżni, a pocujemy jak pięknie jest przysparzać sobie niewdzięczników.

Czymże więc jest ta reputacja, która czyni tak wiele hałasu w świecie i za którą się ubiegamy, odkąd potrafimy bazgrać na papierze, a gardzimy nią tak bardzo, kiedy nie możemy jej zyskać i udajemy, że nią gardzimy, kiedy stajemy się sławni? Cóż to za trąbka, która będąc silniejszą od trąbki Marsa i Bellony podsyca w nas odwagę, a przesłaniając nam niebezpieczeństwa wzywa nas do walki za pomocą samego tylko rozumu z wrogami tryumfującymi nad rozumem i czasem? *Verba et voces*⁵⁴, to czyczy wizerunek, jak już przede mną powiedziano, sen, senna mara, echo itd. Jednak tak samo szaleni jak poeci, a nawet może jeszcze bardziej, filozofowie przekształcają to echo w nimfę, nimfę czarującą, a nawet we władczą boginię: i tak oto nasza biedna wyobraźnia karmi się, tak jak ich imaginacja, pięknymi złudami. Stając się prawdziwymi Iksjonami, czyż będziemy zawsze brać chmurę za Junonę⁵⁵, błahe za użyteczne, a to co jałowe za najbardziej płodne? Czyż będziemy

⁵⁴ Słowa i dźwięki.

⁵⁵ Iksjon (Iksion) – król Lapitów splodził z chmurą o kształcie Junony centaurów i chwalił się, że miał stosunek z samą boginią, przez co został strącony przez Zeusa do Tartaru.

brali zawsze umysł za uczucie, a próżność za ową słuszną miłość własną, która przypadła nam w udziale? Niestety porzucamy największe dobra – powiadam to w znaczeniu bardzo różnym od Seneki – gardzimy nimi, a w konsekwencji przyjemnością cieszenia się w dużych dawkach własną osobą i rzeczami nas otaczającymi, by uganiać się za wymagowanymi dobrami, za dźwiękami i za słodyczami, jeśli można tak nazwać wszystko to, co jest zmieszane z tak dużą dozą żółci i goryczy.

Czy żyjemy na tym świecie nie po to, aby szukać i kosztować sławy albo przyjemności życia? Ponieważ przypadek na ten świat nas rzucił, to wydaje się, że naszym pierwszym i najbardziej rozsądnym celem jest żyć sobie spokojnie, wygodnie i być zadowolonym. Jest to prawda ustalona o wiele lepiej przez ludzkie zachowanie niż przez wszelkie opinie wszystkich tych, którzy wynieśli się do rzędu nauczycieli rodzaju ludzkiego. Myśleć o ciele, zanim pomyśli się o duszy, oznacza naśladować przyrodę, która postępuje w sposób identyczny. Czyż mamy innego, bardziej pewnego przewodnika? Czyż nie oznacza to kierowania się zarazem instynktem ludzi i zwierząt? Powiedzmy więcej i głośmy doktrynę, której stosować nie mieliśmy zaszczytu. Trzeba kształtować duszę jedynie po to, by dostarczyć więcej wygod ciała. Być może, że trzeba pisać, jak to czyni wielu innych, jedynie po to, by pozyskać pieniądze księgarzy albo też bardziej opłacalne poważanie. Jeżeli istnieją przyczyny celowe, to ta jest jedyna i najbardziej sensowna. Umiłowanie życia i dobrobytu ma oczywiście prawa bardziej niecierpiące zwłoki niż prawo miłości własnej. Ponieważ zaś przyjemność idzie przed honorem, to dla kogoś, kto ma dobry apetyt, chleb jest pokarmem bardziej solidnym niż frywolna i zbędna reputacja.

Zacznijmy więc od zapewnienia sobie rzeczy niezbędnych; jest to najlepsza korzyść, jaką można wyciągnąć z przesądu ludzi nazbyt prostych, by mogli sądzić, że uczonej wart jest więcej od ignorant. Zresztą sława przyjdzie, kiedy zechce. Jakże jesteśmy próżni i co gorsza naiwni poświęcając się urojonemu honorowi unieśmiertelnienia liter alfabetu skła-

dającego się na nasze imiona! Bądźmy lepszymi pilotami życia; niechaj samo uczucie służy nam za busolę, a dotrzemy do portu wolności, niezależności i przyjemności.

Pięknie jest – jak tego pragnę – chcieć liczyć nie na ocenę potomności, z którą się nie zetknę, ale na ocenę jakichś współczesnych znawców. Przyjemnie jest widzieć rozum i jego światłość w rozwoju i rozprzestrzenianiu się pod skrzydłami filozofii i muz, ale trzeba przy tym zabezpieczyć się, aby kura nie pozwoliła zabrać sobie kurcząt, gdyż inaczej uprawiać mądrość oznaczałoby to samo co być głupcem. Arystoteles nie ufał jej więcej niż ja i uczynił dobrze. Republika ateńska, która zniesławiła się skazując na śmierć człowieka, który był więcej wart niż ona, nie miała wstydu, by zhańbić się drugi raz i trzeci. Polityka, która wymyśliła wstyd, nie zna tego uczucia. Descartes udał się na emigrację w samą porę już po pierwszych szumach morza teologicznego tak łatwo przechodzących w burzę. Gotów rzucić w ogień efekt czterech lat pracy, nie czynił tego bez obawy, że Kościół (na co nie mogę patrzeć nie śmiejąc się z naiwności tego wielkiego człowieka) nie akceptuje jego poglądów i domysłów w kwestiach fizycznych!

Sława krocząca za muzami nie może nam więc zrekomensować utraty dóbr cielesnych; bo jest to dobro zbyt nam obce i zbyt nam dalekie. Dlaczego jednak poświęca mu się to, co mamy najdroższego w świecie? Dlatego, że dla duszy wrażliwej na sławę dochody miłości własnej są cenniejsze od wpływów do *Skarbu Królewskiego*. Próżność, która wszystko realizuje, daje konkretny byt najbardziej płochym mrzonkom. Nasza wyobraźnia rozdęta i jak gdyby napuszczona pochwałami powoduje, iż szacunek innych przechodzi w nas samych, gdzie zmienia się w tak wysokie poważanie, że uważamy się za osobistości o tak wielkim znaczeniu, że oglądając się przez mikroskop naszej miłości własnej mamy złudzenie przeobrażania się w nader ważne postaci. Nie widząc w nas niczego poza materią i formą, sądzymy jednocześnie, że nie tylko mamy duszę, ale duszę szczególną, wyższą, specjalnie dla nas uczynioną. Stąd wywodzą się wszelkie korzyści, jakie umysł może dać cia-

łu, gdyż niewątpliwie płyny krążą łatwiej, kiedy dusza jest przyjemnie poruszana. Wszystko więc sprowadza się do jednego, to znaczy, że kiedy nasza osoba nie cierpi, zdobyć sławę jest większym dobrem, niż jej wcale nie mieć. Jest to piękny brylant na palcu.

Czy jednak gardzenie sławą nie byłoby świadectwem wyższej wielkości duszy? O to właśnie trzeba zapytać stoików. Patrzcie – powiadają – podnosząc dumnie brwi, patrzcie, jak biegają ci głupcy ubiegający się o sławę; szukają oni poważania publicznego, my zaś własnego. Jesteśmy zbyt cnotliwi, by afiszować się cnotą. Zobaczmy dalej, że ci sami ludzie nie gardzą bardziej reputacją i honorem niż bogactwami i czynią wszystko, by je mieć. Nie chciałbym przytaczać na to innych dowodów, poza tymi wszystkimi badaniami wyszukanego umysłu, które Seneka prezentuje w swoich pismach. Z jakim artyzmem i jaką kokieterią ten filozof przedstawił doktrynę szkoły, której stał się ozdobą i punktem oparcia!

Pogarda nie jest większym złem niż pochwała dobrem. Jesteśmy jednak dość naiwni jeszcze i tym razem, by na skutek wyobraźni przywiązywać wagę do pogardy lub pochwały innych, które nas ranią lub nam schlebiają przyjemnym albo nieprzyjemnym obrazem, który pod jego wpływem rodzi się w mózgu. Mowa szokująca albo pochlebna działa jak obraz piękny lub brzydki na podstawie *bene* lub *male placitum*⁵⁶ starożytnych. Dlatego też powiadamy: taka rzecz sprawia zaszczyt, a taka go nie sprawia. Honor! Ach, jakże jesteśmy nierozsądni, jakże pożałowania godni, kiedy nie jesteśmy wystarczająco filozofami dając się wciągnąć lub odepchnąć jakiejś chimerze. Chciałbym bardzo wiedzieć, czy wyobrażenia Hindusów o Chińczykach, a tych o Francuzach lub Turków o chrześcijanach i odwrotnie, bardzo ich obchodzą i gnębią?

Zresztą poglądy bliźnich są tak samo obce mojej istocie, jak to, co inny czuje, jest różne od tego co odczuwam ja. Z pewnością ten, kto mną gardzi, nie myśli tak jak myślę

⁵⁶ Na podstawie dobrego lub złego mniemania.

o sobie, a ten kto mnie chwali, nie czyni tego tak bardzo, jak ja sam to robię. Koneser czytający dzieło osądza je na podstawie dokładnej wagi, na której je waży; jedynie autor nadaje mu większy ciężar, niż pokazuje waga.

Zatrzymuję się na tym oto dylemacie: albo cudze poglądy na moją osobę są prawdziwe, albo są fałszywe. Jeśli są prawdziwe, to ja muszę się poprawić zakładając, że uznam, iż nie mam racji. Jeśli są fałszywe, bo *omnis homo mendax*⁵⁷, jest to błąd, który zwróci się przeciwko temu, kto go popełnia i trzeba mu go wybaczyć, jeżeli jest to błąd mimowolny; jakże jednak trzeba nad nim boleć, jeśli w grę wchodzi jego złośliwość, jeśli zmierza on do szkodzenia jedynie po to, by szkodzić, a żadne dobro z tego nie wynika?

Jestem człowiekiem bardzo szczególnym. Bardziej bawię się ignorancją i pomyłkami moich adwersarzy, niż gniewam się na nich z powodu ich zaciętrzewienia. W ten sposób podchodzę do wszystkiego. Zmartwienie, przeciwności losu, zło, drobne upokorzenia, kłopoty życiowe nie dosięgają mnie albo przynajmniej nie czynią na mnie dużego wrażenia. Słyszę krzyki, ataki przeciwko mnie i śmieję się. Wszelkie oznaki złośliwości i zazdrości nie przebijają tego muru łagodności, wesołości, cierpliwości, spokoju i humanitaryzmu – słowem cnót, jeśli nie teologicznych, to przynajmniej moralnych i politycznych, które dała mi natura, a filozofia utrwaliła. Występowałem w roli skały opierającej się nawałnicy: mówię to w ślad za Seneką, który powiedział wcześniej to samo. Będąc wystarczająco stoikiem w kwestiach bólu, chorób, krytyk, satyr, paszkwilów, kalumni, nie jestem wystarczająco epikurejczykiem w sprawach przyjemności, nad które przedkładałem moje zdrowie. Będąc wrażliwy na zasłużone pochwały, gardząc takimi, których nie jestem godny, jak i tymi, którzy nie są godni mi ich udzielać, odbieram je sercem, a nie przez autorską próżność.

Skoro jestem w trakcie wcielania się w rolę własnego portrecisty, jak to już tu i ówdzie czyniłem w różnych mo-

⁵⁷ Każdy człowiek jest kłamcą. *Księga Psalmów* 116, 11. List świętego Pawła do Rzymian 3, 4.

ich pismach, pozwolę sobie dorzucić parę szczególnych rysów do tego obrazu. Zobaczymy w ten sposób jak bardzo szczęście jest fizyczne.

Trochę może przypominam tych wysłużonych wiarusów, którzy pobierają rentę o połowę niższą od pensji otrzymywanej podczas służby. Jestem wszelako szczęśliwy, gdyż krew ciągle swobodnie krąży mi w żyłach, nie jestem głodny ani spragniony nie tylko pieniędzy i honorów, ale nawet i przyjemności, bo zadowolam się tymi, które do mnie się garną, a nie zabiegam zbytnio o te, których trzeba pracowicie poszukiwać, tak jak poszukuje się złota wśród złóż je zawierających.

Może ktoś powie, że jestem protegowanym władcy bardziej wsławionego przez swój geniusz i swe nieśmiertelne dzieła niż przez urodzenie i zwycięstwa – władcy równie wielkiego, godnego poważania i dostojnego ze względu na zalety serca, jak zdumiewającego zaletami umysłu. To prawda, że obsypał mnie dobrami, na które sobie nie zasłużyłem i to również prawda, że podziwiam go bez pochlebstwa i kocham go bezinteresownie. Jeśli jednak jestem człowiekiem szczęśliwym, to czy rzecz to pewna, że jest to skutkiem tego wszystkiego, co schlebia najbardziej mojej miłości własnej? A może nim nie jestem ze względu na ową przeciętność spokoju, którą zawdzięczam temu Bogu Dusz, ze względu na ów łagodny cień, w którym lubię żyć, byleby moje imię nie było napiętnowane. Może to jakaś ułuda, ale chyba warta innej: ułuda kompensowana przez tak wiele dóbr rzeczywistych, których sprawcą jest umysł wolny i pozbawiony przesądów; może to nawet i szaleństwo, ale ma ono swe źródło w najczystszej mądrości.

Cóż jednak mówię! Aż nazbyt usprawiedliwiona wdzięczność może mój błąd usprawiedliwić; jeśli to ona poniosła mnie poza granice prawdy, to przyjemnie jest czasem zobaczyć serce *nabrane* przez umysł, by odwrócić aforyzm La Rochefoucaulda⁵⁸.

⁵⁸ Umysł jest zawsze nabierany przez serce. Zob. François de La Rochefoucauld (1613–1680), *Maksymy i uwagi moralne* (1994).

Skoro jestem szczęśliwy po zrobieniu chyba wszystkiego, co tylko było można, aby nim nie być, skoro byłem nim prawie tak samo, zanim zostałem zaproszony na dwór największego z królów; prawie tak samo opuszczony jak hojnie wspomóżony; skoro wreszcie choroby nie zmaciły ani pokoju mego ducha ani wesołości mojego umysłu, to jakież stąd wynika wnioski? Ano taki, że moje sprężyny przypominają ciało elastyczne, które po zdeformowaniu lub ściśnięciu przybiera znów swoje dawne kształty, Tak samo dzieje się z moimi włóknami mózgu, które zachowują się podobnie do innych części ciała ciągle aktywnego, rześkiego i dzięki Bogu zdrowego. To prawda, że moja dusza słabo wysmagana ciosami fortuny podnosi się tak samo szybko, jak świeże i zdrowe ciało wraca do swojej pierwotnej postaci po wywartym nań ucisku. Gdyby moje mięśnie dotknął paraliż, to z braku krążenia tchnień byłyby nasiąknięte wodą jak w przypadku puchliny wodnej czy obrzęku, bo uciśnięcie palcem zostawiłoby ślad. Tak samo z braku wpływu mózgu podobna *resolucja* – mówiąc po lekarsku – i podobny uwiąd przeszłyby do mojej duszy; gdyby to, co we mnie czuje, straciło zdecydowaną elastyczność pod wpływem siły przesądów, to odcisk i jak gdyby znak przeciwności losu pozostałby długo wryty w mojej duszy. Doświadczając tego samego losu jak kompleksja delikatna i tchórzliwa, dusza byłaby przezeń ścigana i gnębiona tak jak to jest w przypadku miłości dręczonej przez przedmiot jej namiętności albo mówiąc językiem Wergiliusza, jak łania przez strzałę, która ją zraniła. *Haeret lateri lethalis arundo*⁵⁹.

Jednak kiedy te umysły zwiotczałe i miękkie znajdują się w ciele silnym (co zależy od szczególnej budowy mózgu tudzież innych przyczyn), to nie są nigdy bardzo szczęśliwe w pomyślności, a niełaska nie zadaje im tak dotkliwego ciosu; powoduje ona – mówiąc filozoficznie – mniej zła niż go dorzuca do tego, które już krąży w ich żyłach i które rodzi się z nimi. To dowodzi, jak każdy mógł to zauważyć

⁵⁹ Zob. Wergiliusz, *Eneida*, IV, w. 73.

zastanawiając się nad samym sobą podczas różnych stanów lub stopni szczęścia i nieszczęścia, przez które przechodzi się zazwyczaj, że szczęścia nie nabywa się łatwiej niż wszystkich naszych idei; że zależy ono prawie wyłącznie od temperamentu; że przyczyny zewnętrzne odgrywają rolę znikomą; w konsekwencji (jeśli temperament się nie zmienia, tak jak w wyleczeniu całkowitym *hipochondrii*, *histerii* czy *mani*) jest on zawsze mniej więcej taki sam niezależnie od rangi, honorów i godności, do jakich bylibyśmy wyniesieni; to zaskoczy jeszcze bardziej tych ludzi, którzy wegetują nie zastanawiając się nad swoją wegetacją niezależnie od tego, jakiej nędzy i ubóstwa padają ofiarą, pod warunkiem wszakże, że nie są ofiarą bólu. Nigdy bowiem imperia nie zostały tak zrujnowane jak maszyna ciała i duszy wraz ze wszystkimi ich sprężynami są rujnowane przez gwałtowne napięcie nerwów, które każe całej Naturze cierpieć najpotworniejsze męki i okazuje się najokrutniejszym tyranem ciał ożywionych. Jakaż to pocieszająca refleksja dla nieszczęśliwych! I cóż może okazać się w tym samym czasie zdolne do nałożenia hamulców owej żądzy dominacji przybierającej różne odmiany, która pożera biednych śmiertelników.

Niech mi wolno będzie jeszcze w tym miejscu pomóc trochę o sobie. Znam przecież siebie lepiej niż innych, o których mogę sądzić jedynie na podstawie niepewnych stosunków, jakie ze mną mają.

Kariera, na której polu chciałbym się wyróżnić, jeśli nawet o tym nie mówię, mówi sama za siebie wystarczająco, że jestem człowiekiem pragnącym się wyżyć w czterech ścianach mego gabinetu; ubiegam się o próżny tytuł filozofa; to znaczy, że lubię uchodzić za znawcę tego, czego nie poznamy nigdy, a mianowicie Natury; jakże lubię czerpać w jej łonie owe świetliste prawdy zamknięte tak jak ogień w ciemnej substancji ciał. Nie czynię tego po to, by poszerzyć mój umysł (raczej by go zabawić); nie po to, by zwiększyć dozę umysłu rozlanego w świecie; ani też po to – co wyznaję ze wstydem – by przynajmniej wpłynąć w sposób pośredni za pomocą mych świateł na ludzkie szczęście,

które zresztą leży mi na sercu; czynię to jedynie dlatego, że chcę mieć przyjemność upowszechniania moich rozważań i badań, by cieszyć się wreszcie jakąś reputacją. A więc, założmy, że uważają mnie za świetnego lekarza, wybitnego filozofa, wzniosłego myśliciela. Nawet rozum został mi przekazany przez Sokratesa, by oświecać wszechświat! Czy jednak jestem z tego powodu bardziej szczęśliwy? Błędem byłoby chełpienie się tym, bo któż mnie zapewni, że pewnego dnia cykuta nie będzie mi nagrodą za moją filozoficzną odwagę? Kto mnie zapewni, że kadzidło, o które się ubiegam z takim zapalem i na zasadzie jakiegoś tajemnego impulsu, który mnie wciąga, nie okaże się dymem, który zamiast odstraszać owady zacznie je wabić, jak już miałem smutny zaszczyt tego doświadczyć. Czyż mam powiedzieć razem z Markiem Aureliuszem⁶⁰, o jakie *robactwo* mi chodzi? Nosi ono rabatkę i wielki spłaszczony kapelusz; jest chude i blade, w jednej ręce trzyma siarczaną zapałkę, a w drugiej sztylet fanatyzmu i nigdy nie widziano roju bardziej gęstego i rozwścieczonego niż ten, który spada na terytorium filozofów. Oto więc mamy człowieczeństwo tych ludzi, którzy noszą dumne imię człowieka! Osądźcie sami, jakiego to laurowego wieńca możemy się spodziewać!

Gdybym był władcą i to władcą tak słynnym jak tamten sławny mędrzec niezależny od wszelkiej fortuny, którego renoma jest tak wielka jak świat, ale nie tak wielka jak on sam – a nawet gdybym był jeszcze większy, to nie mogłoby to dorzucić nawet odrobinki do dozy mojego szczęścia organicznego. Dowodem tego jest, że utrata fortuny i wszelkich moich przyjemności nie kosztowała mnie zbyt wielu westchnień i nie uczyniła mnie nieszczęśliwym. Oto jak prawdą jest, że wszystko zależy od temperamentu i że zarówno przyjemność, jak i pieniądz nie mogą dorzucić zbyt wiele do mojego dobrego samopoczucia. Ten, kto prosił o szczęście w postaci pieniądza, lepiej by zrobił prosząc

⁶⁰ Chodzi i o potępienie wrogów Sokratesa w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza (Kęty 2003).

o nie w postaci temperamentu (jeśli dotąd dobrego temperamentu nie otrzymał); jest to najlepszy zimowy strój.

Jeśli szczęście nie może polegać na sławie pisarza, to czyż znajdziemy je w samej przyjemności uprawiania literatury? Nie sądzę, żeby tak było. Wiem, że studia wzruszają niezwłocznie naszą duszę bądź przez zaspokajanie jej ciekawości, bądź też przez urok smaku, przyjemnych wyobrażeń i tysiąca rozlicznych odczuć. Wiem, że myślenie jest tylko sposobem odczuwania albo tylko odczuwaniem w pewnej mierze zmodyfikowanym, a w konsekwencji zajmować się przyjemnymi lekturami i rozmyślaniami, które nas wabiają, to myśleć o rzeczach, które nam się podobają, to odczuwać prawie nieustannie w sposób przyjemny. To żyć w Bogu i przez Ducha.

Oto jaka jest rozkosz umysłu, która wzbudziła w autorze *Człowieka maszyny* wszystkie owe uniesienia tak godnie ukierunkowane, a nie wiem, dlaczego tak źle przyjęte. Ten Haller to niewdzięcznik⁶¹! Nie posuwajmy się jednak zbyt daleko; człowiek musiał być nie tylko odpowiednio uformowany, ale przez długi czas i stopniowo przygotowany do odbierania wrażeń tej rozkoszy: nie bylibyśmy na nią wrażliwi bez edukacji, której zróżnicowanie tak wielką odgrywa rolę. W dodatku nie jesteśmy w stanie odbierać wrażeń przez długi okres czasu. Łuk nie może być długo napięty; struny skrzypiec zbyt poluzowane nie wydają dźwięku przy pociąganiu smyczkiem; podobnie rozluźnione mięśnie duszy zmniejszają odpowiednio przyjemność; oczy się męczą, kiedy więzadła rzesowe, które zbliżają soczewkę do jagodówki⁶², słabną przy skurczach. Patrzenie na owe najbardziej wrażliwe i najbardziej *erekcyjne* nerwy w całym ciele; po pierwszym kontakcie nie są w stanie ponownie się zaraz naprężyć się i nie czują nic. Bardziej są

⁶¹ Albrecht Haller (1708–1777), szwajcarski przyrodnik i anatom, opublikował recenzję krytyczną na temat *Człowieka maszyny* w „Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen”, grudzień 1747, s. 905–907.

⁶² Jagodówka – dawna nazwa naczyńki.

martwe niż żywe, tak, że można powiedzieć za Petroniuszem: *funerata est pars illa*⁶³. W tym samym czasie wola nie pragnie już tego, o co można było się założyć, że pragnęła. Zniechęcamy się do lektury i pisania, podobnie jak zniechęcamy się do kobiety. Tak jak przyjemność wynikająca z kontaktu miłosnego maleje w miarę jak potrzeba i namiętność słabną, tak też urok studiów jest w pierwszej godzinie większy niż kilka godzin później. Czuję to dobrze, że z namiętnością do literatury i sztuk jest podobnie jak z każdą inną namiętnością, którą trzeba zaspokoić albo być nieszczęśliwym. Nie lękam się kajdan ani tyranii, gdyż ducha nie można okiełznać. Będąc jednak człowiekiem o żywym usposobieniu, czułbym się pożałowania godnym, gdybym nie miał książek, piór, atramentu czy też papieru. Tymczasem wolne zaspokajanie dominującego pociągu nie wystarcza, żeby być szczęśliwym. Jest zbyt wiele miejsc pustych, zbyt wiele innych potrzeb domagających się spełnienia i zaspokojenia. Sądźcie o zadowoleniu tych, którzy tak mało lubią studiowanie, którzy przykładają się do swego zawodu z tak małą dozą skłonności i przyjemności, że nawet tysiąc talarów pensji mogłoby wzbudzić ledwie iskierkę zainteresowania nim. Nie chcę już nic mówić o tych ciasnych umysłach, które studiując bez natchnienia Minerwy, obciążają swą pamięć tysiącem faktów, co mogłoby ich przyprawić o utratę rozumu, gdyby takowy mieli. Często zresztą zmuszani do całkowitego poświęcenia się rzeczom niewdzięcznym (które są wszelako mniej niewdzięczne niż oni sami) uważają książki ich otaczające za swych najokrutniejszych wrogów. Wreszcie jakież to mamy niezliczony tłum szczęśliwych ignorantów, o których mówiliśmy, a którzy nie stawiają sobie za punkt honoru, czy też nie uważają za przyjemność zdobywanie pięknych nauk

⁶³ „Pogrzebana została ta część ciała, dzięki której byłem niegdyś Achillesem”. Tak mówi Enkolpiusz do Gitona w *Satyrykonie* Petroniusza, fragment 129, czyniąc aluzję do wyczerpania seksualnego Alcibiadesa po nocy spędzonej z Sokratesem. Por. Petroniusz, *Satyryki*, Wrocław 1968, s. 169. Przekład i opracowanie Mieczysława Brożka.

i smakowanie rzeczy duchowych, a co więcej mszczą się za to pogardą i nie sądzą, że mniej są warci (choć tak bardzo daleko im do tego), bo dorobili się majątku ufając instynktowi, podczas gdy innych – jak powiadają – *błędne ogniki* rozumu zawiodły ku przepaści.

Dojdźmy więc do konkluzji, że ci, którzy – jak Cynceron, Pliniusz Młodszy i autor *Człowieka maszyny*⁶⁴ – ulokowali szczęście bądź w rozkoszy umysłowej, bądź w sławie idącej w świątynie sztuk pięknych, a tym samym popadli w przesadę i entuzjazm oddając się swemu upodobaniu i popełniając przez to dwa błędy naraz; albowiem nie tylko – wbrew wszelkiej logice – rozszerzyli i uogólnili to, co jest ograniczone i poszczególne, a rozumiejąc przez to przyjemność studiowania, lecz zarazem ograniczyli to, co zostało przyznane wszystkim istotom żywym przez godnego uwielbienia autora, który je stworzył, a mianowicie zdolność osiągnięcia szczęścia i posiadania go na różny sposób i zgodnie z własną fantazją. *Trahit sua quemque voluptas*⁶⁵. Lokować na ogół szczęście w zajmowaniu się nauką i sztuką dla samej przyjemności, jaką z nich się czerpie, to znaczy zaniedbywać dobra cielesne i kpić sobie z natury. Zaprzęgać szczęście do powozu sławy i rozgłosu, to tyle co umieszczać je w zabawce i w dmuchaniu w trąbkę, jak to czynią dzieci.

Pokażmy pozostałą część obrazu. Wielu ludzi jest szczęśliwych bez bogactw i bez rozkoszy jak również bez nauki i rozgłosu, bo są zadowoleni przede wszystkim w łonie nikomu nieznanym i spokojnej przeciętności; umieszczając więc tak daleko od szczęścia owe dobra, które inni usytuowali tak blisko, przydałem im zbyt wiele zaszczytu, na który nie zasługują.

Zbadajmy więc nową cięciwę naszego łuku⁶⁶ nie pozwalając się zwieść przez jego piękny złoty kolor, jak również

⁶⁴ Autor *Człowieka maszyny*, czyli sam La Mettrie.

⁶⁵ Każdego pociąga jego rozkosz (Wergiliusz, *Bukoliki*, II, 65).

⁶⁶ W oryginale: *Examinons donc la nouvelle corde qui se trouve à notre arc*. Jest to wariant idiomu: *Avoir plusieurs cordes à son arc*, dosłownie: Mieć wiele cięciw w swoim łuku, czyli dysponować wieloma środkami.

przez wszystkie schlebiające usta Renomy. Skoro jednak jesteśmy wrażliwi na korzyści wynikające z poważania, chociaż nie chcemy poświęcać naszego spokoju za cenę próżnego rozgłosu, nie będziemy również ofiarami poglądów tych, którzy nie wiele przejmują się najpotężniejszym z bogów. Jakimże to dzikim zwierzęciem byłaby cnota czy też filozofia, gdyby ich nie oswoiło złoto; gdyby deszcz Jowisza⁶⁷ nie rozmiękczył ich szorstkości? Również Seneka*, ten zaciekły wróg tego wszystkiego, co tak bardzo kochał, przyznaje, że słodko i przyjemnie jest żyć w bogactwie, podobnie jak przechadzać się zimą wzdłuż alei nagrzonej przez słońce; jednak na zasadzie oczywistego kontrastu, którego zdawał się specjalnie unikać, powiada, że ubóstwo jest cieniem, gdzie wita nas chłód. Próżno staramy się przesiąknąć najwyższym dobrem i przykryć się całą jego cnotą; ani filozofia, ani cnota nie zdołają doprowadzić nas do upragnionego portu za pomocą wszystkich ich wiosł. Lichy to płaszcz zimowy, który nie przeszkadza wiatrowi Północy mrozić duszy z całą jej odwagą!

Być może jednak dusza stoików, podobnie jak leibnizjan, przebywa poza ciałem nie będąc poddana rzekomym

⁶⁷ Jowisz był bogiem niebios, ale też zjawisk atmosferycznych, m.in. deszczu (nosił wówczas przydomek *Pluvius*).

* Zob. mój przekład *Traktatu o życiu szczęśliwym* [*Traité de la vie heureuse, par Sénèque. Avec un Discours du traducteur sur le même sujet*, Potsdam 1748. Wzmiankowany *Discours* poprzedzający przekład *De Vita beata* Seneki ukazał się w wydaniu osobnym jako *Anti-Sénèque ou le Souverain bien*, Potsdam 1750 i pod takim samym tytułem w roku następnym (Amsterdam 1751), ale w wersji rozszerzonej, którą publikujemy obecnie. W 1774 roku pojawił się przedruk pierwszego wariantu tego utworu (z 1748 roku) w *Oeuvres philosophiques de Mr. de La Mettrie*, Berlin 1774, t. 2, jako *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*. Tekst ten znalazł się w La Mettrie, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1987, t. 2, s. 234–295. Natomiast naukowe wydanie *Discours sur le bonheur* w opracowaniu Johna Falveya ukazało się jako vol. 134 „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, Oxford 1975. J. Falvey oparł się na wydaniu: Amsterdam 1751, które jest najbardziej rozwinięte i zasygnalizował w przypisach i aneksach najważniejsze różnice w wydaniach tego utworu, które ukazały się za życia La Mettriego. Niektóre jego ustalenia tutaj uwzględniamy].

prawom tej samej harmonii. Zresztą jeśli dla kogoś ból nie jest złem, to czyż zimno, które jest tylko jego lekką odmianą, nie może być dobrem?

Pozwólmy kpić Lukianowi*. Trudno byłoby naśladować jego lekkość; Seneka przyznaje, że mędrzec może, a nawet powinien zgodzić się na bogactwo, to znaczy, że nie uczyni rzeczy podłych, by bogatym zostać i nie będzie się rumienił z powodu przyjmowania bogactw z otwartymi ramionami; udzieli im natomiast pewnego rodzaju gościnności dzieląc się nimi z biedakami, a nawet słynnymi ludźmi, ale nieszczęśliwymi. Tylko ludzie zasłużeni oddają przysługę tym, którzy na to zasłużyli. Oto dlaczego mędrzec, czy też ktoś, kto umie korzystać z bogactw, będzie wspomagał nieszczęśliwych, pobudzał cnotę, zachęcał talenty, podnosił z upadku uciskaną zasługę, słowem, posłuży się bogactwem bardziej jako zarządca niż jako pan. Jakaż różnica między takim człowiekiem a tymi umysłami podłymi i trywialnymi, wzbogaconymi przez fortunę, którym schlebia wszystko, co jest najbardziej dziwne i najmniej chwalebne, a które nie dzielą z kimkolwiek wygod dostarczanych im przez bogactwo! Jednak podobnie jak tylko głupiec trwoni swoje dobra kierując się kaprysem, a jego głos zagłusza jęki tak wielkiej liczby biedaków, tak samo tylko człowiek podły posługuje się bogactwem, aby dręczyć nędzarzy i podobnie jak Narcyz w *Brytaniku*⁶⁸ znajduje szczęście w nieszczęściach, których jest sprawcą.

Czynić dobro społeczeństwu, czynić serca szczęśliwe swoją radością – oto obowiązek człowieka bogatego. Jeśli nie wywiązuje się z tych obowiązków, jeśli nie jest człowie-

* Zob. Dialog, w którym kpi sobie przyjemnie ze wszystkich szkół jak również ze wszystkich bogów. Nie znam dzisiaj umysłów pokroju Lukiana. Na ogół dalecy jesteśmy od starożytnych. [Lukian z Samosat (123–190 r. n.e.) krytykuje stoików i cyników w *Bion praxis* (*Żywoty filozofów w przecenie*). Religijne przesady krytykuje głównie w dialogu *Aleksander, czyli fałszywy prorok*, gdzie na przykładzie Aleksandra Wielkiego wykpiwa deifikację i autodeifikację władców. Por. Lukian, *Dialogi*, Wrocław 1960, t. 1, s. 150–151. Przekład K. Boguckiego].

⁶⁸ *Britannicus* (1669) – tragedia Jean Baptiste Racine’a.

kiem współczującym i hojnym, jeśli nie cierpi na widok tak wielu biedaków, którym pomóc nie może nawet najbardziej bogaty, to znaczy, że bogactwo zostało niewłaściwie ulokowane; nie mogło się ono znaleźć w gorszych rękach. Oto wśród tak wielu innych rzeczy ta jest jedną z tych, które maskują przed naszymi oczyma Opatrzność, albo każą wierzyć, że nie miesza się ona do naszych spraw*.

Nie pragnę być bogatym, by mieć u siebie tłum pochlebców i rzekomych przyjaciół, którzy bez odrobiny fałszywego wstydu albo raczej perfidii, odwróciliby się do mnie plecami równie szybko jak fortuna. Nie chciałbym posiadać wielkich dóbr jedynie po to, by cieszyć się ową piękną prerogatywą, jaką jest przyjemność zobowiązania; szczodrość byłaby całą moją wspaniałomyślnością. Nie gardziłbym bogactwami, potrafiłbym je wykorzystywać i rozdzielać. Skąpstwo uważam za źródło wszelkich wad. A czy bez hojności istnieje jakaś cnota?

Moim szczęściem nie jest posiadanie koni, gońców, psów i tego całego tłumu stłoczonych lokajów, których ciężar zdaje się grozić zapadnięciem się tylnej części karocy. Tak wielka ilość zwierząt domowych nie jest mi wcale konieczna. Nie jest mi wcale ozdobą posiadanie kłamliwego szwajcara, który stojąc przy bramie zabrania wejścia wierzytelom, gdyż zacny człowiek nie powinien lękać się ich, jako że uczynił ich wierzytelami tylko po to, by oddać im długi.

Precz z wszelkim nadmiarem! Mędrzec zna go tylko po to, by nim gardzić. Po stokroć nieszczęśliwy jest ten, kto dorzuca do potrzeb natury, których ilość jest wystarczająco duża, potrzeby dyktowane przez przepych czy też próżność. Chcąc być szczęśliwym, jeśli nie wystarcza do tego posiadanie rzeczy w sam raz koniecznych, wystarczy powiedzieć sobie: lubię życie, gdyż posiadając mało niczego mi już nie brakuje. Sokrates wolał śmierć od wygnania; ja

* *Scilicet hic superis labor est, ea cur quietos sollicitat.* Wergiliusz, *Eneida*, IV, w. 379–380: Rozumie się, że to najcięższą pracą jest dla niej, która pragnie spokoju.

nie cierpię do tego stopnia na *nostalgię* za ojczyzną. Sądzę, że ojczyzna i szczęście mogą iść ze sobą w parze, a chodzą rzeczywiście tam, gdzie jest dobrze⁶⁹. Jest to prawda, którą z trudem by wyperswadowano temu, kto odczuwa ją tak, jak ja, z tak żywą wdzięcznością. Dlaczego trzeba by się ograniczyć przynajmniej do pragnienia zachowania tego, co się ma? Nie obawiając się tego utracić, filozof byłby szczęśliwy. Ostatecznie jednak nie ma tak pięknych dni, których nie zmałyby jakieś chmurki, a promyki pięknej nadziei nie mogą ich rozproszyć. Nawet ten, kto żyje z własnych zasobów, nie jest pewien, czy jego dzierżawca będzie wypłacalny.

Patrzmy na pomyślność opartą pozornie na solidnych podstawach jak na ciszę, po której może nastąpić burza. Statek podczas niej zaginie, jeśli wszystko nie będzie zawczasu przygotowane do zarzucenia kotwicy. Trzeba przyzwyczajać się więc po trochu, by być mniej przywiązanim do tego wszystkiego, czego brak będzie dla nas bardzo niewygodny, aby go mniej żałować, kiedy rzeczywiście będziemy nieszczęśliwi z powodu jego utraty. Ciężar wyda nam się o połowę lżejszy, kiedy będziemy zaprawieni do jego dźwigania. To, co mówię o ubóstwie, czynię to mając na uwadze życie, którego jarzmo bywa czasami ciężkie nawet pośród bogactw i splendorów. To wówczas trzeba się uzbroić w siłę, by nie ulec pokusie łatwego zerwania więzów życia. Wiem, że są przypadki, kiedy trzeba umieć umrzeć; jednak więcej jest takich, kiedy mądrość i heroizm polega na tym, by umieć żyć.

Kto jest godny łask fortuny, może być również godny łask natury, a w konsekwencji rozkoszy*. Racja, dla której Seneka deklaruje się tak żywo przeciwko niej, polega na tym, że sądzi on, iż człowiek kochający rozkosze nie może być

⁶⁹ La Mettrie przejmuje tu kosmopolityczne idee stoików. W tym przypadku parafrazuje aforyzm *Ubi bene, ibi patria* (Tam gdzie dobrze, tam ojczyzna). Zob. Cynceron, *Rozmowy Tuskulańskie*: V, 37, gdzie cytowany jest wiersz Pacuviusa: *Patria est ubi quumque est bene*.

* Chodzi o rozkosz zmysłów, a nie o rozkosz w ogóle, która stanowi szczęście.

dobrym przyjacielem, dobrym żołnierzem, ani też dobrym obywatelem, ale czyni to bezpodstawnie, jak dowodzi tego doświadczenie. Rozkosz nie zawsze pobudza swoich ulubieńców: poświęcamy jej dużo, ale nie poświęcamy wszystkiego; i niezależnie od mocy swojej władzy, obowiązek łączy się tak ściśle z przyjemnością wśród ludzi rozumnych, że zamiast sobie szkodzić, użyczają sobie wzajemnie sił. Sztuka odczuwania, smakowania, doskonalenia w pewnym sensie przyjemności jest powszechnie przyznawana Francuzom być może dlatego, że poczytuje się to im za wadę. Czy jednak ten naród tak rozkoszny jest przez to mniej skłonny do przyjaźni? Czy miłość ojczyzny jest słabiej wryta w jego sercu? Czy myśli on o niebezpieczeństwie lub o honorze, kiedy król go wzywa? Cóż mówię? Czy żywe poczucie sławy, najpiękniej prezentującej się waleczności połączonej z taką gracją, poczuciem smaku nie pozwoliło mu zasłużyć sobie w oczach nawet zazdrosnych cudzoziemców na pochlebny tytuł *miłej królowej narodów*? Jeśli rozkosz Epikura jest tylko kobiecą szatą na krzepkim ciele, jak powiada przenośnie Seneka, to mogę powiedzieć w tym samym sensie, że nasi panowie Francuzi noszą odwagę Herkulesa ukrytą pod suknią Omfalii⁷⁰. Voltaire i ci wszyscy, którzy znają ten naród, nie wypowiedzą się przeciwko mnie.

Seneka nie zabrania absolutnie korzystania z rozkoszy. Znacie bławatki, ozdobę Cerery i symbol wodewilu ze względu na krótkość trwania, które przypadkowo, zależnie od nasion i wiatrów, rozsiewają się pośród zbóż; podobnie rozkosz – sugeruje Seneka – wyrasta czasami na śladach wydeptanych przez człowieka cnotliwego; ten może ją zrywać, kiedy ją napotka, nie poszukując jej, podobnie jak zrywa się kwiaty po drodze. Idąc za tą myślą, rozkosz byłaby więc kwiatem cnoty, jak umysł jest kwiatem przyjemności; kwiat ten kiełkowałby w jej łonie szczególnie pięknie, czysto i samorodnie, jeśli wolno mi będzie użyć tego wyrażenia chemicznego. Nie jest całkowitym zakazem korzysta-

⁷⁰ Omfalia, mityczna królowa Lidii, która obiecała Heraklesowi, że będzie jego żoną, jeśli najpierw będzie u jej stóp przadł kądziel.

nia z kwiatu pozwolenie na jego powąchanie. Czy jednak trzeba wdychać tak niedbale jego rozkoszny zapach? Jeżeli w rozkoszy, podobnie jak w kwiatach wszystkich roślin, istnieje jakaś kwintesencja albo jak powiada Boerhaave, jakiś *spiritus rector*⁷¹, to zerwanie kwiatu czy też powąchanie go od niechcenia nie oznacza sposobu smakowania tego czarującego fluidu. Czyż obojętność i beznamietność wobec niego nie oznacza karygodnej indolencji? Czyż nie jest pewnego rodzaju brakiem ludzkich odruchów pozwolić wędnać róży, którą można lepiej wykorzystać dla ukontentowania naszych zmysłów?

*hos datum munus in usus*⁷².

Porzućmy tę stoicką obojętność; dobrodziejstwa natury zasługują na uniesienia czułości i wdzięczności, których odmawiają jej nasi niewdzięcznicy.

Nie pretenduję do wykazania, że szczęście polega na rozkoszy, gdyż mimo że kazałem ongiś wylewać memu pióru całe upojenie, jakie rozlała* ona w moich zmysłach, co wyzwala mnie dziś od syrenich pułapek, podpisuję się (niewątpliwie pod wpływem temperamentu) pod większym umiarkowaniem i pragnę, aby sama potrzeba, owa matka przyjemności, odtąd mnie wzywała i wydzwaniała, by tak rzec, godzinę mojej rozkoszy. Jeżeli jednak przyjemności zmysłowe są istotnie zbyt krótkie i zbyt częste, by przerozdzić się w stan permanentny, jakim jest błogość, patrzmy na nie przynajmniej jak na przebłyski szczęścia, których nie powinno nam brakować, jeżeli nie chcemy uczynić wszelkich radości życia niedoskonałymi i chybionymi i pozostawić tak wiele drobnych ran w naszym sercu pozbawiając je jedyne go balsamu mogącego je zagoić i zabliznić, o czym dobrze wiedzą mężatki na podstawie najśłodszego

⁷¹ Boerhaave określa tym pojęciem, w *Nowej metodzie chemii*, lotny fluid powodujący wzrost rośliny z nasiona oraz jej cechy indywidualne, jak smak, zapach i kolor.

⁷² Por. Wergiliusz, *Eneida*, IV, w. 647. Dary do wykorzystania.

* *La Volupté*, oeuvr[e] polém[ique], [*Rozkosz, dzieło polemiczne*. Chodzi o dzieło La Mettriego wydane w 1745 roku.]

z doświadczeń. Spójrzcie na jaskółkę, jak fruwa nad wodą; jak delikatnie muska jej powierzchnię; ledwie dotyka ją koniuszkami skrzydeł. Tak samo trzeba podchodzić do przyjemności. Fontenelle porównał ją genialnie do bagnistej ziemi, na której nie należy długo się zatrzymywać.

Nie uważajmy pragnień wyobraźni skłonnej do pobudzenia za realne potrzeby; będzie wówczas mniej żarłoków, mniej pijaków i mniej rozpustników; oddajmy jednak naturze, co do natury należy. Pijmy, kiedy mamy pragnienie, jedzmy kiedy odczuwamy głód. Otóż w tym przypadku doświadczamy czasem tego dwojakiemu efektu jednej i tej samej przyczyny; jakież bowiem człowiek nie odczuwa czasami głodu i pragnienia pewnych rozkoszy? Jeśli się tej rozkoszy nie oddamy, ileż to pojawia się chmur, niezadowolonia, kaprysów, które może rozproszyć tylko słońce rozkoszy, jeśli wolno mi posłużyć się jedną z tych metafor, które pasują do żywej wyobraźni, ale nie do języka mędrca. Wiem, że pewne słabe temperamenty mogą, albo nawet muszą pozbawić się jej, by dobrze się czuć i rozkoszować się innymi przyjemnościami; jednak rozkosz roztropnie zażywana stanowi tak wielką konieczność jak zaspokajanie innych potrzeb, a natura użyła tych samych środków, aby zrodzić właśnie tę, która pochodzi z tego samego źródła, jak poucza nas o tym fizjologia*. Wynika stąd, że Celsus⁷³, jego komentator Lommius, Venette⁷⁴, Boerhaave⁷⁵, jak

* Zob. *Anat[omię] Heist[era]* wydaną przez Senaca. [Por. Lorenz Heister, *L'Anatomie, avec des essais de physique sur l'usage des parties du corps*, Paris 1724. Przekład Jean Baptiste Senaca.]

⁷³ Celsus Aulus Cornelius – autor dzieła encyklopedycznego *Artes*, z którego zachowało się osiem ksiąg dotyczących medycyny.

⁷⁴ Nicolas Venette (1632–1698), autor *Tableau de l'amour considéré dans l'état du mariage* (1686). Dzieło było wielokrotnie wznawiane w XVIII wieku pod tytułem *De la génération de l'homme ou tableau de l'amour conjugal*, Cologne 1716. Obszerniej na temat Venette'a zob. Marian Skrzypek, *Seksuologiczne problemy filozofii oświecenia*, w: Kazimierz Imieliński (red.) *Seksuologia. Aspekty filozoficzne od oświecenia do współczesności*, Warszawa 1997, s. 18–20.

⁷⁵ Chodzi o przełożone przez La Mettriego jego dzieło: *Système de Monsieur Herman Boerhaave sur les maladies vénériennes*. Traduit en

również wszyscy najpoważniejsi filozofowie i lekarze nie mieli obiekcji w zalecaniu kongresu⁷⁶ w swoich pismach i podając w nich prawdziwe i mądre lekcje miłości. Sam poszedłem w ich ślady w liście kończącym *Listy o zdrowiu*, ale nie wiem, jaki to głupi cenzor królewski nie zechciał udzielić swej *aprobaty*, a drukarz go zniszczył*. Aczkolwiek szczęście nie winno być na ogół utożsamiane z rozkoszą zmysłów, to są szczęśliwi śmiertelnicy, dla których jest to potrzeba tak pilna, że bez tego aktu seksualnego, który muszą powtarzać codziennie, byłiby nieszczęśliwi i godni pożałowania. I przeciwnie, jeśli popuścicie całkowicie cugli ich temperamentowi, będą szczęśliwi nie tylko w rozkoszy i przez samą rozkosz, ale również na łonie rozputy, szaleństwa i nierządu. Jakiego dowodu na to wam potrzeba? Ich dni upływają niemal bezwiednie, gdyż czują oni, ale nie myślą. Uczestniczą we wszystkich świętach, wszystkich uroczystościach, wszystkich przyjemnościach. Radość maluje się na ich twarzy, oczy uśmiechają się do współbiesiadników, których to raduje. Zawsze weseli i zadowoleni, oddychają tylko radością; noszą ją wszędzie ze sobą i wzbudzają ją wokół, nawet w sercach ludzi nader poważnych; krążą z nią wśród kół towarzyskich; każą jej jak gdyby kipieć i spijają ją długimi łykami jak konkurentkę szampana czy też wina musującego bardziej niż kipi ich temperament. Czyż trzeba się dziwić, że ich nieobecność nie może umknąć uwadze otoczenia? Radość jako moneta obiegowa naszych serc stanowi namiastkę bystrego

français par Monsieur de La Mettrie. Avec des notes et une *Dissertation* du traducteur sur l'origine, la nature et la cure de ces maladies, Paris 1735.

⁷⁶ Kongres – łac. *congressus*, to w XVIII w. medyczne i prawnicze określenie spółkowania. To również zwyczaj prawny we Francji polegający na publicznym stosunku seksualnym, jeśli żona wniosła o rozwód motywując to impotencją męża. Zwyczaj zniesiony w 1677 r. Pisał o nim Venette. Por. Jacques Antoine Dulaure, *O bóstwach płodności albo o kultach fallicznych*, Kęty 2009, s. 253–254.

* Będzie to w pełni zrekompensowane przez Venette'a odmłodzonego dzięki miłemu i uczonemu doktorowi należącego do grona moich przyjaciół.

umysłu. Ośmielę się nawet powiedzieć, że nie jest wprawdzie przyjemniejsza od samego umysłu, ale jest bardziej powszechnie odczuwana, jako że leży w zasięgu każdego człowieka, który nie jest zwierzęciem, bo potrafi się śmiać.

Tymczasem ci sami szczęśliwi śmiertelnicy, ci uroczy biesiadnicy tak mile wszędzie widziani pogrążeni są w długach, które nie przeszkadzają im dobrze spać tak jak wielkim panom; pozbawieni honoru, nie troszczą się o niego bardziej niż panienki z opery, bo tak mało cenią sobie dobrą reputację. Oto jak prawdą jest, że cnota i uczciwość są rzeczami obcymi naturze naszego bytu. Są to ozdoby, a nie fundamenty wszelkiej szczęśliwości.

Iluż to ludzi jest równie cnotliwych jak zacnych, niewinnych, wstrzemięźliwych i nieszczęśliwych. Ich prostota, mądrość i ludzkość poddawana jest ciężkim próbom; niemniej wloką za sobą nudę samotności, oschłość charakteru i przykry ciężar rozumu, który nie rozchmurza się nigdy. Są oni oschli i surowi, tak samo jak poważni i milczący, tak samo zimni i smutni, jakimi są zwykle ludzie pewni i szczerzy; ich melancholia, ich zgryźliwa postawa powoduje, że nie trzymają się ich zabawy i śmiechy zmieszane i przestraszone ich surowością. Poważa się ich, a jednocześnie unika i to jest właśnie los cnoty; w tym samym czasie poszukuje się gorliwie ludzi miłych, ale zepsutych, którymi się gardzi; jest to los oglądy towarzyskiej i wdzięku. Sztuka podobania się jest wielką drogą do szczęścia. Tutaj jedni są szczęśliwi nie myśląc więcej niż jakaś dziewczka i nie troszcząc się wcale o opinię. Gdzie indziej nieszczęście innych wynika stąd, że zbyt dużo myślą, myślą zaś o rzeczach ciemnych i ponurych, o obrazach smutnych, które natura rozciąga jak zasłonę przed niemającą ujścia wyobraźnią. Jakimi odtrutkami dysponują ci melancholicy? Paroma chwilowymi namiastkami; winem, które następnie szkodzi; towarzystwem, widowiskami, rozrywkami, które nie zawsze się udają. Towarzystwo osób skrajnie wesołych przygnębia jeszcze bardziej tych, którzy takimi nie są. Tamci, powiecie, są zdolni tylko do smakowania rozkoszy i zabiegania o delectowanie się słodkim swędze-

niem. A czyż są przez to mniej szczęśliwi? Czyż nie kierują się tym instynktem i tym smakiem, dzięki któremu każde zwierzę zmierza do swojego zadowolenia? Czyż nie mają wreszcie jednego rodzaju szczęśliwości, która byłaby rzeczywiście na miarę ich organów? Sułtan turecki nudziłby się w samotni pisarza i filozofa. Potrzebuje dziewczek, a nie książek. Władca filozof nudziłby się pośród najpiękniejszego swego haremu.

Podobnie jest ze wszystkimi ludźmi złymi. Mogą być szczęśliwi, jeśli mogą być źli bez wyrzutów sumienia. Ośmielę się rzec więcej. Otóż ten, kto nie będzie miał wcale wyrzutów sumienia i pozostanie w takiej poufałości ze zbrodnią, że występki staną się dlań cnotami, będzie szczęśliwszy od tego, kto po pięknym czynie będzie żałował, że go spełnił, a przez to utraci tym samym wszelką nagrodę. Taka jest cudowna władza spokoju, którego nic nie może zmącić.

Cóż powiemy o tych, którzy przez samą rozkosz swych wad, a nawet ich najbardziej potwornych zbrodni budują swoje szczęście na gruzach szczęścia swych bliźnich; których uprawianie cnoty czyni nieszczęśliwymi; którzy nie mogą oddychać poza swym żywiołem tak jak ryba wyciągnięta z wody. To jednak nic nowego, nic poza tym, co już powiedziałem i nic poza tym, co już setki razy zostało po stokroć wyryte na kartach historii.

O, ty, którego pospolicie nazywamy nieszczęśliwym, i którym rzeczywiście jesteś w łonie społeczeństwa, przed sobą samym możesz być spokojny. Wystarczy ci zagłuszyć wyrzuty sumienia przez refleksję (jeśli ta będzie do tego zdolna) czy też przez przeciwstawne nawyki jeszcze bardziej silne. Gdybyś został wychowany bez idei stanowiących podstawę tych nawyków, to nie miałbyś tych wrogów, których musisz zwalczać. To nie wszystko. Trzeba, żebyś gardził życiem tak samo jak szacunkiem czy też publiczną nienawiścią. Wówczas w efekcie – jak śmiem utrzymywać – będąc ojcobójcą, kazirodcą, złodziejem, zbrodniarzem, nikczemnikiem i przedmiotem złośliwości ludzi zacnych, pozostaniesz wszakże szczęśliwy. Jakie bowiem nieszczę-

ście czy też jakie zmartwienie mogą sprawić czyny, które niezależnie od ich zakładanej grozy i okropności nie pozostawia (wedle mej hipotezy) żadnego śladu zbrodni w duszy zbrodniarza. Jeśli jednak chcesz żyć, miej się na baczności, gdyż polityka nie jest tak wygodna jak moja filozofia. Jej córką jest *sprawiedliwość*; ma ona do dyspozycji katów i szubienice: tych obawiaj się bardziej niż własnego sumienia i bogów. To pierwsze nie dowodzi niczego, ci drudzy wskórać nic nie mogą. Wszystko to są chimery edukacji, która jest dla rzeczy czymś mniej istotnym niż cień jest dla ciała.

Pierwsi ludzie, którzy rządili innymi, czuli słabość tego podwójnego wędzidła. Stąd przyszła konieczność wyduszenia części obywateli, by zachować resztę, tak jak amputuje się zgangrenowany członek, by ocalić ciało.

Okrutny i tchórzliwy władco, kosztuj, delektuj się wielkimi łykami tyranii, skoro natura na to ci pozwala. Herostrates chciał unieśmiertelnić się przez ogień; ty, unieśmiertelniaj się przez krew; bądź wyrafinowany w wyszukiwaniu cierpień, podobnie jak bogacz w urozmaicaniu przyjemności i znajduj, jeśli to możliwe, tę samą przyjemność. Jedyнным dobrem będącym w twojej mocy jest czynienie zła; czynienie dobra byłoby dla ciebie męką. Nie chcę cię odciągać od przeklętej skłonności, która cię pociąga. A czyż mogę to zrobić? Jest ona źródłem twego nieszczęsnego szczęścia. Niedźwiedzie, lwy, tygrysy lubią rozdzierać inne zwierzęta. Skoro jesteś tak okrutny jak one, jest rzeczą aż najbardziej zasadną, byś oddawał się tym samym skłonnościom. Ubolewam wszakże nad tobą, że sycisz się publicznymi klęskami, lecz któż by nie ubolewał jeszcze nad stanem, w którym nie znalazłby się ani jeden człowiek, człowiek wystarczająco cnotliwy, by go uwolnić nawet za cenę życia takiego jak ty potwora?

Ty zaś sam, rozkoszniku (jako że muszę przystosować się do twojej słabości jak chirurg do próżni naczyń), skoro nie możesz dojść do szczęścia bez żywych przyjemności, porzuć troskę o duszę i zapomnij o Senece; wszystkie cnoty stoickie, to dla ciebie tylko kołysanki dla dzieci; myśl

tylko o własnym ciele. To, co uważasz za duszę, nie zasługuje na odróżnianie od niego. Przeciwno tobie powstaną przesady, pedanci, fanatycy. Jeśli jednak wszystkie te elementy zwrócą się przeciwko tobie?... A co mogły zrobić Tybuliuszowi w ramionach swej drogiej Delii⁷⁷ wszystkie rozpasane wichry? Mogły tylko wzmóc jego szczęście przez opieranie się im. Korzystaj z pomyślnych chwil niezależnie skąd i kiedy one przychodzą; ciesz się teraźniejszością, zapomnij o przeszłości i nie lękaj się przyszłości. Pomyśl, że zboże zasiane poza polem jest zawsze zbożem; że ziarno utracone dla natury jest tym, czym jest kropla wody dla morza; że tym, co cieszy przyrodę, jest przyjemność, a tym co najbardziej przeciwstawia się jej, jest ból. Niechaj idą kolejno po sobie plugastwo i rozkosz z nim rywalizująca, niechaj pozwolą ci dniem i nocą roztopiać się w rozkoszy i uczynić twą duszę, jeśli to możliwe, tak samo uwodzicielską i rozpustną jak twoje ciało. Słowem, ponieważ nie dysponujesz innymi źródłami, korzystaj właśnie z tych: pij, jedz, śpij, chrap, śnij; jeśli zaś przy tym trochę myślisz, to czynź to między dwoma upojeniami winem; przy tym myśl zawsze o przyjemności chwili obecnej albo o pragnieniu zarezerwowanemu dla godziny przyszłej. A jeśli nie jesteś zadowolony doskonaleniem się w wielkiej sztuce rozkoszy, niechaj łajdactwo i rozpusta nie mają dla ciebie żadnej nieosiągalnej skrajności, gdyż brud i niesława są twoim udziałem; tarzaj się jak wieprze, a będziesz szczęśliwy na ich sposób. Nie podpowiadam ci niczego więcej niż to, co nakazujesz sobie samemu i to, co czynisz. Na próżno traciłbym czas, by przybierać inny ton: mówić rozpustnikowi o umiarkowaniu oznaczałoby to samo, co mówić o ludzkości tyranowi.

Czyż miałbym potrzebę dokonywania zmian? Niechaj nikt nie mówi, że zachęcam do zbrodni, broń mnie od tego Panie Boże, gdyż zachęcam tylko do spoczynku w występ-

⁷⁷ Tibullus Albius (ok. 50–19 r. p.n.e.), przyjaciel Owidiusza i Horacego. Opiewał w swych wierszach lirycznych włączonych do *Corpus Tibullianum* miłość do Delii-Planii i do Nemesis.

ku. Człowiek zdaje się być na ogół zwierzęciem fałszywym, przebiegłym, niebezpiecznym, perfidnym. Zdaje się iść raczej za porywem krwi i namiętności niż idei otrzymanych w dzieciństwie, które służą za podstawę dla prawa naturalnego i wyrzutów sumienia. Oto do czego sprowadza się w istocie wszystko, o czym mówiłem. Moim celem jest rozmyślać i szukać przyczyn, abstrahując od konsekwencji, które z tego powodu nie będą ani bardziej dotkliwe, ani trudniejsze w ich poskramianiu. Jeśli tak wielu ludzi złych – mimo wszelkich przesądów, w których zostali wychowani, a które sprzeciwiają się ich czynom – nie trapi nieszczęście, to czyż nie jest oczywiste, że w konsekwencji byłiby jeszcze mniej nieszczęśliwi w dwojakiej sytuacji: a mianowicie, że mogliby zrzucić jarzmo przesądów albo, żeby go nigdy wcześniej nie nosili. Mówię więc tak, jak mi się wydaje i wysuwam jedynie filozoficzną hipotezę. Nie popieram wcale zła, bo czynienie zła jest sprzeczne z moim charakterem. Współczuję tylko złemu, bo jego usprawiedliwienie znajduję w samej jego kompleksji, która jest trudna, a czasami nawet niemożliwa do ujarzmnienia. Konie nie są jedynymi zwierzętami, które przyjmują do pyska wędzidło. Niech każdy zastanowi się nad samym sobą. Niech sobie przypomni swoje dawne złości, zemsty, kłótnie i tyleż innych odruchów, którym dał się ponieść często przeciw pokornej żonie albo przeciw godnej uwielbienia kochance, a wtedy okaże się, że jest bardziej koniem niż Linneusz*. Jest nim każdy człowiek porywczy i gwałtowny.

Jednak (by rzec podobnie jak Seneka) nie ściga się wad i występków żelaznym rylcem! Nie muszę spełniać zadania, które do mnie nie należy. Pozostawiam je satyrykom i kaznodziejom. Nie moralizuję, nie wygłaszam kazań, nie potępiam, ale wyjaśniam. Jestem – i czynię sobie z tego zaszczyt – dobrym obywatelem, ale nie występuję w jego

* Słynny naturalista, który zaliczył ludzi do czworonogów. Zob. *Pénélope*. [La Mettrie, *Ouvrage de Pénélope*, Berlin 1748–1751, t. 1–3].

roli, a w roli filozofa. Jako filozof widzę, że Cartouche⁷⁸ stworzony był, by zostać Cartouchem, tak jak Pyrrus, Sulla, Mariusz czy Katylina⁷⁹ urodzili się po to, by obrócić w popioły Italię i *umierać przy tym z rozkoszy**; widzę, że jeden był stworzony po to, by kraść i zabijać z ukrycia, a drugi jawnie. Mądry i cnotliwy Cyneasz⁸⁰. Komu mogą służyć twoje rady? Bezużyteczne są temu, kto to urodził się z pragnieniem rzezi i krwi, nie potrzebując żadnych rad. Można bowiem rad słuchać i im przyklaskiwać, ale ich nie stosować.

Oto co mi dyktuje filozofia: uczy mnie, że *Katon nie jest cnotliwy, a Katylna występny***. Co innego dyktuje mi natomiast umiłowanie dobra publicznego. Opłakuję los ludzkości, że – by tak rzec – znalazła się w tak złych rękach, jak jej ręce własne. Nie jest mi przyjemnie wierzyć w to, co mówię, jednak nie czynię sobie wyrzutów z powodu mówienia tego, w co wierzę, zwłaszcza że nie kieruję się libertynizmem serca czy też umysłu. Jestem przekonany na podstawie doświadczeń zgromadzonych od tylu wieków, że

⁷⁸ Louis Dominique Bourguignon, pseud. Cartouche (1693–1721). Przywódca bandy zbójców. Łamany kołem w 1721 roku na placu Grève.

⁷⁹ Pyrrus (318–272 p.n.e.) król Epiru, prowadził krwawe walki z Rzymianami, podczas których poległo wielu jego żołnierzy (stąd pyrrusowe zwycięstwo). Ponoć zginął od dachówki zrzuconej mu na głowę przez staruszkę po zdobyciu Argos w Grecji. – Sulla (138–78 p.n.e.), wódz i dyktator. Zasłynął z okrucieństwa wobec pokonanych przeciwników. Spodował rzeź Samnitów i Etrusków. – Mariusz był przeciwnikiem Sulli. Po zdobyciu Rzymu przy pomocy Cynny dokonał zemsty na przeciwnikach politycznych. – Katylna, przeciwnik Sulli. Próbował dokonać zamachu stanu i mianować się konsulem. Zamach udaremniony m.in. przez wystąpienia Cyncerona przeciwko niemu w swych mowach, z których pierwsza zaczynała się od słów: *Quousque tandem abutere Catilina patientia nostra?* (Dokąd będziesz nadużywał Katylny naszej cierpliwości?).

* [Pierre] Corneille, *Horacjusze* [1640, akt IV, scena VI, w. 1315–1318].

⁸⁰ Cyneasz, mówca i doradca Pyrrusa. Odradzał mu prowadzenie wojny z Rzymem.

** P. Corneille, *Edyp*. Akt. I.

nawet najbardziej śmiałe systemy, ale filozoficznie prawdziwe, nie mogą być niebezpieczne, czego dowiodłem w innym miejscu*. Pod warstwą tego, co – jak mi się wydaje – oburza na pierwszy rzut oka, ludzie nie będąc pozbawieni węchu wyczują po odarciu kory, że moja filozofia nie rodzi się na gruzach społeczeństwa. A czyż ktoś zajmujący się jedynie myśleniem, pisaniem i życiem w spokoju mógłby się na to rzucić?

Proszę na to zwrócić uwagę i odróżniać człowieka od autora. Nie ośmielam wcale złych; ubolewam nad nimi ze względów humanitarnych, zaś uspokajam ich z pobudek racjonalnych, a jeszcze w mniejszym stopniu zachęcam dobrych ze względu na umiłowanie ładu i ludzi. Jeśli zdejmuję z nich wielki ciężar, to nie mniej uznaję, że oni sami są jeszcze bardziej dotkliwym ciężarem dla społeczeństwa, przed którym ich nie usprawiedliwiam tak jak przed nimi samymi. Ono ma swoje zwyczaje, prawa i siły przeciwko tym, którzy je naruszają. Nie jestem wszakże w tym miejscu jego mścicielem, ani też poplecznikiem. Temida nie przekazała mi swej wagi i nie obciążyła mnie obowiązkiem ważenia wad i cnót, kar i nagród. I tak jak Crébillon nie jest bardziej szkaradny dlatego, że napisał tragedię *Atreus i Tyestes*⁸¹, tak i ja nie jestem mniej cnotliwy, że spróbowałem silniej niż kiedykolwiek** wystąpić przeciw absolutnemu charakterowi występków albo raczej wykazać niedostateczność podstaw, na których opierają się pospolite mniemania na ten temat. Z faktu, że chciałem uwolnić ludzi od wyrzutów sumienia nie wynika, że jestem zdolny do popełniania tego, co je rodzi. Z tego, że umiem oceniać ludzi, nie wynika, iż lekceważę pomaganie im i zmierzam do

* Zob. moje *Oeuvr[es] philos[ophiques]*, Londres 1751], Disc[ours préliminaire].

⁸¹ Prosper Crébillon (1674–1762), autor tragedii *Atrée et Thyeste* (1707).

** Moje poglądy na ten temat nie są nowe. Wielu filozofów dawnych i współczesnych wypowiadało takie same myśli na temat cnót i występków. Ja tylko pokazałem ich doktrynę w nowym świetle.

ich moralnej degradacji. Przeciwnie, nienawidzę i gardzę wszystkim tym (a moje postępowanie jest na to dowodem), co mogłoby szkodzić komukolwiek nie wyłączając moich najzawziętszych wrogów. Chciałbym, żeby ta broń polityki (wyrzuty sumienia) była tak samo przerażająca i skuteczna jak szubienica i szafot; albo raczej chciałbym przeszkodzić ludziom we wzajemnym sobie szkodzeniu. Dlaczegoż nie mogę ugnieść ich w pewnym sensie jak wyśmienite ciasto, jak też obrócić ich ku bezpieczeństwu, pożytkowi i ozdobie ojczyzny? Jakże byliby szlachetni, łagodni, delikatni, bezinteresowni, hojni, współczujący, pozbawieni zazdrości, niemający innej ambicji poza użytecznością i innego pragnienia poza tym, żeby pozwolić się lubić! W społeczeństwie, o którym myślę, nie byłoby wrogów. Stanowiłoby ono jedną rodzinę, w której każdy spędzałby na łonie spokojnej i cnotliwej rozkoszy dni niczym nie zamącone i pogodne, podobne do owych strumyków, których woda czysta i przefiltrowana przez porowate skały, które czynią ją jeszcze bardziej przezroczystą, rozplywa się po łąkach wedle naturalnego biegu i z nachyleniem tak łagodnym, że zdaje się je zraszać z przyjemnością. Jest to obraz życia dobrego obywatela. Jakaż rozkoszą jest dlań służenie swemu królowi, swojej ojczyźnie, słowem całej ludzkości*.

Zważywszy, że wszystko w życiu służy temu wewnętrznemu zadowoleniu, które Epikur nazywa *rozkoszą*, a można je również określić mianem *przyjemności* albo *postrzeżenia przyjemnego*, mam prawo dojść do wniosku, że takie jest właśnie źródło szczęścia, które stoicy nazwali *szczęśliwością* albo *najwyższym dobrem*. Przystudiujcie uważnie wszystkie dzieła filozofów piszących na ten temat od czasów najdawniejszych do chwili obecnej, a będziecie zmuszeni przyznać, że wszystkie te hipotezy sprowadzają się do jednej, zaś nasza hipoteza aczkolwiek przedstawiona w nowej postaci nie jest w istocie wcale odmienna. Jeden z bohate-

* Marek [Aureliusz] Antoninus wyraził mniej więcej taki sam pogląd. Cała łagodność i szlachetność jego pięknej duszy zdaje się być rozlana w tym wszystkim, co napisał [*Rozmyślenia*, IV].

rów Lukrecjusza powiada, że pragnienie zaspokojenia życiowych potrzeb prowadzi do czynów zarówno dobrych jak i złych; ja zaś powiadam, że to uczucie błogości określa nasze postępowanie. Mówcie jeśli tak chcecie, że skłania nas do tego pragnienie *podwyższania sumy dóbr i zmniejszania sumy zła*, ale wówczas będziecie mówić jak geometra, chociaż nie powiecie niczego innego nawet wówczas, gdy uznacie, że szczęście tkwi w religii, w miłości do Boga i ludzi. Pozostaje bowiem ciągle prawdą, że szczęście w tym systemie będzie zależało bezpośrednio od czułości, rozkoszy, która tylko zmieni miejsce i obiekt. Będzie to rozkosz *sympatyczna*, kiedy jej siedzibą będzie centrum ciała, a *idiopatyczna* – by posłużyć się uczonymi określeniami sztuki lekarskiej, kiedy zaczyna dotykać bezpośrednio mózgu.

Gdyby dewocja nie była przyjemnością i to przyjemnością największą, jakiej może zakosztować dusza pobożna; gdyby nie była jej namiętnością dominującą, to wkrótce zrzuciłaby ona jej jarzmo. Jak jednak słusznie zauważył pewien poważny autor, *jedną z największych korzyści wynikających na tym świecie z pobożności jest to, że chroni nas ona od nudy*⁸², od tej potwornej dolegliwości kobiet przyzwyczajonych do bawienia się, korzystania z życia i to do tego stopnia, że te, które nie są już młode ani wystarczająco bogate by uprawiać sztukę miłosną, wolą bardziej modlić się do Boga przez cztery godziny na dzień niż usychać z nudy. To ciągle przyjemność, rozkosz albo wszelkie przyjemne wrażenie jest konieczną przyczyną naszych działań, naszej niestałości, naszej perfidii, wszelkich naszych upodobań, kaprysów i naszego szczęścia. Najbardziej cnotliwi ludzie nie są więc jako tacy – co wykazuje wniosek wynikający z pierwszej przesłanki – ludźmi najbardziej szczęśliwymi; ponieważ zaś drogi do szczęścia nie są bardziej zamknięte dla cnoty niż dla występku, to cnotliwi mogą mieć błogie odczucia albo wielką liczbę spostrzeżeń rozkosznych i przyjemnych, takich, których nie chciałoby

⁸² Nicolas Charles Joseph Trublet, *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, Paris 1749.

się zmienić ani zapomnieć. Z braku tej modyfikacji nerwów (bo prawdą jest, że wszystko zależy od temperamentu) dobrzy mogą się pograżyć w otchłani zła, podczas gdy źli poddani, o których już mówiłem, a dla których cały świat jest pustynią, bo kochają tylko samych siebie i dla siebie tylko istnieją jako *pondus inutile terrae*⁸³, jako wieczni wżgardziciele cnoty i prawdziwych dóbr, jak je określają, żyją szczęśliwi rozkoszując się tymi rzekomymi fałszywymi dobrami, które są prawdopodobnie takimi tylko z nazwy, gdyż czynią ludzi szczęśliwymi.

Już na początku tego dzieła obiecałem hipotezę, w świetle której każdy miałby takie same prawa do szczęścia. Sądzę, że słowa dotrzymałem. Zważywszy, że szczęście nie może być modyfikacją organiczną materialnej części, która czuje i myśli w mózgu w sposób niezrozumiały; że nie może być rozkoszą duszy, która skłaniałaby ją do tego, by przedkładać istnienie nad nicość, to wyłączając najgorszych degeneratów i największych łachmytów nie ma takiego człowieka, który nie korzystałby ze swojej porcji szczęścia. Doświadczenie więc dowiodło pewnemu rozsądnemu człowiekowi*, który takich ludzi przedstawił, jak bardzo biedni mogą być zadowoleni, nawet kiedy proszą o jałmużnę. Prawdę mówiąc nie mają mięciutkich łóżek, ale śpią i chrapią doskonale. Korzystają na słomie z wdzięków swych kobiet lepiej niż inni robią to na puchu; mają przyjemność pijąc i jedząc czy też ogrzewając się w zakątkach ulic; wieczorem kpią sobie z łatwowierności ludzi miłosiernych, którzy udzielili im wsparcia w ciągu dnia, tak jak lekarze szarlatani cieszą się z datków swoich pacjentów. Ci szczęśliwi łajdacy wolą lenistwo pośród najsromotniejszej hołoty od życia zasobnego dzięki aktywności. W końcu biedni, bogaci, ciemni i światli, dewoci i bezbożni-

⁸³ Bezżyteczny ciężar ziemi.

* Le Sage [Alain René Lesage (1668–1747), autor powieści *Diabeł kulawy* (*Le diable boiteux*), Wilno 1777. Przekład Anny Narbuttovej. – Kraków 1919, Warszawa 1930, 1949. Przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego. – *Gil Blas*, pierwszy przekład polski *Awantury Idziego Blasa* (1769).

cy, rozpustnicy, rozkoszni, wstrzemięźliwi, żarłocznicy, głupcy, ludzie mądrzy, zwierzęta, ludzie – wszyscy mieszczą się w tym systemie; wszystkie ciała ożywione mają słuszne prawo do szczęścia niezależnie, czy żyje się dla potomności i dla społeczeństwa, czy też rezygnuje się z zaszczytu przejścia do historii i służy się celom doraźnym. Dlaczego ten, kto ma te same organy, tę samą zdolność odczuwania nie miałby się cieszyć tymi samymi przywilejami? Tego rodzaju niesprawiedliwości nie można wytkać Naturze. Nie zamknęła ona bramy do szczęścia żadnej istocie. Tym bardziej nie wywianowała jej jak wredna macocha uczuciem, które dręczyłoby istoty nim obdarzone pozbawiając je zdolności odróżniania przyjemności i bólu. Obdarzyła ona pewną dozą inteligencji i szczęścia zarówno zwierzęta, jak i ludzi – dozą zależną od ich lepszego lub gorszego sposobu odczuwania albowiem minął już czas sporządzania maszyn pozbawionych uczucia. Każda istota, każde ciało ożywione, wrażliwe dochodzi w konsekwencji do odpowiedniego stopnia szczęścia, który jest mu właściwy i który – by tak rzec – w sobie nosi; to tak jak dochodzi do zdrowia, radości, inteligencji, przebiegłości, siły, odwagi, sprytu, czułości i ludzkości, których osiągnięcie jest dlań możliwe.

Jesteśmy więc nieodwołalnie stworzeni (przynajmniej jeśli jakieś naturalne albo sztuczne wstrząsy nie zmieniają naszego temperamentu, zakładając, jak zdawał się w to wierzyć Descartes, że sztuczne zakłócenia są możliwe) tak, jesteśmy stworzeni do tego, by być szczęśliwymi lub nieszczęśliwymi i to do tego prawie stopnia, że można umrzeć młodo lub w podeszłym wieku z powodu różnych chorób organicznych znajdując się nawet pod opieką lekarzy. Mówię *prawie*, gdyż przyczyny zewnętrzne szczęścia, których dość długie wyliczenie podaliśmy, mogą wpłynąć na stan naszego szczęścia, które rodzi się z nami zależnie od gęstości i wzajemnego oddziaływania materii stałych i płynnych, które z kolei wpływają na nerwy, tchnienia animalne, a przez nie na wyobraźnię przyjemnie pobudzaną i głaskaną tak, jak szorstki kamień szybko obracany wygładza metalowe ostrze.

Jeśli rozejrzemy się wokół, to jakże zadziwiająca różnorodność szczęścia zobaczymy! Przypomina ona różnorodność umysłów i twarzy; tak jak nie ma dwóch twarzy podobnych, tak też nie ma dwóch ludzi jednako szczęśliwych ani też szczęśliwych z tych samych przyczyn. Skąd się to bierze, jeśli nie z organizacji cielesnej, która wyjaśnia wszystko; albowiem dzięki niej, dzięki jej odmianom – bez wchodzenia w szczegóły anatomiczne, które byłyby tu zbędne i nie na miejscu – można pojąć, dlaczego jakiś naród odczuwa lepiej przyjemność, bardziej lubi rozkosz i jest ogólnie bardziej szczęśliwy albo skłonny do tego, by nim być niż jakiś inny. Taka sama różnorodność składu i krążenia krwi, limfy, tchnień animalnych jest przyczyną różnej zdolności do osiągania szczęścia, którą można zauważyć nie tylko między różnymi ludami, jak to już powiedziałem, ale również między różnymi osobami żyjącymi pośród jednego narodu, klimatu, prowincji, miasta. Podobną różnicę dostrzegamy między zwierzętami różnych gatunków, jak i w obrębie jednego gatunku. Tłumaczy nam ona dlaczego ludzie, których nerwy są bardziej wrażliwe niż u zwierząt, a których wyobraźnia jest bardziej aktywna i wybujała, są bardziej podatni na przeżywanie szczęścia i to tym bardziej, że ów nadmiar odczuć i wyobraźni, którym obdarzyła ich Natura, powoduje rozkwitanie i w miarę upływu czasu dojrzewanie tego owocu, jakim jest kombinacja przedmiotów porównywanych ze sobą, którą nazywamy *rozumem*, a którego pierwsza zorza – jeśli nie zaciemniają jej przesady – wystarczy, by oświecić i poprowadzić prawdziwą drogą do szczęścia tych, którzy potrafią z tego uczynić dobry użytek.

Różny sposób widzenia przedmiotów, preferencja dla takich, a nie innych spośród nich, owe wszelkie dominujące gusty, które powodują, że jedni wiążą szczęście z jakąś rzeczą, a inni z inną i to całkiem przeciwną – wszystko to można wytłumaczyć i otworzyć w pewnym sensie za pomocą jednego klucza. Sądźmy jedynie na podstawie naszych wrażeń i naszych spostrzeżeń, a nie na podstawie bytów, które być może nie istnieją wcale albo też ich natura była-

by nam nieznana. Otóż skoro wrażenia nie są jednakowe u dwóch osób, to wynika stąd, że rzadko się spotyka jednakowe wyobrażenia u dwóch różnych ludzi, bo każdy z nich będzie malował, pojmował, oceniał przedmioty, które na niego oddziałują. Dlatego też istnieją wszystkie owe różne traktaty na ten sam temat, które nie są do siebie podobne tak jak nie są podobne fizjonomie ludzi lub zwierząt tego samego gatunku utworzonego jak gdyby z tej samej gliny.

Nie jest więc czymś zaskakującym, że niniejsza *Rozprawa o szczęściu* różni się całkowicie od wszystkich innych, które na ten temat się pojawiły; napisałem ją tak jak czułem; i tak przelałem to na papier, że ten kto mnie nie zna, rozpozna bez trudu swobodne sprężyny mojej maszyny w linijkach mojego dzieła; ci zaś, którzy mnie nie znają, poczują – jeśli mają trochę węchu – ową odrobinę, którą wnoszę do społeczeństwa, pokazując się mu z odkrytą twarzą, nie zaś w masce.

Poczynię obecnie parę refleksji. Otóż dlaczego to, co podoba się jednej osobie w jednym czasie nie podoba się w innym? Rzecz to oczywista, że owo pozorne dziwactwo zależy od jakiejś nowej modyfikacji, jak to widzimy w miłości czy w chorobie. Jedna i ta sama teoria oświeca swą pochodnią wszystkie i nie pozostawia żadnego problemu bez rozwiązania jasnego i zadowalającego. Umysł chcąc zdać sobie sprawę ze swych kaprysów jest ogniem, który potrzebuje niemal ciągłych pokarmów do strawienia, a w ich braku gaśnie; przypomina w tym samo ciało, którego wyczerpanie wymaga stałej regeneracji i jak gdyby ciągle zastawionego stołu. Kontynuując przedstawienie samego siebie ze zwykłą dla mnie szczerością, muszę jawić się nieustannie jako zajęty pracą lub przyjemnością albo jako wyzwolony od chwil bezczynności, które mi ciążyą. Jeśli nie zajmuję się czytaniem, pisaniem lub myśleniem*,

* Aczkolwiek mam umysł żywy, nieporównanie więcej rozmyślałem niż czytałem znajdując niemal we wszystkich książkach nawet zwanych filozoficznymi przesady, które mnie odstręczają, a lubię natomiast jedynie te, które traktują o Naturze i zmuszają do myślenia.

to ziewam, nudzę się (mając więcej rozumu, nudziłbym się jeszcze bardziej) popadam w apatię i niemal się unicestwiam. Jeśli w tych momentach *gnuśnego rozleniwienia* – to słowa Montaigne’a – które trafiają mi się rzadko, pojawi się przyjaciel dysponujący dobrymi pomysłami i wiedzą, to nie ulega wątpliwości, że rozmowa z nim oddaje mi podobną przysługę jak dobra książka. Rozmowa ta podbudowuje moją duszę, karmi i odnawia w pewnym sensie istotę, która umiera z bezczynności. Można rzec, że rozmowa ta przywraca życie niemal umarłemu. Po ciężkiej pracy *quantum mutatus ab illo*⁸⁴! Nie czuję się ten sam, zmieniam się w bezmyślne zwierzę. Przeklinam wówczas. Przeklinam wówczas pomyślunek, a zwłaszcza przeklinam bogów i ludzi, przeklinam samego siebie jako pretensjonalnego głupca! Lubię wtedy tego, kto nie ma żadnych ambicji – tego, kto jest naprawdę głupcem i bydlęciem w całej rozciągłości terminu i kto ma świadomość czystą i jasną swej wartości. W tak niepomysłnej okoliczności wystarczy stać się takim zwierzęciem albo metafizycznie unicestwiać w sobie człowieka inteligentnego; natomiast w danej sytuacji wystarczy, aby nikt nie wymagał ode mnie inteligencji, nie zmuszał mnie do słuchania, rozumowania i wyężdżania z wysiłkiem zmęczonych i niemal sparaliżowanych włókien. Nie jest bowiem przyjemne dla umysłu wyczerpanego dawanie dowodów wyobraźni i rozumowania, podobnie jak dla serca dawanie dowodów namiętności po drugim i trzecim zbliżeniu. Czy chcecie, aby moja wyobraźnia i moje rozkoszne *libido* na nowo się obudziło, to poczekajcie aż się pożywię, prześpię się słodkim, spokojnym snem, a wówczas gdy mój umysł i zapał miłosny odżyje, to nie odsunę się od kobiet, jak również od pięknoduchów i od uczonych.

Różne stopnie uczuć przyjemnych i nieprzyjemnych dają powód do pojawienia się wszelkich odmian i niuansów, jakie zawiera w sobie tablica ludzkiego szczęścia i nieszczęścia. Ten, którego wyobraźnia pogodna widzi

⁸⁴Jak bardzo inny od siebie.

tylko róże na drodze życia, chociaż natykał się jedynie na kolce, ma kompleksję najszcześniejszą; albowiem – powtarzam to jeszcze raz – delektują nas albo smucą nasze wrażenia fałszywe albo prawdziwe oparte na faktach rzeczywistych czy też na złudzeniach. Ten, kto zbiera tylko róże bez kolców, niezależnie czy śpi, czy też czuwa, otrzymał w spadku najlepszy dar niebios, czyli *szczęście organiczne*, o którym mówiliśmy. Jeżeli jest jakaś roślina nieprzyjemna albo trująca rosnąca wśród nieskończonej ilości roślin użytecznych i leczniczych, to doświadczony botanik trudniej ją odróżni i uniknie niż wyobraźnia zawsze uśmiechnięta odróżni pogodę od smutku; można by rzec, że przelatuje ona z kwiatka na kwiatek, tak jak szczęśliwa i sprytna pszczołka, która dopiero się zatrzyma, gdy znajdzie kwiatek właściwy – taki, który dostarczy jej cennego nektaru a z niego z rozkoszą zrobi miód. Ten, kto widzi jedynie tylko osty, ciernie i kolce, czy też jako nieszczęśliwy sybaryta kładąc się na stosie róż poczuje, że go ukłuły, to można rzec, że doznał *organicznego nieszczęścia*.

Jeśli podzielimy ludzi na trzy klasy, to do dwóch pierwszych można włączyć tych nieszczęsnych śmiertelników nękanym przez przeciwności losu, melancholię, ból i wszelkiego rodzaju przykrość; koło nich, obok tego czarnego i ponurego cienia (chcąc dodać mu blasku) można by przedstawić zielony i radosny obraz tych, których upaja pomyślność, miłość, radość i przyjemności: *szczęście i nieszczęście akcydentalne*, do którego można dorzucić *szczęście i nieszczęście esencjalne*, bo rodzi się ono razem z nami i zależy absolutnie od budowy organów. Trzecia klasa jest ogromna; zawiera wszystkie stopnie pośrednie, o których już wspomnieliśmy.

Szczęście organiczne może być istotnie zwiększone jedynie przez pewne bardzo rzadkie i gwałtowne zmiany spowodowane przyczynami zewnętrznymi albo wewnętrznymi; na przykład przez nieprzewidziany los, który oddziaływałby na organy i zmienił je na lepsze albo przez chorobę podobną do tej, która tak silnie zdumiała swymi

skutkami, jakie zaistniały u ojca Mabillona⁸⁵. Aczkolwiek szczęście rzadko wzrasta w sposób esencjalny, to częściej wzrasta w sposób akcydentalny, a samo nieszczęście służy jego rozbudzeniu; albowiem czy ktoś odczuwa lepiej przyjemność i zdrowie niż ten, kto był długo ofiarą kłopotów i chorób?

Wszystko zmienia się w przyrodzie, wszystko podlega kołobiegowi losu; najbardziej szczęśliwi i najbardziej nieszczęśliwi nie przeżywają nieustannie przyjemności czy też kłęsk. Oto pośród pięknego dnia na niebie najbardziej czystym i pogodnym tworzy się chmura, która zabierając nam sprzed oczu piękny widok słońca, pozbawia nas również łagodnego ciepła tak przyjaznego wszystkim żywym istotom. Oto tam podczas najciemniejszej nocy, po całkowitym zachodzie słońca ta piękna gwiazda dnia pojawia się na horyzoncie i przywraca radość śmiertelnikom. Jest to znak nadziei, której łagodne promienie przebijają się czasami poprzez przeciwności losu i przywracają przygnębionej i zmartwionej duszy odwagę i nadzieję.

Nawet najbardziej szczęśliwa organizacja nie daje doskonałego szczęścia; inaczej jest w Naturze, bo jest to wyspa Itaka, która ciągle wymyka się oczom Ulissesa.

*Rara avis in terris, nigroque simillima signo*⁸⁶.

Skoro jednak *przypadki*, o których była mowa, są konieczne dla szczęścia prawie wszystkich ludzi; skoro musimy szukać na zewnątrz tego, czego brakuje nam wewnątrz; skoro człowiek o najlepszej kompleksji często musi zmieniać nieprzyjemne doznania na przyjemniejsze; skoro nawet filozof zmuszony jest uciekać od samego siebie, aby się znów odnaleźć; skoro mądrość smakuje nam najlepiej

⁸⁵ Ojciec [benedyktyn Jean] Mabillon [1632–1707] był bardzo ograniczony; nagła choroba spowodowała pojawienie się u niego bystrego umysłu, przenikliwości i zdolności do nauk. [La Mettrie,] *Traité de l'âme* [*Histoire naturelle de l'âme*, La Haye 1745 – *Naturalna historia duszy*].

⁸⁶ Nadzwyczajna wróżba na ziemi i podobnie smutny znak złowieszczy. Por. Juwenalis, *Satyry*, VI, w. 165.

po tym, jak oddaliśmy się na chwilę szaleństwu i że przyjemność życia może przetrwać o tyle, o ile będą ją podtrzymywały różne rozkosze i przyjemności życia, to czyż z tego wszystkiego można wyciągnąć wniosek, że na ogół człowiek jest nieszczęśliwy? Czy też nie wynika stąd, że człowiek jest bardziej nieszczęśliwy niż szczęśliwy? Wcale nie. Jeżeli wytykacie człowiekowi dobór pokarmów, które są niezbędne dla zachowania dobrego samopoczucia, to miejcie również pretensję do ciała, że potrzebuje pokarmów, by się odżywiać i naprawiać swe straty; tak jak ciało ludzkie nie może żyć bez ciągłego o nie starania, tak też umysł nie może być ciągle zadowolony; przyjemność odczuwania może zachować się tylko na tych warunkach, bez których ledwie ożywiony posąg mógłby się obcyć.

Daremnie byśmy dyskutowali i narzekali, bo więcej jest momentów szczęśliwych niż nieszczęśliwych w naszym życiu. Czy wiecie jednak dlaczego niemal nie zdajemy sobie sprawy z pierwszych, podczas gdy drugie są wyrte za pomocą znaków niedających się zatrzeć? To dlatego, że jak to już powiedziano przede mną – zarówno w moralności jak i w fizyce ruchami naturalnymi są te, które najmniej dają się odczuwać. Jest więc prawdą, że z tej samej racji wrażenia przyjemne będąc bardziej pospolite i zwyczajne dotykają nas mniej niż wrażenia nieprzyjemne i to tym mniej, że jak zauważył słynny filozof* spod pióra którego wychodzą same cenne rzeczy – przyjemność zmniejsza się na skutek jej trwania, które z kolei zwiększa udręki. Z pewnym roztargnieniem cieszymy się momentami szczęścia, które towarzyszą funkcjom życia i zdrowia, a dopiero po zastanowieniu się odczuwamy ich cenę. Zarozumiałemu zwierzęciu, które nazywamy człowiekiem, wydaje się, że postrzeżenia przyjemne słusznie mu się należą i niesprawiedliwością byłoby dostarczanie mu innych.

Nie brać pod uwagę szczęśliwych momentów, które daje nam Natura, a koncentrować się na momentach złych,

* [Bernard de] Fontenelle, [*Entretiens sur la Plur[alité] des mond[es]*, La Haye 1733].

które są rzadsze od tych pierwszych, to oznaczałoby prowadzić kalkulację niesprawiedliwą i godną miłości własnej, która jej dokonuje. Któż by uwierzył, że ta siła napędowa wszystkich naszych działań mogłaby wpłynąć na nasz sposób odczuwania łącznie z modyfikacją organów? Tak, to ona zakłóca nasze szczęście na wiele sposobów pozwalając, aby swobodnie rozpraszały się postrzeżenia przyjemne, a zachowując zbyt długo te, które są nieprzyjemne. W efekcie dusza ledwie muśnięta przez przyjemność czuje się dotknięta do żywego przez kłopoty. Jakiej więc sprężyny brakuje nerwom, aby zachować ich modyfikację, która nam się podoba? Jakaż zaś sprężyną one dysponują, by zachować inne modyfikacje, które nam się nie podobają? Popołniamy niezręczność, kiedy porównujemy się do osób o mniejszej – jak sądzimy – zasłudze lub o większym szczęściu ulegając insynuacji tej niebezpiecznej syreny, którą człowiek w sobie nosi.

Wydaje mi się, że jest w tym jakaś niewdzięczność, aby nie dostrzegać szczęścia, aby odwracać od niego oczy, aby go nie oglądać w lustrze zdrowia, w którym jedynie tak dobrze je widać; aby przeżywać tylko przeciwności, a nie pomyślność losu. Taki jest jednak człowiek, taka jest natura jego nerwów, że szybko daje się stępić przez te same przedmioty albo przez te same przyczyny zarówno wewnętrzne jak i zewnętrzne.

Uważam niewątpliwie za bardzo nieszczęśliwych i godnych pożałowania tych, którzy cierpią na ciężkie choroby; tych, którzy przejęci są wielkością jakichś strat albo ogromem jakiegoś upadku; tych, którym okrutna sytuacja duszy każe wyobrażać sobie mimo tak wielu doświadczeń zdających się temu przeczyć, że z tego nigdy nie wyjdą; tych, którzy nie pamiętają o minionych rozkoszach i świetności i unicestwiają się w nędzy, w której się pograżyli; tych godnych litości ściganych przez furie: skąpstwo, ambicję, próżność, zazdrość czy miłość; tych, którzy dysponując ograniczonymi talentami są zarozumiali i mają wygórowane pretensje; tych, którzy pośród zacnych przyjemności, urokowi których nie mogli się oprzeć, są nieustannie nę-

kani przez owych katów, o których tak wiele już mówiłem; tych wreszcie, którzy jako godni współczucia skazańcy albo nędzni galernicy samych siebie, mają w sercu tyleż nieujarzmionych namiętności, co złudzeń oraz niedających się zatrzeć przesądów umysłu.

Czy dysponujesz tym co niezbędne i masz dobre zdrowie? Jeśli tak, to możesz mieć przyjemność pijąc, jeżdżąc, przechadzając się, grzejąc się, korzystając z chłodu, kąpiąc, czytając, pisząc dobrą książkę, zdobywając dobrą reputację, chwałę. Czy lubisz spektakle i muzykę? Masz do dyspozycji komedie, tragedie, opery, bale, koncerty, które dostarczą ci do syta różnych rodzajów rozkoszy. A cóż powiedzieć o przyjaźni? Czyż byłaby dla ciebie pozbawiona słodyczy, czy też pozostała tylko pustym słowem? A może chciałbyś zostać opuszczony przez przyjaciół z całego świata, by przypominać królów i nie mieć przyjaciela? A co wiesz o miłości?

Ach, jak można żyć bez miłości? A czy kto kocha i jest kochany może być nieszczęśliwy? Cóż jednak mówię? Nawet z braku owych wielkich przyjemności, niestety tak krótkich, które przenosząc nasze dusze do sfery namiętności absorbującej wszystkie nasze zmysły przez jeden najważniejszy sprowadzają całą naszą istotę do żywego uczucia; można wtedy przynajmniej delektować się ową mniej więcej zachwycającą czułością serca; taki los można określić jako nieporównywalnie szczęśliwy! Człowiek wznosi się wówczas ponad swą zwyczajną kondycję. Jego egzystencja jest tak piękna, tak wykraczająca ponad jego osobę, że wynaleziono bogów, by móc z nimi ją porównać w przekonaniu, że ich własna egzystencja nie może być bardziej rozkoszna i boska!

Nie sądźcie zresztą, że daję wam moje upodobania za regułę dla waszych, Sekstius kochał pięknego Lycidasa, a ja kocham Sylwię. Dlaczego miałbym go za to ganić? O miłości można rzec:

*Tout hommage est reçu, mais aucun ne l'honore**

Można jej poświęcić jak Faunowi owcę lub koziołka;

*Seu pascat agnam, sive malit hoedum**.*

To nie o drogach do przyjemności chciałbym dyskutować, ale o samej przyjemności, która znajduje się wszędzie i zależy od upodobań. Co mnie obchodzi, mnie, który ma aż nazbyt wielu wrogów, czy ludzie *rosną i się rozmnażają*. Jeden spośród starożytnych poetów, najbardziej subtelny i wykwintny, powiedział o młodej ślicznotce:

*Illam quidquid agit, quocum vestigia flectit
Componit furtium, subsequitur que decor***.*

Przyjemność podobnie kroczy za nami z koszem kwiatów zawieszonym na rękę; rozrzuca te kwiaty po naszych śladach; jeśli oczywiście nie tkwi w nas samych i nic nie jest w stanie jej stamtąd wypłoszyć. Ale dlaczego mamy ją personifikować? Stanowi część naszej istoty, jest modusem naszych organów, płynie w naszych żyłach razem z innymi płynami, zdaje się igrać z naszymi naczynkami; jako konieczna baza naszego szczęścia organicznego podobnie jak wszelkiego innego, tkwi w nas przez wszystkie etapy naszego życia.

Z jakąż słodyczą Morfeusz rozkłada usypiające makówki przy głowie zmęczonego wieśniaka, który dopiero co wrzucił nasienie do łona swej ziemi i swej żony. Wkrótce nabędzie nowej zdolności odczuwania podczas tego zapomnienia o swoim istnieniu, co gromkie chrapanie zdaje się zapowiadać. Jego sny nie są pozbawione rozkoszy, która szła jego tropem aż do przytulnego łóża; po przebudzeniu się będzie mógł z nowymi siłami rozpocząć rześko kolejny dzień, tak jak kończył poprzedni, i radośnie włączy się

* [Voltaire,] *Epître à Uranie* [1722: Przyjmuje każdy hołd, ale żaden jej nie zaszczyca].

** Horacy. *Ody*, IV. ks., I. [Winno być: *Ody*, IV, 12: *seu pascat agnam, sive malit haedum*: albo żąda owcy albo woli koziołka].

*** Tibullus. [Zob. *Corpus Tibullianum*, III, VIII. 7–8].

do biegu życia. Spójrzcie na to żywe oko, te rumiane policzki, te energiczne ramiona, silne swoim opanowaniem i wprawą! Ma *mało*, ale ma spokój⁸⁷; praca zapewnia mu to pierwsze, a żona – na jego szczęście – zapewnia mu to drugie. Jak jednak można być człowiekiem zadowolonym, a jednocześnie czegoś pragnąć? Przyznaję, że pragnienie jest czasami wielką męczarnią; jest to tyran życia; jednak tyran nie może zawładnąć duszą mędrca, dla którego pragnienie jest czymś w rodzaju oglądanych z oddali pięknych róż, których widok go cieszy, choć zerwać ich nie może. Nie pozbawiajmy ludzi pragnień, bo to są róże życia tworzące wspaniałą orszak nadziei, która pomaga nam znosić ciężar wszelkich niedoli życia. Wyłączyć nadzieję ze sfery szczęścia oznaczałoby to samo, co ją zawęzić i to samo co wnieść posąg z nieożywionej materii pozbawionej uczucia, a przecież to uczucie, podobnie jak wiele innych, stanowi o naszej egzystencji. Iloma to przykładami można by podeprzeć tezę, że pragnienie lub pożądanie jest większym dobrem niż złem. Są przecież chwile, że nawet najbardziej gwałtowne żądze ulegają zapomnieniu po ich zaspokojeniu. Rzućmy okiem na tego kochanka, który czeka na swą oblubienicę; byle jaki szmer myli go po raz setny (bardzo przyjemne jest takie czekanie!); jego niecierpliwość wzrasta, zaczyna coraz bardziej pożądać, płonąć, drzeć z przyjemności. Szczęśliwy Sylwandrze, oto twa Temira!

Przyjemności zmysłów, przyjemności serca, przyjemności umysłu – wszystko należy do tego systemu; słuszną rzeczą było – by tak rzec – nałożenie na całą naturę kontrybucji za budowlę, do której dostarczyła materiałów i sama podłożyła pod nią niewzruszone fundamenty. Wszystko, co nie jest przyjemnością, spoczynkiem, wewnętrznym zadowoleniem, przyjemnym doznaniem, rozkoszą, niezależnie od nazwy, jaką chcielibyśmy się posłużyć, nie może zostać włączone do tego łańcucha idei filozoficznych i radosnych;

⁸⁷ Gra słów „peu” i „paix” – z drobną różnicą we francuskiej wymowie.

wszystko to przypomina rudę żelaza, które nie może połączyć się z żywym srebrem*, jest to nieczysta domieszka, którą musiałem zawsze oddzielać od prawdziwego metalu szczęścia.

Taki jest mój kamień probierczy; jest gładki, nie ma w sobie niczego piekielnego, niczego żrącego, niczego palącego – nie jest to gangrena w rumianym ciele życia. Ktokolwiek go zastosuje z całkowitą ufnością, poczuje, że szczęście jest naprawdę rzadkim ptakiem, którego nie podaje się w całości na stół śmiertelników; że żaden z nich nie powinien uważać się za wielkiego pechowca, jeśli nie przypadło mu w udziale udko lub skrzydełko, jeśli tak można rzec; że może obyć się, na zasadzie racjonalnej perswazji, bez tego, czego nie ma; że z braku rozkoszy rozkoszą jest to, iż słodka nadzieja rozweseli jego słabe serce; dzięki niej poczuje jak smak przyjemności przenika rozkosznie aż do szpiku kości. Wyzbędzie się *ambicji, skąpstwa unikając nawet pozorów przymusu*, a wówczas wino, dobre jadlo, miłe kobiety, dobre towarzystwo – nie zapominając o towarzystwie muz – będą słodyczą jego życia i tak jak Chappelle i Chaulieu⁸⁸ uzna przyjemność za podstawę mądrości. Będzie cenił sobie obowiązek, bo go będzie spełniał ochoczo.

Wyzwalając się krok po kroku od przesądów będzie cenił cnotę taką jaką ona jest, a jest arbitralna, ale tak czy owak będzie ją cenił. Uważając wyrzuty sumienia za owoc wychowania, nie będzie czynił tego, co je powoduje. Będąc wreszcie filozofem czasem miłym, czasem pożytecznym, będzie żył dla szczęścia społeczeństwa tak jak dla swej własnej pomyślności, a idąc za moim przykładem pozwoli ujadać ignorantom i zazdrośnikom.

Pozostaje mi kontemplować dostojność Natury w jej wielkiej prostocie. Zdaje się, że chciała, by człowiek pozo-

* Chemicy, oto przyczyna dla której wasza córka pozostaje niema; albowiem rtęć [określana kiedyś jako „żywe srebro”] rozpuszcza cynę i miedź, które nie zawierają mniej surówki niż żelazo.

⁸⁸ Claude Emmanuel Lhuillier, pseudonim Chappelle (1626–1686), Guillaume Amfrye de Chaulieu (1639–1720 – poeci epikurejczycy związani z kręgami libertyńskimi w XVII wieku.

stawiony samemu sobie mógł być szczęśliwy lub nieszczęśliwy.

Podobnie jak wszystkie żyły niosą krew do serca za pomocą tylko jednej z nich, tak też przyjemność i ból modyfikowane w nieskończoność dochodzą do duszy jedyną drogą, jaką jest uczucie. Oto jaka jest jedyna droga, dzięki której wszyscy ludzie dążący do jedyne go celu są bardziej lub mniej szczęśliwi lub nieszczęśliwi.

Chcąc przetrzeć tę ścieżkę ludzkiego szczęścia i nieszczęścia wystarczy (jak sądzę), aby wszystkie nerwy umówiły się na swego rodzaju randkę w szczególnym punkcie mózgu, w którym zdają się najczęściej spotykać, aby móc lepiej czuć. Zważywszy, że serce bije częściej i silniej kiedy krew i tchnienia wpadają doń bardziej obficie z różnych powodów, których nie trzeba wyłuszczać, to podobnie nasze dobre lub złe samopoczucie kształtuje się i wyostrza pod wpływem przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych oddziałujących na nasze organy zmysłowe. Wynika stąd, że ten, którego nerwy są stale i przyjemnie łechtane przez jakąkolwiek przyczynę, jest z konieczności najszczęśliwszy i *vice versa*.

Oto jaki jest pień, od którego odchodzą wszystkie gałęzie szczęścia i nieszczęścia, uroczy lub przykry przepych drzewa życia, w cieniu którego – jeśli nasze troski uświadomią nam żywo nasze położenie tak, że będziemy z trudem mogli znosić ich ciężar – próbujemy znaleźć szczęśliwe momenty, które pozwolą nam zapomnieć o tych, które skłaniały nas do szukania śmierci.

Przybywając na świat nadzy*, narażeni na wszelkie kaprysy pogody potrafiliśmy zabezpieczyć się przed nimi przez wzajemną pomoc. Użyjmy więc wszelkich środków, aby odsunąć od siebie kłopoty i niepokoje umysłu, który-

* *...puer, ut saevis projectus ab undis Navita, nudus humi jacet, infans, indigus omni Vitai auxilio, cum primum in luminis oras, Nixibus ex alvo Matris Naturae profudit: Vagitu que locum lugubri complet, ut aequum est, Cui tantum in vita reflet transire malorum!* Lucre[tius], *De natura rer.*[um]. Ks. V.

mi Natura doświadczyła nas równie surowo. Niechaj dusza opancerzona jak ciało przeciwko temu wszystkiemu, co *może ją zranić*, otwiera się jedynie na rozkosz i niech kładzie się nago – by tak rzec – tylko z przyjemnością.

Oto jaki jest cel, który sobie postawiłem; droga jest nowa i śmiała, pole jest szerokie i niewyczerpalne, dalsza kariera tych rozważań może okazać się błyskotliwa, bo udało mi się rozpocząć ją godnie schodząc z utartych szlaków uczęszczanych zazwyczaj przez filozofów i pięknoduchów.

[Dziecko – jak na brzeg wyrzucony przez morskie fale
Rozbitek – leży nagi, nieme, pomocy wcale
Nie ma do życia, odkąd w męce je z matki łona
Wyda na świat natura sroga i niewzruszona.
Kwili więc na tej ziemi, na której mu wypadnie
Tyle boleści przeżyć, radości prawie żadnej.

Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, w. 223–227, Warszawa 1957, s. 172. Przekład Edwarda Szymańskiego].

Jeśli chcecie osądzić różnicę, jaka zachodzi między starożytnymi i nowożytnymi, zobaczcie jak [Jean Baptiste] Rousseau w *Mir[oir] de la vie* oddał słabo tę ostatnią myśl, którą Lukrecjusz wyraził z tak żywym uczuciem nadając jej tak cudowną siłę.

Rozkosz

*przez Kawalera de M*** kapitana
regimentu Delfina*

*Scribere iussit amor*¹
[Miłość kazała pisać]

*Pani Markizie de****

Jest to Pani dzieło, które jej ofiaruję; to Pani nasunęła mi jego pomysł; to jej zawdzięczam wszystko, co jest najbardziej subtelne i najbardziej uwodzicielskie w tej rozprawie. Ty, Pani, się w niej rozpoznasz i przeczytasz z przyjemnością historię naszych amatorów. Chciałem pozostawić publiczne świadectwo, by przypominać, że jeśli miałem to nieszczęście, iż nie dane mi było kochać na zawsze, to jakże mi jesteś droga w okresie, kiedy moje serce niczego więcej już nie czuje. Są chwile, a ty kochałaś aż nadto by je zapomnieć, kiedy to siła wyobraźni przedstawia umysłowi wielbioną osobę, z którą – jak nam się zdaje – nadal przebywamy i ją oglądamy. Co też mówię! Ogląda się ją, przemawia się do niej, dotyka, odczuwa się jej wrażliwość, składa się hołdy jej wdziękowi. To właśnie w tych szczęśliwych momentach złudzenie często przyznaje większe dobro niż sama rzeczywistość. Jakichże uniesień, jakiej czułości doznasz Pani od ukochanego i jakże mu za to odpłacisz! Zatracisz w sercu honor, rozum i wszystkie te piękne chimery, którym hołdujemy kosztem przyjemności. Po cóż wy-

¹ Owidiusz, *Heroidy*, 4, w. 10; 20, w. 230.

znaczać granice szczęściu? Czyż w Pani ramionach może pozostać śmiertelnikowi jakieś jeszcze pragnienie do spełnienia? Rozkosz cierpi, gdy nie jest ono spełnione, uczucia serca mu nie wystarczają, jego królestwo opiera się na spełnianiu rozwiązań ostatecznych; trzeba, aby wszelkie przyjemności zmysłów wzajemnie się przenikały i umierały z naszymi duszami, aby te mogły skosztować najśłodszych uniesień.

Tak więc czułe i zbolełe serce szuka ulżenia bólu, który sprawia Pani nieobecność; biedni są jednak ci, którzy po doznaniu zmysłowej rozkoszy mogą dziś ofiarować tobie tylko jej obraz.

Rozkosz

Precz stąd neologicznie² wykwintne i naiwnie powykręcane pięknoduchy, precz stąd podłe stado usługowych naśladowców modelu jeszcze bardziej niż wy chłodnego; wasza wyrafinowana sztuka mogłaby mnie zaprowadzić jedynie do dziecięcych igraszek, które rozum odrzuca, albo też do banalnej rutyny, którą geniusz zapoznaje, a rozkosz nią gardzi. Tylko wy możecie mnie bosko natchnąć, wy, szczęśliwe dzieci rozkoszy, wy, których wykształceniem zajęła się sama miłość, by służyło godnym jej zamiarom, to znaczy szczęściu rodzaju ludzkiego; zagrzejcie mnie waszym geniuszem, otwórzcie mi sanktuarium natury oświetlane przez miłość. Tak jak nowy, ale bardziej fortunny Prometeusz chciałbym czerpać ten święty ogień rozkoszy, który w mym sercu jak w świątyni nigdy nie ugaśnie.

Voltaire, bądź mym przewodnikiem; miałeś zbyt wiele rozumu, by stać się kochliwy, by nie przedkładać uczucia nad umysł czy też bardziej cenić umysł niż samo piękno. Jako ulubiony przez naturę malarz potrafisz uchwycić wszelkie jej poruszenia, znasz jej wdzięki; u ciebie rozkosz szlachetna, by tak rzec ucywilizowana, przyzwoita nie ma w sobie niczego grubiańskiego lubieżnego; oczyszczona jest delikatnością, cała oddana uczuciom, zniewalająca serce przez umysł, który je ocenia. Tak, to właśnie owa rozkosz zacnych ludzi rozpostarła nad swymi dziełami tego ducha, który nas dotyka, wzrusza; ten właśnie wzruszający wyraz nadaje sztukom wdzięk i uczucie niepodlegające naśladowaniu. O, sztuki piękne, rozkoszne dzieci, których siedzibą i ojcowizną jest Paryż. Ledwo was dostrzegam w innych klimatach, ale wielbię was jako pieśzcotki Voltaire'a.

Jakże lubię patrzeć na ciebie, kiedy malujesz ową okropną próżnię serca bez czułości! Owej próżni nic wypełnić nie zdoła; nie wypełnią jej wszelkie upodobania i sztuki – jak prawdziwie rzeczesz – nic nie może zastąpić miło-

² Aluzja do estetycznych sporów na temat neologizmów z przełomu XVII i XVIII wieku.

ści. Chcąc jednak wyrazić, jak ty, smutną sytuację serca zmuszonego opuścić bóstwo, które je już opuściło – serca, które, niestety, nie może już kochać, trzeba by samemu to przeżyć. Czyż mogą być żywsze żale od twoich? Oby spodobало się miłości, żeby nimi poruszona mogła pozwolić ci jeszcze odczuć bliskość tego najbardziej godnego poważania bóstwa jako znaku pocieszenia ze strony oszalałej ze szczęścia kochanki, podobnej do świecącej gwiazdy porannej ukazującej się strwożonemu żeglarzowi.

Saint-Foix³, lubię również rozkosz, którą swym pędzlem malujesz. Pędzel ten godnie wyobrazil miłość i gracje: dlaczego jednak twój przykład i twój sukces przekonują mnie, że nie możesz być zbyt długo piewcą rozkoszy?

Crébillon⁴, równie rozkoszny, ale delikatny i rozwiązły – jakież to tłum pięknoduchów skupiasz wokół siebie dzięki sztuce odczuwania i gustowania w przyjemności. Podziw jest najsłabszym uczuciem, jakim możesz ich natchnąć. Miałżebyś znać jednak dobrze serce kobiety? Miałżebyś – niewdzięcznikowi – namalować dla potomności kobiety swych czasów w kolorach tak rozkosznie zgryźliwych, jak gdyby sama przyjemność, jaką ci sprawiły, nie oświeciła cię na temat jakże cennych uchybień miłości?

Moncrif⁵, rozkosz upomina się o ciebie; jakże niesprawiedliwie porównywano cię do owych zrujnowanych che-

³ W oryginale: „Ste. Foi”. Germain François Poullain de Saint-Foix, historyk obyczajów Paryża i autor komedii, m.in. *Les parfaits amants*, Paris 1749.

⁴ Claude Prosper Jolyot de Crébillon (1707–1777), autor libertyńskich powieści i powiastek. Za życia La Mettriego ukazały się: *L’Ecu-moir ou Tanzaï et Néadarné, histoire japonaise*, 1734 (WarzACHEW, czyli dzieje Tanzaja i Neadarny, opowieść japońska); *Les Egarements du coeur et de l’esprit*, 1736 (Zbłąkania serca i umysłu), *Le Sopha, conte moral*, 1742 (Sofa, baśń moralna, Warszawa 1987, przełożył Andrzej Siemek).

⁵ François Augustin Paradis de Moncrif, autor *Essai sur la nécessité et sur les moyens de plaire*, w: *Bibliothèque de campagne, ou Amusements de l’esprit et du coeur*, La Haye 1738. La Mettrie mógł również znać jego poezje zawarte w tomie *Oeuvres mêlées tant en prose qu’en vers*, Paris 1743.

mików, którzy z pasją uczą nas sztuki robienia złota; szczęśliwy przypadek spowodował, że polubił cię wielki minister i kazał ci uwierzyć, że istnieje *sztuka podobania się*. O, uroczy malarzu przyjemności młodej *Aurory* i żalów starego *Titona*, wartałoby, żebyś wznowił swój wykład, by opisać tak dobrze miłość i jej słodycze. Gdyby Jowisz dorzucił ci parę lat, to niewątpliwie potrafiłbyś na nowo je strawić, ale na przyjemnościach, chociaż nie tak szybko jak twój rozrzutny amant. Rozsądnie gospodarując darami największego z bogów, oszczędzałbyś młodzieńczy wigor, by przedłużyć swe szczęście.

Rozkoszniku we wszystkich porach życia, które potrafisz poprawić i upiększyć, apostołe i rywalu *Owidiusza*, miły *Bernardzie*⁶, kiedyż zamierzasz opublikować twe lekcje *sztuki kochania*? Jeśli to jest wszakże sztuka zwodnicza, której nie poznałem przez całe życie, to wszelako nie zwiodę tej, która daje mi szczęście, ale postaram się uczynić ją jeszcze bardziej szczęśliwą.

*Gressecie*⁷, czemuż tak długo milczysz? Czy gdybyś zechciał dalej pisać o rozkoszy, nie oznaczałoby to, że jeszcze ją sam odczuwasz? Cóż to szkodzi, że umysł ci się rozbrykał, skoro serce jest szczęśliwe? Maluj nam nawet przyjemności kojarzące się z makówkami *Morfeusza*⁸, maluj owe sny ciągle zbyt krótkie, podczas których nic nie rozprasza duszy upojonej najczystsza rozkoszą; powiedz, czy nawet sama rzeczywistość czyni większe wrażenie na zmysłach? Oto dowód, że szczęście jest tylko przyjem-

⁶ Pierre Joseph Bernard, *L'art d'aimer et poésies diverses*, Amsterdam 1775. La Mettrie mógł znać ten utwór w rękopisie. Autor podjął w nim temat poematów *Owidiusza*: *Ars amatoria* albo *Ars amandi* oraz *Remedia amoris*. Zob. *Owidiusz, Sztuka kochania*, Warszawa 2008 oraz *Lekarstwa na miłość*, Poznań 1993.

⁷ Jean Baptiste Louis Gresset (1709–1777), autor *Ver-Vert, ou les Voyages du perroquet de Nevers*, Amsterdam 1734.

⁸ Makówki kojarzą się La Mettriemu z działaniem nasennym, halucynogennym i seksualnie pobudzającym morfiny i opium, które prawdopodobnie zażywał. Zażywało je wielu mu współczesnych, a wśród nich *Voltaire*.

nym złudzeniem, szczęśliwym sposobem odczuwania, które zależą tylko od wyobraźni. Niech jednak twój pędzel użycz miłych barw tej prawdzie. Wiesz, że

*Często przywiązując się do różnych zjaw,
Rozum nasz zwiedziony przyjemnością błądzi.
Sam nawet rozkoszuje się swymi wymysłami.
To zaś złudzenie na chwilę zapętnia
Brak dóbr prawdziwych, których skąpa natura
Śmiertelnym ludziom tak pożałowała.*

Bardziej poetycki od *Fontenelle'a*⁹, bądź także jak on filozofem; roztop lód jego myśli tak, by nie straciły na precyzji; spróbuj je wreszcie ożywić, nadaj życie przedmiotom nawet najbardziej fantastycznym: rozkoszna wyobraźnia oczekuje od ciebie tryumfu.

A ty, *Bernis*¹⁰, przyzwoity współbiedniaku, który każesz zapomnieć o nieprzyzwoitościach *Grécourta*¹¹, ty nadajesz się bardziej od niego do zainspirowania nas gustem przyjemności niż do nawracania niewiernych; czytaj nam swe urocze wiersze, które podyktowały ci zgodnie gracje i rozkosz przedstawiona w *Cyprydzie*; podniosła cię ona do rangi, którą zawdzięczasz, być może, po części dziełom miłości, które potrafiły spodobać się bogini.

A ty *Fréronie*¹², cóż chcesz uczynić płacąc podobną cenę za złą sukcesję kapłana jeszcze gorszego od niej? Wierz mi, trzeba krytykować chłodne umysły bez talentów; poznaj siebie lepiej; poddaj się pięknu ognistej twojej wyobraźni.

⁹ La Mettrie ma tu na myśli *Poésies galantes et badines* opublikowane przez Bernarda de Fontenelle'a w „*Mercure galant*” 1677–1680.

¹⁰ François Joachim de Bernis (1715–1794), kardynał, który pisywał miłosne wiersze do pani de Pompadour. Zob. jego *Poésies diverses*, Paris 1744. Przypisuje mu się autorstwo (obok Caylusa) libertyńskiej powiastki *Nocrion, ou conte allobroge*, b.d. i m. w. (1747).

¹¹ Jean Baptiste de Grécourt (1683–1743), autor *Poésies diverses*, Lausanne 1747.

¹² Elie Catherine Fréron (1719–1776), autor *Les vrais plaisirs, ou les amours de Vénus et d'Adonis*, Amsterdam 1751 (1 wyd. 1748), późniejszy przeciwnik filozofów.

Niech ci posłużą piękne strofy Lukrecjusza dla dobrego odmalowania samego siebie, tak jak nowy tłumacz Petroniusza¹³ przeniknął piękno tego autora. Chcąc jednak dobrze tłumaczyć Lukrecjusza wystarczy być – nie powiem – lepszym niż ty filozofem, ale tak złym jak on fizykiem. Chcąc wszelako zwracać się z inwokacjami do miłości w sposób godny tej bogini oraz poety, który ją opiewał¹⁴; chcąc oddać pięknym wierszem wspaniałe opisy pisarza, który wyrażając się zawsze dosadnie nie gardził harmonią, potrzeba co najmniej porywów twego ducha i twego pociągu do rozkosznych przyjemności i właśnie głównie w ten sposób winieneś okazać się bardziej epikurejczykiem niż sam Epikur.

I ty jeszcze, Pironie¹⁵ pokaż, że sprośny rywal słynnego autora *Ody do fortuny*¹⁶ zna więcej niż jedną drogę by dojść do nieśmiertelności; okiełznaj tę rozkochaną wyobraźnię i po grubiańsku lubieżną; maluj nam Wenere nie cyniczną, nie w dniach rozpusty, kiedy pożąda bezwstydnie Priapa¹⁷ na oczach wszystkich bogów, ale w momentach pikantnej skromności, kiedy założywszy opaskę z gazy pokrywającej jej piękną pierś, może uchodzić za samą rozkosz; zwłaszcza zaś kiedy trzymając w ręku prawa i dzieje swej *Szkoły* śpiewa te wiersze bardziej godne miłości niż *szatu*:

¹³ La Mettrie ma na myśli *Satiricon* Petroniusza, którego ostatnie wydanie przed 1745 rokiem (data wydania *Rozkoszy*) ukazało się jako *Pétrone latin et français. Traduction entière suivant le manuscrit trouvé à Belgrad en 1688*. Przekład polski i opracowanie Mieczysława Brożka: *Satyryki*, Wrocław 1968.

¹⁴ Chodzi o inwokację do Wenery otwierającą poemat Lukrecjusza *O naturze rzeczy*.

¹⁵ Alexis Piron (1689–1773, autor *Ody do Priapa*. Wydał zbiory erotyków: *Oeuvres badines*, Paris b.d. i *Poésies libres et joyeuses*, b.m. i d.w.

¹⁶ Autorem tej ody jest Jean Baptiste Rousseau (1712–1778). Jej przekład wydał Adam Naruszewicz w „Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych” 1772, t. 5, cz. 1, s. 204–209.

¹⁷ O kulcie Wenery i ityfalicznego boga płodności Priapa zob. Jacques Antoine Dulaure, *O bóstwach płodności i o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, Kęty 2009, rozdział VII i IX.

*Chodźcie wszyscy, chodźcie by coś kupić;
Sprzedają tajemnicę, jak stać się szczęśliwym,
Umiem rozdawać na to recepty
W postaci przyjemności oraz igraszek.*

Ale jakże mogłem zapomnieć o tobie uroczy księżu? Z jakąż przyjemnością rozpoznaję twój nieśmiertelny cień i rozkosz za nim kroczącą! Porzuć, błagam cię, łono śmierci; opuść te wiecznie zielone pola¹⁸ i nieskończoną wiosną kwitnących ogrodów będących uśmiechniętą siedzibą owych dusz czułych i szlachetnych, które połączyły delikatną przyjemność, czyniącą z ludzi szczęśliwców i zdolnych stać się szczęśliwszymi, z talentem uszczęśliwiania samych siebie. Upojony najczystszyimi radościami, odzyskaj, jeśli możesz, twą poprzednią postać, aby móc je lepiej jeszcze odczuwać; skoro zaś nie możesz opuścić *La Fare*’ów, *La Faye*’ów, *Chapelle*’ów¹⁹ tudzież innych przyjemnych cieni, z którymi najśłodsza sympatia wiąże cię na zawsze, niech z twych prochów narodzi się nowa twoja postać, która nauczy mnie mścić miłość²⁰ za oddawanie jej oziębłego kultu przez większość śmiertelnych.

Muzy, Gracje, Amory, które byłyście jedynymi bogami *Chaulieu*’go²¹ podobnie jak *Voltaire*’a, bądźcie łaskawe uczynić ich wrażliwszymi na me uniesienia i zechciejcie stać się moimi bóstwami! Bez was, bez waszego wielbi ciela byłoby trudno oddać te doskonałe rozkosze, to zadowolenie, te ekstazy duszy zachwyconej, której czułość

¹⁸ Pola Elizejskie.

¹⁹ Charles Auguste Lafare (1644–1712), Jean François La Faye (1674–1731), Claude Emmanuel Chapelle (1626–1678).

²⁰ Jest to parafraza zdania wygłoszonego przez umierającą *Dydona* w *Eneidzie* (IV, 625) *Wergiliusza*: *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*. „Niech z moich prochów powstanie mściciel!”

²¹ Guillaume Anfrue de Chaulieu (1639–1720). Potocznie nazywany „abbé Chaulieu”. Poeta epikurejczyk. Pośmiertnie wydano jego poezje razem z wierszami *Lafare*’a: *Poésies*, Amsterdam 1724. Pierre Sylvain Maréchal zamieścił go w *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. 72–73, gdzie podobnie jak *La Mettrie* stwierdził, że Miłość była jedynym jego bóstwem.

przewyższa jeszcze uniesienia. Zwycięzca Indii²² sto razy opiewał *bulgotanie butelki*. Ja chcę opiewać łaskotania miłości, które są nieporównywalnie rozkoszniejsze. Powiedz, przyjemny wielbicielu rozkoszy, który ich tak zmysłowo zasmakowałeś w ciągu twojego wesołego życia, powiedz, jak oddać to, co jest najbardziej zmysłowe w miłości czułych gołąbków? Jak wytłumaczyć ten rodzaj napoju miłosnego, którego działanie kojarzy się z czarem? Jakim cudem powoduje on, że dusza kochanka trafia do duszy kochanki, a jej dusza do jego duszy? Na mocy jakiejże to niewiarygodnej właściwości te dusze po łagodnym muskaniu ukochanych warg, przenikają z ust do ust i z żył do żył docierając do serca? Czym jest ta boska, ale zbyt krótka metempsychoza naszych dusz i naszych przyjemności?

Magiczne uroki, przyjaciele rozkoszy, tajemnicze misteria Cyprydy, pozostańcie na zawsze nieznanne duszom popolitym, nasycając jednak zmysły waszą dostojną obecnością; jeśli nie potrafię naśladować rozkosznie niedbałych wdzięków *Chaulieu*, jeśli nie mogę przejąć wzniosłego polotu *Pindara* albo *Milтона*²³, dajcie mi dostojność pędzla tego Anglika, by namalować Kyterę, tak jak on namalował rozkosze ogrodu *Edenu*.

Kimkolwiek byście zresztą byli, czuli zwolennicy rozkoszy, wzniosli lub naiwni tłumacze natury i uczucia serca: Racine²⁴,

²² Aluzja do księdza François Choisy (1644–1724), który w młodości był związany z kręgiem poetów epikurejczyków, a w 1685 roku wyjechał do Syjamu jako misjonarz. Do Indii podróżował też epikurejczyk François Bernier (1625–1688), bliski współpracownik Gassendiego i wydawca skrótu jego dzieł. Jego relacja z podróży była wielokrotnie wydawana na przełomie XVII i XVIII wieku. Zob. *Voyages de M. Bernier*, Amsterdam 1699, 1710.

²³ Aluzja do *Raju utraconego* Johna Milтона. La Mettrie korzystał z franuskiego przekładu tego dzieła opatrzonego komentarzem Josepha Addisona: *Le paradis perdu*, La Haye 1730.

²⁴ Nie wiadomo, o którego z Racine'ów chodzi – czy o Jeana Racine'a (1639–1699) wybitnego dramaturga czy też o jego syna Louisa (1692–1763). „Uczucia serca” malował w swych dramatach Racine senior. Syn, podobnie jak on i jak La Mettrie, w młodości był jansenistą i ulegał wpływom kartezjanizmu w swych poematach filozoficznych

La Fontaine²⁵, Rousseau²⁶, Saint-Evremond²⁷, Montaigne²⁸ (dwaj moi filozofowie), Catullus²⁹, Anakreont³⁰, Tibullus³¹, Petroniusz, Owidiusz, Montesquieu³²; nawet wy, gorliwi

La Religion i La Grâce (Religia i Laska). Zgodnie z kartezjanizmem opowiadał się za koncepcją zwierzęcia maszyny.

²⁵ Jean La Fontaine (1621–1695) w swych bajkach i innych utworach poetyckich głosił moralność świecką bliską libertynom. Tak jak Lukrecjusz i Montaigne przyznawał on zwierzętom uczucia proste i funkcje psychiczne. Był przeciwnikiem koncepcji zwierzęcia maszyny, a w swych bajkach nadawał zwierzętom cechy ludzkie.

²⁶ Jean Baptiste Rousseau (1671–1741).

²⁷ Charles de Saint Evremond (1614–1703), poeta epikurejczyk i autor rozpraw o Epikurze, Petroniuszu i Senecie.

²⁸ Michel Montaigne (1533–1592), autor *Essais* (1580, 1588). Polski przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego: *Pisma*, Kraków 1917, *Próby*, Warszawa 1957. Z Montaigne'a La Mettrie czerpał wiedzę o starożytnym epikureizmie, sceptycyzmie i stoicyzmie oraz o antycznych koncepcjach szczęścia, które posłużyły mu do budowy zrębów etyki „zacnego człowieka” (*honnête homme*). Od Montaigne'a przejął też centralną myśl znamioną dla jego immoralizmu, a mianowicie konwencjonalne i zewnętrznie narzucone pojęcie „wyrzutów sumienia” i wstydu obejmujące naturalne, fizjologiczne funkcje organizmu z popędem seksualnym włącznie. Obok Saint-Evremonda Montaigne był najbardziej ulubionym filozofem La Mettriego.

²⁹ Catullus (87–54 r. p.n.e.). Poeta związany z Memmiuszem, któremu Lukrecjusz zadedykował swój poemat. La Mettriego mógł interesować ze względu na jego poezje miłosne, których bohaterką jest Lesbia. Uchodził za epikurejskiego materialistę. Sylvain Maréchal umieścił go w swoim *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. 66–67, gdzie przytoczył fragment jego wiersza określającego śmierć jako noc, która następuje po dniach naszego życia: *Nox est perpetuo una dormienda*. Noc jest wiecznym snem.

³⁰ Anakreont z Teos (VI w. p.n.e.). Opiewał w swych pieśniach miłość, wino i biesiady. Maréchal w swoim *Dictionnaire*, cyt. wyd., s. 10 pisze, że Anakreont „nie uznawał innych bogów poza Gracjami i innego kultu poza kultem Miłości”.

³¹ Tibullus Albius (ok. 50–19 r. p.n.e.), przyjaciel Owidiusza i Horacego. Maréchal podaje za *Systemami filozoficznymi w skrócie* La Mettriego, że Tibullus, „ten poeta wrażliwych dusz nie uznawał innego bóstwa poza swoją kochanką” i że nie obawiał się o życie pośmiertne. Por. jego *Dictionnaire*, cyt. wyd., s. 482.

³² Charles de Montesquieu (1685–1755). La Mettrie znał jego *Listy perskie* (1722) i *Ducha praw* (1748). Tu głównie ma na myśli *Temple*

autorzy, którzy każąc nam gustować w waszej moralności nie pogardziliście przyprawieniem jej szczyptą rozkoszy, która ją zabija; wy, wszyscy wielcy mistrzowie sztuki odczuwania, którzy zmusiliście gracje i amorki do wiecznej wdzięczności, spowodujcie wreszcie, abym tę sztukę podziwiał. Niech jednak każda głowa, którą mogliście zbałamucić, aby uwieść najpiękniejszą połowę ludzkości – jeśli wśród was znajdują się tacy winowajcy – posłuży mi jedynie do powiększenia jej przyjemności. Wystarczy bym patronował przyjemnościom mojej Cefizy z takim samym zapalem, z jakim je dzielam. Bądź pewna Cefizo, że pięknoduchy wielce mnie nie zepsuły i to, co natura dla mnie przeznaczyła, wykorzystałem wkładając uczucie, by być – jeśli to możliwe – i pozostać godnym ciebie.

Tymczasem, jeśli nie jest mi dane snuć się za tobą, to proszę pozostawić mi przynajmniej odrobinę światła, które zaprowadzi mnie do świątyni rozkoszy, tak jak owe komety, zostawiające za sobą świetlny ogon, który wskazuje kierunek ich drogi.

Co do was ślicznotki, które chcecie zasięgnąć rady rozumu, by kochać, to nie obawiam się, że nie będziecie skłonne wysłuchać mych rozważań; rozum zapożycza tu nie języka, ale uczucia bogów. Jeśli mój pędzel nie odpowiada delikatności waszego sposobu odczuwania, nagrodzicie mnie jednym tylko spojrzeniem, a miłość, której spodobało się was ukształtować, spowoduje być może, że spod mego pióra spłynie przydzielona wam czułość i rozkosz, którą zdawało się ono rezerwować dla waszych serc. Filozof pokroju Chaulieu przywiązany do szkoły miłości na zasadzie najżywszego szacunku, nie zawstydzi się – mam nadzieję – słuchając jak głoszę jego ewangelię, tę sztukę przyjemnego spędzania życia, sztukę owej Psyche³³, którą wynalazła natura. Przechodzę do rzeczy.

de Gnide, 1725 (polski przekład Józefa Szymanowskiego: *Świątynia Wenery w Knidos*, Warszawa 1778).

³³ Psyche, piękna królewna, w której zakochał się bóg Amor. Rywalka Wenery, która wspaniałomyślnie obdarzyła ją nieśmiertelnością.

Biorąc rzecz najbardziej ogólnie można stwierdzić, że im bardziej człowiek jest inteligentny, tym większą ma skłonność do przyjemności i rozkoszy albowiem głupcy, ludzie ograniczeni są pospolicie najbardziej obojętni i powściągliwi. Niewątpliwie przyjemność, którą odczuwają z większą żywością, rzadko ich wyprowadza poza granice rozumu. Przypatrzcie się tym wszystkim, którzy zrujnowali sobie zdrowie przez nadmierne korzystanie z przyjemności; większość z nich stanowią ludzie mający tyleż inteligencji, ile uchybień w przyzwoitości.

Tym samym pochwalam rozkosznych pisarzy, gdyż chcąc malować rozkosz, trzeba ją odczuwać, a więc doskonale albo delikatnie odczuwa się ją, kiedy dysponuje się bystrością umysłu.

Dzielię tych autorów na dwie klasy. Pierwsi są obsceniczni i lubieżni, drudzy są piewcami rozkoszy jak najbardziej wyrafinowanej. Pierwsi uprawiający nierząd i rozpustę popadają w ekscesy najbardziej wstrętne; prawie wszyscy piszą zgodnie z ich swobodą myślenia czy też deprawacją obyczajów i znajdują godnych siebie czytelników, którzy zamiast odwracać oczy, kierują je ustawicznie z uniesieniem na nagość w ich obrazach, a zamiast lękać się wrażeń pochodzących z oglądania obrazów zbyt rozwiązłych, oddają się zapamiętaniu ich kontemplowaniu. W charakterze tych ludzi leży rozsuwanie zasłony, by pokazać orgie bachantek, wyjawianie najbardziej nieprzyzwoitych misteriów boga ogrodów³⁴ i nieznoszenie nawet pozorów powściągliwości u tych nimf, które udając, że niczego nie widzą, spoglądają sprytnie na Priapa spoza rozsuniętych palców dłoni.

Zaledwie weszli do alei świątyni miłości, a już kładą rękę na wszystko, co przyciąga ich wzrok; w swym szale miłosnym rozdierają bezceremonialnie zasłonę z gazy przykrywającej rodzące się powaby młodych pasterek; chcąc wszystko widzieć, a niczego nie zostawiając wyobraźni, pozbywają się nawet samego pragnienia; sądziliby,

³⁴ Priapa.

że nie namalowali natury, jeśli nie przedstawili jej nago we wszelkiego rodzaju postawach różnicowanych w nieskończoność pomysłowymi rękami lubieżności.

Oto, jaka jest wszeteczność ich wyobraźni, która syci się jedynie skrajnie oburzającymi formami sprośności. Sądzą, że jeśli się je miarkuje, łagodzi, to owo wszeteczństwo popada w nudę i apatię, jak owe krzepkie ciała, które gnuśnieją, kiedy są zbyt słabo karmione. Dla ich pozbawionych wrażliwości organów nie ma niczego przesadnego; wrażeń mogą im dostarczyć tylko skrajnie wstrętne zapachy; ich nadwzręczony zmysł węchu podobnie jak serce, zdaje się żałować utraty – nie czyniąc żadnego wyboru – nawet najmniejszych cząsteczek, które by ich poruszyły – wszystko to dla nich oznacza utratę zmysłowych podniet. Powiedzmy jednak jeszcze raz, że chociaż wszystkie dzieła tych pisarzy pokrywa brudna szumowina rozpusty, to tysiące libertynów je lubią, a nawet gustują w nich wyłącznie. Tacy ledwie zwracają uwagę na delikatne wdzięki, podczas gdy reagują z całym impetem ognistych namiętności na łagodny nawet bodziec lubieżnych myśli, które im ktoś podsuwa. Jakże cudowna, ale niebezpieczna jest sympatia wyobraźni dwóch różnych typów ludzi! W ten sposób smak przyjemności, który staje się sam w sobie przyjemnością, rodzi się czasami z najbardziej szokującej rozpusty.

Oto jakie jest niebezpieczeństwo tych nieczystych piór, których odór dociera do nozdrzy nawet najbardziej hermetycznie otulonej cnoty, która wzdraga się i chwieje. Nawet najbardziej spokojny i zimny temperament ulega z wolna łagodnemu wzruszeniu, po którym następują gwałtowne poruszenia i pragnienia pobudzane przez przedmiot żywo namalowany bardziej skutecznie niż przez samą rzeczywistość, której jest tylko obrazem.

Tak więc im lepiej jest napisana obsceniczna książka, im lepiej i dobitniej jest wszystko przedstawione, im lepiej kolory są dobrane, tym bardziej te dzieła są uwodzicielskie i niebezpieczne, zwłaszcza jeśli nasz wzrok uderza samo przedstawienie opisywanych okropności.

Jak dalece bezwstydną byłaby Wenus, to pozostaje ona matką ludzi i bogów; dzięki niej kiełkuje i kwitnie przyroda, a cały świat utrzymuje swoje istnienie; strzeżmy się wszakże jej wdzięków i lękajmy się jej mocy. Jeśli najbardziej rezolutny spośród śmiertelników nie znajdzie ratunku w ucieczce, to kto go zapewni, że nie będzie miał wyrzutów z powodu złożenia łatwej bogini hołdów jak najbardziej bezecnych?

Owe pięknoduchy nadużywające najcenniejszych darów natury, które utrzymują się na powierzchni i błyszczą jedynie dzięki swym plugawym obrazom, nie zasługują nawet na to, by wymieniać tutaj ich nazwiska! Nie wiem nawet, czy nie powinienem rumienić się z racji zatrzymania się nawet przez chwilę na tych, którzy uprawiając podobny gatunek okazali się bardziej rozkoszni niż obsceniczni, to znaczy ci, którzy zamiast oddawać się niepohamowanemu zuchwalstwu, zabłąsnęli w sztuce nadawania tym samym wstydliwym przedmiotom barw łagodniejszych, a którzy wreszcie wykreślając wszelkie szokujące wyrazy i zwroty osiągnęli to, że udało im się zachować pewien rodzaj godności w samym prostytuowaniu swojego umysłu i talentu przypominając owe cnotliwe żony, którym udało się stoczyć zachowując wśród swego upadku tyleż hołdów, a nawet respektu, ile przyjemności, która zniewoliła ich serce.

O ułaskawienie wnoszę jedynie dla Petroniusza, bo któż tej łaski mógłby mu odmówić? Z jakąż delikatnością ten autor przedstawia nam wszystkie rodzaje rozkoszy! Nic nie oburza, nic nie zatrważa obyczajności w jego pismach; potrafi ją oswoić powściągliwością, a uwodzi ją wreszcie wdziękami swego umysłu i rozkoszą swego pędzla. Nigdy nie każe kończyć na jednym pocałunku, po nim następuje tysiąc innych i o wiele słodszych. Ich ogień wślizguje się tajemnie do żył, dusza doświadcza tych samych stopni przyjemności i uwiedzenia, które stają się udziałem przedmiotów jego pożądania, w których jest zakochany. Ileż naiwnych i wzruszających wdzięków ofiaruje z każdej strony.

Jak pięknie opisuje historię efeba z Pergamonu³⁵! Boże wielki! Jakiż to przyjemny dzieciak! Czyż piękno nie miałyby przynależeć w równym stopniu do płci obojga? Czyż nic nie miałyby ograniczyć jego imperium? Iluż dezertarów liczy sobie kult Cyprydy³⁶! Ileż serc odebranych Kyterze³⁷! Nawet bogini staje się o nie zazdrosna! Bo też jaki to dobry obywatel uroczej wyspy, którą założyła, nie wzdychałby razem z nią do podbojów, jakie czyni wrogi brzeg przeciwny? O, płci piękna, nie bądź o to tak bardzo zazdrosna; Amor, ten wielki mistrz rozkoszy, których nie akceptujesz, chciał nie tyle posiać w tobie niepokój, ile dostarczyć ci środków przeciw nudnej jednostajności w twoich przyjemnościach, które niestałość lubi różnicować. W konsekwencji iluż miłośników skromnych lub nieśmiałych, którzy wypłoszeni z jednej strony odkrywają drugą, a wtedy gotowi prawie nie sypiać lub też znaleźć się o włos od śmierci (ale cóż ja o tym wiem?) u samych bram świątyni! Iluż innych najpierw podnieconych przez zwykłą filozoficzną ciekawość, wróciło potem do swych powszednich obowiązków i tak dobrze służyło prawdziwej miłości, że bóg ludzkich serc ze względu na własne interesy – a był dobrym kazuistą – nie mógł sobie odmówić tej przyjemności, aby czasami udzielić im warunkowego odpustu, z którego potem korzystał.

Cefizo, masz głowę nie od parady i dlatego moje gadanie z pewnością cię oburzy. Pretendujesz wszakże do miana filozofki, a miałybyś skrupuły w oddaniu się czynności, na którą przyzwala Sanchès³⁸, miłość zaś ją akceptuje. Jakiż przyjaciel mógłby cię przed tym powstrzymać, gdybyś podobnie jak tak wiele innych kobiet miała nie-

³⁵ Historię tę opisuje Petroniusz w *Satyrykach*, Wrocław 1968, s. 103–104. Dotyczy ona uwodzenia chłopca przez Eumolpusa, który uprawia zarówno pederastię, jak stosunki heteroseksualne.

³⁶ Wenus Cypryjska zwana Popularną.

³⁷ Afrodyta, której kult był tam rozpowszechniony.

³⁸ Francisco Sanchez albo Sanches (1551–1623), lekarz i filozof z pochodzenia Portugalczyk, ale działający we Francji. Autor sceptycznego dzieła *Quod nihil scitur*, Lugduni 1581.

szczęście być tylko piękną. Wierz mi moja droga kochaneczko, że imperium miłości nie ma innych granic poza przyjemnością.

Wiesz jednak o tym, Cefizo, i to może rozbroić twój gniew, kiedy przypomnisz sobie o miłosnym hołdzie, jaki Petroniusz złożył wdziękom podobnym do twoich podczas tej upojnej nocy, po której zdaje się pamiętać wszystkie swoje uniesienia. Jakież przyjemności ta noc przykrywała. Jako namiętny malarz bierze on bogów i boginie za świadków swojego szczęścia; nie, nigdy najszczęśliwsi mieszkańcy Olimpu tak wielkich dóbr nie posmakowali. Ileż swawoli! Ileż rozkoszy! Ileż uciech! Wielcy bogowie, dlaczego ten, kto umie tak bardzo kochać, nie jest nieśmiertelny tak jak wy? Oto mamy dwoje kochanków gorejących miłością ściśle do siebie przyklejonych, to znów miotających się, to znieruchomiałych, przekazujących sobie ogniste westchnienia! Ich dusze zbłąkane na wargach, zlane ze sobą przez najbardziej wymyślne pocałunki, nie rozpoznają się nawzajem; oszalałe w całkowitym upojeniu zmysłów pograżyły się w rozkosznym zachwyceniu, które dało im wrażenie, że umierają ze szczęścia.

Oto jak Petroniusz pisze o przyjemnościach. Jego obrazy są żywe, ale nie zawierają w sobie niczego nieprzyzwoitego, niczego grubiańskiego i tchną one tylko najczystszy powiewem rozkoszy. Czy jednak nie mogę się obawiać, że to powietrze ulegnie skażeniu przechodząc przez inne organy? I czy owo piękno i owa delikatność Petroniusza może być zastąpiona przez naśladownictwo?

Ileż to trzeba pomysłowości i ducha rozkoszy, by oddać wszelkie niuanse tego eleganckiego pisarza! Jak przysyłania on impotencję! Z jakąż wymyślną zręcznością kochanka *Poliajnosa*³⁹ składa podziękowanie temu pewnego rodzaju Mazulimowi⁴⁰ i znajduje za jego przykładem przyjemność w tym, że jej wcale nie doznała; gdybym była libertynka,

³⁹ Poliajnosa, to przydomek Enkolpiusza, jednego z bohaterów *Satyrykonu* Petroniusza.

⁴⁰ Mazulim – bohater libertyńskiej powieści Crébillona, *Sofa*.

powiada mniej więcej tak sama Kirke⁴¹ (albowiem tłumacząc dość swobodnie), to skarżyłabym się na to, że zostałam oszukana, ale wybaczam ci słabość, bo sama jestem oziębła. Oczekiwanie na przyjemność było dla mnie prawdziwą przyjemnością. Ileż słodkich chwil przeżyliśmy razem w cieniu rozkoszy. Tak, niewątpliwie byłabym mniej szczęśliwa, gdyby miłość nie dała mi czasu na pragnienie oczekiwanych jej faworów.

Ileż innych uroczych historyjek mógłbym jeszcze przytoczyć. Petroniusz zachęca raczej do czytania go przez tych, którzy gustują w przyjemności; inspiruje każdego, kto jej doznaje; prowadzi do świątyni rozkoszy przez wielką drogę

⁴¹ *Satyryki* Petroniusza parodiuja *Odyseję* Homera. Enkolpiusz-Polajnos, to odpowiednik Odysa, któremu Syreny nadały imię Polajnos. Petroniusz wprowadza też postać Kirke, która zakochana w Odyse gościła go wraz z towarzyszami na swej wyspie. U Petroniusza Kirke to piękna i energiczna kobieta, która wiedząc, że Enkolpiusz jest homoseksualistą i ma „brata” Gitona, proponuje mu seks: „Weź mnie zatem, jeśliś miło, w swe ramiona. Nie potrzebujesz się obawiać nikogo zazdrosnego. Daleko stąd jest brat”. Kiedy kochanek zawodzi stwierdzając: „czarami tknięty zostałem”, Kirke nie ma do niego pretensji, ale źródła niepowodzenia doszukuje się najpierw u siebie: „Co jest? Czy cię pocałunek mój zraził? A może przeszkadza ci pot pod pachami? No, to może, jeśli nic z tych rzeczy, boisz się Gitona?” *Satyryki*, s. 167. Potem jednak wbrew przekazowi La Mettriego, Kirke pod pozorem wybaczenia mu jego słabości wyraźnie kpi sobie z jego niemocy: „Gdybym była kobietą zmysłową, robiłabym ci wyrzuty, żeś mnie zawiódł. Tymczasem nawet dziękuję twojej niemocy. W złudzie rozkoszy mogłam dłużej zażywać pieśczęoty. Ale pytam, co ty robisz. I czy na własnych nogach zaszedłeś do domu? Bo lekarze mówią, że człowiek bez mięśni chodzić nie może. Powiem ci, chłopcze, broń się przed paraliżem. Nigdy nie widziałam chorego w tak wielkim niebezpieczeństwie. Tyś już na pół martwy. Jeśli oziębłość nawiedzi także twoje kolana i ręce, możesz posyłać po orkiestrę pogrzebową. O co więc chodzi? Choć spotkał mnie wielki zawód, nie zazdroszczę biedakowi leczenia. Jeśli chcesz wyzdrowieć, zapytaj, co myśli Giton. Odzyskasz, mówię ci, swoje mięśnie, jeśli przez trzy doby będziesz spał bez brata. Bo jeśli o mnie chodzi, nie boję się, że znajdzie się ktoś, komu bym się nie podobała. Nie kłamie mi ani lustro, ani to, co o mnie mówią ludzie. Bądź zdrow, jeśli możesz”. Petroniusz, *Satyryki*, Warszawa 1968, s. 169–170. Przekład Mieczysława Brożka.

usianą kwiatami. Cóż mówię! Toż samą przecież rozkosz ten nader miły dworzanin doskonali; oczyszcza myśli tych, którzy czytają go z umysłem jego godnym.

Jest też inna Wenus, inne źródło przyjemności, inni mistrzowie rozkoszy. Czerpią z niego miłośnicy bez łajdactwa i rozpusty zmysłowej, dzieci przyjemności, której są raczej roztroprnymi ekonomami niż zapalonymi wyznawcami; spijają – by tak się wyrazić – rozkosz wolnymi i długimi łykami; każde uczucie włada nimi, by tak rzec, miękko i leniwie, a owa delikatność, poprzez którą każde głębsze wrażenie przenika intymnie do zmysłów, jest ich prawdziwą rozkoszą zmysłową.

Spróbujmy lepiej uzmysłować sobie odmiany charakterów tych różnych pisarzy. U tych, których nazwaliśmy obscenicznymi i bezecnymi, ich natura, która gwałci wszystkie prawa obyczajności i powściągliwości i zdaje się znać tylko nieprzyzwoitość i lubieżność, ofiaruje naszym pobudzonym zmysłom tylko chuć podsycaną przez swe poruszenia i pozycje. Tę samą truciznę znajdziemy u innych, tylko że jest ona złagodzona, przygotowana z większym nakładem sztuki; ci lubią ją ukrywać pod kwiatami, które zamiast przerażać i odpychać, skłaniają do jej poszukiwania. Ich sukcesy nauczyły mnie, że uczucie przyjemności oczyszczone przez delikatność i cnotę, zamiast wykluczać rozkosz, służy jej podsycaniu. Tak, sztuka, za pomocą której zdają się respektować obyczajność, służy tylko jej likwidacji; pod zwodniczą maską dowcipnie przykrywającą przedmioty rozkoszy czynią więcej zdobyczy niż ci, którzy pokazując wszystko w sposób odkryty, nie pozostawiają już nic domyślności.

Tak więc wy, którzy chcecie by odczuwano rozkosz w waszych pismach, naśladowajcie tych pięknoduchów, którzy manewrując elegancko między tematami i pokazując ciągle tylko przyjemną nagość, zapożyczają nowych wdzięków od pomysłowości, z jaką są one ukrywane i umieją – nie gubiąc się w rozkoszy metafizycznej – modyfikować w nieskończoność tysiące przyjemnych idei, tysiące różnych uczuć. Tak więc wy – powtarzam – czyńcie tak, by

wszystkie wasze szczegóły były zawsze figlarne i by tworzyły całość, która oczaruje, która zachęci wyobraźnię waszych czytelników. Jeśli macie dosyć smaku, to nie popadając w pułapki, które próżność zastawia nader często na przeciętnych pisarzy, będziecie sami mogli ocenić wasze dzieło mierząc jego siłę przez wrażenie, jakie ono wywiera oraz przez szczęśliwe poruszenia, których dozna wasza własna wyobraźnia. Chcąc jednak podobać się do tego stopnia, aby podbić serca, trzeba myśli subtelnych i delikatnych, bogatych zwrotów, udanych wyrażeń, śmiałości pędzla, odważnych pociągnięć pióra, trzeba wzniosłości rysów, trzeba, aby całe to piękno natury zostało podjęte przez sztukę; trzeba, aby jedna i druga była – niech mi wolno tak powiedzieć – jak gdyby zaskoczona, że znajduje się obok innej w jednym polu widzenia i z tak wieloma wdziękami. Trzeba więc samemu czuć, przez jaką to niedająca się naśladować zręczność, lepiej się o pewnych rzeczach mówi, kiedy się pozostawia coś domysłowi; jak się podrażnia pragnienia, zaostrzając ciekawość umysłu wobec przedmiotu częściowo jeszcze przysłoniętego, który stanowi dla nas zagadkę i chcemy mieć zaszczyt jej odgadnięcia! Dzięki jakim to zwodniczym czarom, dzięki jakiej sztuce powodującej, że wzdychamy za powabami kokieteryjnie ukrytymi, rozkosz upiększa się i zdaje się zyskiwać pikantne wdzięki, podobnie jak samo piękno! Nienawidzę wszelkiej ckliwości, bo oddala ona od natury; miejcie wdzięki bez zbytniego pokazywania, że ich sobie dodajecie; ale jeśli – z drugiej strony – nie zależy wam, aby się podobać (mówię to zarówno pod adresem ślicznotek, jak i pisarzy), to ja nie będę zważał również na wasze wdzięki.

Oto jakie są rozliczne skutki niewyczuwalnego czy też prostackiego powabu rozkoszy, który czasami uwodzi niepostrzeżenie duszę i zdaje się podążać podziemnym nurtem, ale jedynie po to, by niepostrzeżenie wypłynąć i zaskoczyć wasze serca, choć czasami rozwijając wszystkie swe siły opanowuje nas ona otwarciem. Nie ma sposobu by się jej oprzeć! We wszechświecie wszystko korzy się przed jej potęgą. Czyż nasze serca mogłyby czuć się przed nią

bezpieczne? Refleksja nie ma czasu na przygotowanie ich do obrony; jeśli jednak większą przyjemnością jest być zwyciężanym niż zwyciężcą, to taka przegrana warta jest wygranej; zmysły tryumfują w ramionach rozkoszy.

Zresztą miłośnicy, czy to gruboskórni i prostaccy czy też delikatni, zmierzają do tego samego celu, chociaż jedni czynią to szybko, a inni wolniej. Piękny Narcyz⁴² nie ma innej kochanki poza samym sobą; umiera z miłości czyniąc daremne wysiłki, by się sobie podobać i panować nad sobą samym. Safona⁴³ chciałaby być tym, kim nie jest: jej żądze, których nie może zaspokoić, czynią ją pomysłową. Czegóż nie wymyśli ta kobieta zakochana w tej samej żeńskiej płci, by zastąpić inną o tyle, o ile jest to możliwe! Chcąc być mężczyzną, by skosztować jego przyjemności, *oszukuje się, że jest mężczyzną*, jak mówi Marcjalis⁴⁴. Suzon, której historię znajdujemy w książce najbardziej niebezpiecznej, jaka kiedykolwiek powstała⁴⁵ – jeśli niebezpieczeństwo jest proporcjonalne do potężnej władzy lektury nad wyobraźnią – Suzon, powiadam, pragnie aby jej zrobiono to, co widziała jak inni robili. Z jakąż erotycznie pobudzoną ciekawością obserwuje misteria miłości! Im bardziej boi się podniecić kapłanów, którzy te misteria odprawiają, tym bardziej sama czuje się podniecona; jednak to pobudzenie, owa namiętność, owa emocja zachwyca jej duszę. W jakimże to stanie niewysłowionej rozkoszy znajduje się ten łajdak zakonny braciszek, który ją bada! Zbyt jest jednak czujna, aby poddać się roztargnieniu, ale czyż lubieżność tej małej smarkuli przeszkadza jej w odczuwaniu dotyku palców libertyńskich w tym właśnie momencie, kiedy zdaje się ona

⁴² La Mettrie ma na myśli narcyzm seksualny.

⁴³ Chodzi o miłość lesbijską opiewaną przez Safonę, która mieszkała na wyspie Lesbos.

⁴⁴ Marcus Valerius Martialis (I w. n.e.), autor satyrycznych epigramatów.

⁴⁵ Chodzi o libertyńską powieść Jeana Charles'a Gervaise'a de Latouche'a, *Histoire du dom Bougre portier des Chartreux, écrite par lui même*, b.m. i d.w. Pierwsze wydanie datowane: Hambourg 1748. Bohaterką tej powieści jest Suzon.

rozchyłać na zbliżający się dotyk? Może chciałyby być rozczarowana dopiero po doznaniu większych przyjemności?

W końcu piękny Giton⁴⁶ łąje Satyra, którego wybrał dla swych przyjemności, chociaż jest dzieckiem; dostrzega jednak niewierność, której dopuścił się Askyltus: daje swemu „mężowi” więcej przyjemności niż prawdziwa żona; czyż jest coś w tym zaskakującego, że wystawia wysoką cenę za swe względy i że najpiękniejszy i najszybszy koń macedoński wystarczyłby z trudem za zapłatę?⁴⁷

Oto niebezpieczne opisy w ustach ich autorów, zwłaszcza kiedy oblekając, by tak rzec, w ciało swe myśli namalowali naturalną niestałość i zepsucie serca ze sprośnymi pozycjami wszystkich tych bezwstydných dzieci w ich rozpuście nieakceptowanej przez naturę. Zapewne podobne obrazy, które mogą poruszyć nasze słabe serca aż do głębokiego ich wnętrza, mają większy wpływ i moc oddziaływania na nasze zmysły niż zwykły opis świątyni miłości i przyjemności pięknej Gabrieli d'Estrée⁴⁸ niż rozwiązłość *Manon Lescaut*⁴⁹, naiwny obraz miłostek *Dafnis i Chloe*⁵⁰ niż, krótko mówiąc, miłość oddana w sposób najbardziej rozkoszny albo najbardziej delikatny, którą odnajdujemy w *Księżnej de Clèves*⁵¹, w *Tanzaju i Neadarnie*, w *Sofie* czy

⁴⁶ Giton, jeden z bohaterów *Satyryk* (tak zatytułował swój przekład *Satiricon Libri* M. Brożek) Petroniusza uprawiających homoseksualizm.

⁴⁷ Wybornego konia macedońskiego obiecał efebowi Eumolpus za rozkosz seksualną. Por. Petroniusz, *Satyryki*, Warszawa 1968, s. 102.

⁴⁸ Gabrielle d'Estrée (1573–1599), faworytka Henryka IV. Ich synami byli bracia Césare i Alexandre de Vendôme.

⁴⁹ *Manon Lescaut* (1751), powieść miłosna Antoine François Prévosta (1697–1763), która ukazała się najpierw w 7 tomie (1731) jego *Mémoires et aventures d'un homme de qualité*. W tym wydaniu czytał ją La Mettrie, bo wydanie osobne ukazało się w 1753 roku. Autor kreśli w niej historię romantycznej miłości jako namiętności, która prowadzi bohaterów do zguby. Manon to lekkomyślna kokietka, której imponuje przepych wielkiego świata, co prowadzi ją do moralnego upadku.

⁵⁰ *Dafnis i Chloe*. Powieść pasterska Longosa przełożona na francuski przez Jacques'a Amyota (1513–1599).

⁵¹ Autorką *La princesse de Clèves* (1678) – *Księżna de Clèves*, Warszawa 1928. Przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego – jest Marie

też w *Zbłąkaniach serca i umysłu*⁵², w *Teagenesie i Charyklei*⁵³, w *Świątyni Wenerzy w Knidos*⁵⁴ itd., a nawet bywa tam bosko opiewana. Im bardziej opis jest rozwiązły, tym bardziej tworzy naiwny i wymowny obraz rzeczywistości, którą serce wielbi. Jeśli nie rozkoszujemy się sami, lubimy oglądać nawet w opowieści tych, którzy rozkoszy zażywają. Widok przyjemności bliźniego każe nam przynajmniej czuć, że mamy w sobie zdolność do tego, by zostać również szczęśliwymi i że mając podobne pożądanía wystarczy nam zwrócić się do boga miłości, aby nas obsypywał tymi samymi łaskami i pozwolił nam odczuwać te same uniesienia.

W karierze, którą otworzyło przede mną tylu genialnych pisarzy, łatwo jest więc odróżnić tych, którzy nad innymi górują. Są to niewątpliwie pisarze, którzy unikając wszelkiej idei nacechowanej grubiańską sprośnością, oblaskawili nawet najdziksze serca i ostatecznie pokonali przyzwoitość bez jej urażenia. Jest rzeczą aż nazbyt słuszną, ażeby ręce na wpół nagich nimf włożyły im na głowę wianek z mirtu⁵⁵; znam nawet jednego spośród moich dawnych przyjaciół, któremu przyznałbym zaszczyt takowego tryumfu.

Wracam do ciebie, potężny mistrzu w sztuce rozkoszy⁵⁶, do ciebie, który bawisz tak, aż zapiera mi dech w piersiach oczarowując mą duszę, kiedy zdajesz się mnie szukać tylko po to, by mnie *zabawić*: moja dusza ulata razem z twoją i krąży wokół miłej Zejnidy⁵⁷: z jakąż radością obserwuję, jak miłość rozpala żądze, których z takim trudem mogła

Madeleine de La Fayette (1634–1693). Jest to psychologiczne studium dramatycznego konfliktu między miłością kobiety a poczuciem obowiązku i wierności małżeńskiej.

⁵² Utwory Claude'a Prospera Crébillona.

⁵³ *Teagenes i Charyklea albo Etiopiki* – powieść grecka Heliodora przełożona przez Jacques'a Amyota w XVI wieku.

⁵⁴ Autorem *Le temple de Gnide* (1725), (*Świątynia Wenerzy w Knidos*) jest Montesquieu.

⁵⁵ Mirtem wieńczono w Grecji Afrodytę i zwycięzców, w Rzymie Wenerę.

⁵⁶ Chodzi o Claude'a Prospera Crébillona.

⁵⁷ Zejnis – jedna z bohaterek *Sofy* Crébillona.

ledwie skosztować! Niech was, pastuszkowie, przykład tego niemal dziecka nie przeraża; ta chwilowa dolegliwość, na którą w tej chwili cierpi, jest niezbędna, kiedy miłość wdziera się po raz pierwszy do serca: podzielajcie tylko emocję, która idzie za tą zmianą stanu, by go pożądać; i nie lękajcie się cierpienia, które mu towarzyszy. *Krzyk*, który słyszycie, jest krzykiem zwycięstwa, z którego cały łup przypadnie Zejnidzie, a chwała jej zwycięzcy.

Kontynuuj, drogi Crébillonie, dokończ malowanie obrazów, które oczarowują wszechświat; wszystkie przedmioty, którymi się posługujesz, odmieniane nieustannie z zachwycającą sztuką, tworzą delikatny wieniec z kwiatów umysłu i uczuć serca, bo moje serce dziś oczarowane utraci całe swoje szczęście, jeśli nie będzie do niego wplecione. Ach dlaczego, i jeszcze raz dlaczego, nie wybaczyłeś – cóż mówię – nie przyklasnałeś czułym zbłądzeniom, od których nie mogłeś sam się ochronić? Odtąd jednak możesz być bardziej wdzięczny za to, że rozkosz nie musi ubolewać nad tobą patrząc, jak maczasz jej pędzel w barwach, których nie znosi.

Do jakiego jednak rodzaju rozkoszy bardziej wysublimowanej w końcu doszedłem? W tym miejscu ekloga z fujarką w ręku opiewa z czułą prostotą miłości zwykłych pastuszków. Tyrcys lubi obserwować owieczki, które pasą się razem z owieczkami Sylwaniry: to symbol złączenia ich serc. To dla niego Amor uczynił ją tak śliczną; umarłby z bólu, gdyby nie pozostała mu na zawsze wierna. Gdzie indziej znów mamy elegię towarzyszącą płaczom, które rozlegają się echem po dolinach, i okrzyki nieszczęśliwego kochanka. Ten wszystko stracił, bo stracił ukochaną i z żalem wita światło dnia; wzywa jak najpoważniej śmierci domagając się od całej natury wyjawienia powodu straty, która go dotknęła.

Trzeba by posłuchać go, jak sam wyraża żywość swoich smutków przerywanych westchnieniami. Skromność pomnażała powaby jego kochanki, a zachowała ową wstydlivość pośród największych przyjemności, co czyniło je bardziej pikantnymi. Przed nim nie zaznała jeszcze miłości. On też przypomina sobie tę, która go nią natchnęła po raz

pierwszy; wspomina całą przyjemność pomieszaną z czułym niepokojem, kiedy dostarczała mu nowych wzruszeń. Przez ileż to lat ją kochał nie mając odwagi, aby jej to wyznać! Jak wreszcie drżąc na całym ciele podjął bohaterską decyzję oświadczenia jej swojej miłości. Niestety była aż nazbyt przekonana o tym, że wszystkie te piękne nazwy jak sympatia albo przyjaźń to tylko przykrywka; czuła, że pod tą przykrywką miłość się maskowała, by ją tym łatwiej było można uwieść; i być może nie wiedząc o tym, pomogła samemu bogu miłości, aby dał temu doskonałemu kochankowi tyleż pewności siebie, że ten niebezpieczny wobec niej respekt przyniósł jej samej kuszące natchnienie. Jednak uczynić się godnym łask Sylwii było tak dla Damona czymś więcej niż je uzyskać. Kochać, być kochaną było to dla jej delikatnego serca pierwszą rozkoszą, bez której wszystkie inne nic nie znaczyły. Prawdziwość uczuć była duszą ich czułości, a czułość duszy ich przyjemnością; nie znali innych występków poza tym, aby podobać się sobie i kochać.

Płacz (bo czyż jest ważne, że się płacze, kiedy się jest szczęśliwym?), płacz nieszczęsny pasterzu, zakochane serce znajduje wdzięki, które je rozczulają; kocha swój smutek; najbardziej żywe radości nie mają w sobie słodczy czy czulej melancholii. Dlaczego nie oddać się jej, skoro jest to przyjemność, jakiej smutne serce może kosztować w samotności, której poszukuje? Nadejdzie dzień, kiedy aż nadto pocieszony będziesz żałował, że nie czujesz już braku tego, co straciłeś. Nazbyt szczęśliwy zachowaniem twego smutku i żalu, kiedy się ich pozbędziesz, będziesz żył tak, jakbyś nigdy nie kochał. Skoro uważasz się za nie-pocieszonego i niedającego się pocieszyć, smakuj wszystkich słodczy tego złudzenia szczęścia, staraj się nawet, jeśli możesz, je zapoznać, by stać się lepiej oszukanym. Dlaczegoż musimy wystrzegać się naszych odczuć najbardziej intymnych i najdroższych? Czy jesteśmy zmuszeni do kochania błędu tak bardzo, że lękamy się niemożności dalszego w nim tkwienia? Niestety nasze najśłodsze uczucia są mimowolne jak nasze myśli. Należy się spodziewać

na nic nie licząc, że ci, którzy nam najwięcej schlebiają, przejdą wkrótce na nasze utrzymanie. Im żywsza jest nasza wyobraźnia, im więcej mocnych wrażeń otrzymujemy, tym bardziej jesteśmy niestali; jest aż nadto niemożliwe, aby odczuwać długo i żywo, a w konsekwencji (proszę płeć piękną o wybaczenie, jeśli ogólne nie zyskuje tego, co traci szczegółowe) niestałość jest koniecznym udziałem tych, którzy potrafią bardziej kochać.

Ileż nowych faktów mógłbym w tym miejscu dorzucić! Czyż mam mówić o tej szanownej matronie, która lęka się oddać obiektowi swojej namiętności? Przyznaje ona abstrakcyjnemu pojęciu kochanka więcej niż jemu samemu; dlaczego? Dlatego – powiada – że ze strony idei kochanka nie grozi mi ani niedyskrecja ani niestałość i zakładam, że w niej widzę go takim, jakim być powinien. Czy to możliwe, aby dwa serca stworzone dla siebie mogły być szczęśliwe oddzielnie i czy natura zbyt wyszukana wynalazła środki obycia się bez miłości, która z tego powodu cierpi?

Widzę miłą dziewczeczkę, która drżąc zmierza do łóżka kochanka; tylko nadzieja małżeństwa, o które ze względu na swą wspaniałomyślność nie dba, mogłaby ją pocieszyć; omdlewa w objęciach Melisa, który umiera z miłości w jej ramionach; będąc jednak skrepowana w swych przyjemnościach, miarkuje tak dobrze swe uniesienia, iż jest więcej niż pewne, że pozostaną jej tylko westchnienia. Nie ufa nawet bogu miłości, którego kocha; jakkolwiek jest bogiem, to właśnie dlatego musi być jeszcze potężniejszym kłamcą. Jej dziewictwo nie jest jej tak drogie jak miłość; niewątpliwie jej ciekawość byłaby rozkosznie zaspokojona razem z ciekawością kochanka; poświęcając wszystko dla niego, sądzi, że uczyniła zaledwie ociupinkę, bo nie zrobiła tego jednocześnie z nim; czuje jeszcze, że się przed nim wzbrania mniej niż przed sobą samą; lęka się jednak owoców szalonej miłości; słyszy już tylko głos zjawy, która każe jej zachować własną godność. Aczkolwiek czułość jej serca, które dotąd nie kochało, jest niezmierna, nie jest odporna na groźbę niesławy, tak jak miłość, którą żywi do swego kochanka, nie jest odporna na pogardę. Boże miłości, czy

to możliwe, żeby słaba śmiertelniczka, którą uwiodłeś twymi przyjemnościami, zachowała jeszcze – kochając ciągle – tak wiele powściągliwości, oporów i cnoty?

Kim jest jednak ta dwójka dzieci odmiennej płci, którym pozwala się żyć spokojnie razem w tej samotni? Jak te dzieci stają się szczęśliwe z upływem czasu! Nie, nigdy miłość nie będzie miała tak miłych i tak wiernych poddanych. Bez edukacji, a w konsekwencji bez przesądów, oddane bez wyrzutów sumienia odwzajemnionej sympatii, pozostawione władzy instynktu roztropniejszego od rozumu, idą za czułą skłonnością natury, która nie może być występna, gdyż oprzeć się jej niepodobna i obdarza nas cnotą w sercu niezdolnym do oszustwa. Spójrzcie na tego chłopca, który niepostrzeżenie staje się mężczyzną. Cóż to za nowy ogień rozpała się w jego żyłach? Nie ma już tych samych upodobań; jego inklinacje zmieniają się wraz z brzmieniem głosu. Dlaczego to, co go bawiło, zaczyna go nudzić? Zajęty całkowicie nowym swoim jestestwem, stara się rozszyfrować chaos natury, czuje i pragnie nie wiedząc zbyttnio, co czuje albo czego pragnie; domyśla się tylko mocy powodującej, że pragnie stać się szczęśliwy. Bezładne pragnienia tworzą zasłonę, która ukrywa przed jego oczyma widok oczekującego go szczęścia. Pocieszcie się młodzi pastuszkowie, że płomień miłości rozproszy wkrótce chmury, które opóźniają pogodne dni. Przyjemności, do których wzdychacie, nie będą wam zawsze nieznanne; natura przedstawia wszędzie ich obraz; jest ona wrażliwa na szczęście tych, którzy jej służą. Para zwierząt parzy się w naszej obecności; spójrzcie na ptaki, jak pieszcza się na gałęzi; *wszystko to da wam żywą lekcję miłości*. Ileż myśli rodzi się na ten widok! Dokąd to ciekawość nie zapaści swego wzroku! Miłość pobudza; pragnie pouczać jednych przez drugich; czyni pierś pasterki różną od torsu pasterza; jej pierś oddycha miarowo się podnosząc mimo hamującej roli niewinności; to tak, jak by chciała przyciągać tyle pożądań, ile spojrzeń. Myśli naiwne, pragnienia, niepokoje – wszystko to uzewnętrznia się szczerze nie pozorując żadnych uczuć; są one zbyt nowe, zbyt żywe, aby mogły być zdyscyplinowane.

Czyż jednak nie miałyby być innych różnic? Ależ tak, są i to nawet o wiele bardziej jeszcze istotne. Jest to róża, którą zbyt szczęśliwy Hymen⁵⁸ otrzymuje czasami z rąk miłości – róża purpurowa, której pąk ledwie się rozwija domagając się zerwania; czarująca róża, której każdy listek zdaje się być pokryty i otoczony delikatnym puchem, by lepiej ukryć amorki, które tam się gnieźdzą i hamować delikatnie ich swawole. Zaskoczony pięknem tego kwiatu, z jakąż zachłannością pasterz go kontempluje. Z jakąż przyjemnością go dotyka. Rozterka serca odbija się w jego oczach. Pasterka również jest po raz pierwszy zainteresowana swoją osobą; dostrzegła już swą ładną buzię w wodzie źródlanej; to samo zwierciadło posłuży jej, by kontemplować swe wdzięki bardziej tajemne, których nie dostrzegała.

Odkrywa jednak z kolei całą różnicę, jaka istnieje między nią a pasterzem. Jakże wyraźnie przekazuje mu efekt swego zaskoczenia. W podnieceniu sięga po jego rękę, pieści ją, a chociaż nie zna jeszcze możliwości jej wykorzystania, serce bije jej tak szybko, że prawie sama siebie nie rozpoznaje. W końcu jednak, kiedy natura jej podsuwa sposób użycia owej ręki pasterza, spogląda najpierw nań jak na potwora, bo rzecz wydaje jej się całkiem niemożliwa: nie wie biedna Nicette, co może zdziałać miłość.

Idea występku nie jest jeszcze związana z wszelkimi jej przymiarkami; te są przeznaczone dla młodych serc, które potrzebują kochania w czystości duszy, której nie zatrzuwa nigdy wyrzut sumienia. Szczęśliwe dzieci! Któż nie chciałby być na waszym miejscu? Wkrótce wasze igraszki nie będą takie same, ale z tego powodu nie będą bardziej niewinne; przyjemność nigdy nie mieszkała w sercach nieczystych i zepsutych. Czyż może zaistnieć bardziej godna pozazdrosczenia sytuacja? Nie wiecie, czym możecie być jedno dla drugiego; jakież to słodkie przyzwyczajenie spozierać na siebie bez przerwy, bo głos krwi nie psuje szyków miłości. Dotrze on do was jedynie szybciej, by zacieśnić

⁵⁸ Bóg miłości małżeńskiej. Symbol róży odnosi się do narządu płciowego kobiety.

między wami więzy i uczynić was bardziej szczęśliwymi. Och, gdybyście mogli żyć ciągle zapomniani, w tej spokojnej samotni nie znając tych, którzy dali wam życie. Kontakt z ludźmi byłby fatalny dla waszego szczęścia; zwodnicza sztuka zepsułaby prostą naturę⁵⁹, pod prawami której życie szczęśliwi; wyzbywając się niewiedzy stracilibyście wszystkie wasze przyjemności.

Wielkie nieba, cóż to za przyjemności te rozkosze miłosne! Jakież to uwodzicielskie uroki i coraz bardziej zachwycające. Czyż można nazwać rozkoszą wszystko, co nie jest miłością? Korzystamy z jej dobrodziejstw nawet jeszcze długo po ich uzyskaniu. Szczęśliwi ci, których natura obdarzyła prężnymi organami. Dla nich wszystkie dni zaczynają się pogodnie i rozkosznie; dla nich miłość jest prawdziwą potrzebą bez przerwy odradzającą się, a potrzeba jest matką przyjemności. Bardziej szczęśliwi są jednak ci, których żywa i lubieżna imaginacja utrzymuje ciągle zmysły w *przedsmaku* przyjemności. Popatrzcie im w oczy i osądźcie, jeśli możecie, czy udają się na przyjemność, czy z niej wracają. Kochankowie tak dobrze wyposażeni przez naturę odczuwają nie tylko wielkie uniesienia, ale rozkoszują się jeszcze długo po właściwej rozkoszy, a wówczas resztki przyjemności są im cenne i drogie; spójrzcie, jak o nie dbają, jak je kochają i je przedłużają; ich stan jest im tak miły, że szybują, by tak rzec, nad przyjemnościami tak, jak sama rozkosz by to uczyniła, więc chcieliby nigdy ich nie utracić.

W skrajnej przyjemności, w tych boskich momentach, kiedy dusza zdaje się nas opuszczać, by przejść do przedmiotu uwielbienia, kiedy dwoje kochanków tworzy już tylko jedno serce i jeden umysł ożywiony przez miłość, to w miarę jak rośnie uczucie, przestaje się odczuwać cokolwiek innego, przynajmniej nie rozróżnia się żadnego odczucia, bo jest się zachwyconym, uniesionym, a te uniesienia są jedynymi pochwałami godnymi tylko piękna.

⁵⁹ Konflikt natury i kultury, to wątek senecjański w filozofii La Mettriego. Później pojawi się ten wątek u J.J. Rousseau.

Jednak niezależnie od tego, jak żywe byłyby te przyjemności, które zapełniają całkowicie naszą duszę, pozostaną one zawsze jedynie przyjemnościami; jedyny stan, który po nich następuje, to prawdziwa rozkosz. Dusza wówczas jest mniej upojona i jest dla siebie samej akurat taka, jak potrzeba, by kontemplować całą słodycz swego stanu i cieszyć się swą sytuacją. Im doskonalej usłużyło się miłości, tym bardziej kosztuje się z nagrody jej usług; takie jest szczęście duszy w tych rozkosznych momentach, że niczego nie pragnie poza nadzieją, że będą trwały długo.

Nie zbliżajcie się do mnie śmiertelnicy złośliwi i hałaśliwi, pozwólcie mi kosztować spokojnie długimi łykami względów Cefizy. Czuję się unieczestwiony, mam zaledwie siłę otworzyć oczy przymknięte przez miłość, ale ile owa niemoc kryje w sobie rozkoszy! Widzę jeszcze Cefizę; jest w moich ramionach, a moje ręce lubią błaznić wszędzie, gdzie miłość je prowadzi, zaś w całym jej ciele nie ma ani jednej części, której nie pokrywałbym pocałunkami. Bogowie, ile powabów, ileż też rzeczywistych hołdów warte jest samo złudzenie! Czemu nie mogę widywać cię ciągle, pasterko? Idea ciebie idąc za mną wszędzie zastąpiłaby ciebie samą: idea piękna warta jest samego piękna, a często jest jeszcze bardziej uwodzicielska. Nie opuszczaj mnie nigdy o słodkie wspomnienie przyjemności minionych. Jakąż słodką i łagodną rozkoszą czuję się przesiąknięty! Bogowie potężni, czyż możliwe jest, aby organy cielesne dostarczały tyle szczęścia? Nie, tak wielkie dobra mogą należeć tylko do duszy i uznaję ją za nieśmiertelną ze względu na jej przyjemności.

O, miłości, jak niewiele czuje wartość twej dobroci, jak niewiele szanuje się w ramionach rozkoszy! Tak ci, którzy zdolni są do korzystania z najmniejszej nawet rozrywki, ci, dla których twe przyjemności nie zastępują wszystkich innych, dla których nie jesteś całym wszechświatem; właśnie ci – powiadam – niegodni miana twych wybrańców są też niegodni twych łask; im bardziej ci hołdują, tym bardziej kalają twe ołtarze i profanują twą świątynię. Są to wszeźtecznicy (a nie zwolennicy rozkoszy) podobni tym ofiarom

publicznej rozpusty, które zostały zmuszone do udawania przyjemności, aby ci móc ich dostarczać.

Nie lękaj się jednak Cefizo, bo jeśli te skalane uwodziły mnie swymi wdziękami, to w efekcie osiągnęły tyle, że utwierdziły moje serce w oddaniu tobie, tak jak nie obawiam się, że jakiś libertyn zabierze mi serce twoje. Oboje odczuwamy zbyt żywo: poznaliśmy razem cenę czułości i rozkoszy. Z jakimże uniesieniem przeżywam nawet przelotne zapewnienia, że wzdychałaś po raz pierwszy, aby zdobycie twego serca było rekompensatą za moje; wspominam też owe urocze zmagania między cnotą, poważaniem i miłością. Pamiętam jak po niewdzięcznych poruszeniach następowały powoli łagodniejsze, które przestały cię niepokoić. Widzę twe przymknięte powieki spieszące zasłonić wilgotne oczy, zraszane pierwszymi łzami miłości; zasłona przyjemności zaciągnęła się wkrótce przed nimi; siły opuszczały cię, a z nimi i rozsądek, nie wiedziałś, co się z tobą dzieje; bałaś się... (o, jakże owa prostota pomnażała twe wdzięki i moją miłość!), bałaś się, że zasłabniesz i umrzesz w momencie, kiedy poczujesz błogość i największą z przyjemności. A jakaż rozkosz nastąpiła po tym przyplwywie czułości! Pogodna cisza następuje po najgwałtowniejszych uniesieniach. Bogowie, szanujcie zbłądzenia śmiertelnej duszy, która zapomina się w kochanych ramionach; w tym momencie staje się równa wam, bogowie!

Dlaczego, o, miłości, nie ofiarowałaś wszystkim kobietom daru odczuwania razem ze sztuką podobania się? Czy szczęście kochania, rozkoszowanie się tym, kogo się kocha, nie powinno prowadzić do kosztowania wielkiej przyjemności przez każdego, kto ma moc jej dostarczania? Być może to szczęście jest tak wielkie, zwłaszcza kiedy jest odwzajemniane, że serca zbyt wrażliwe nie mogłyby go udźwignąć, gdyby nie były czasami miarkowane niewrażliwością pasterzy. Jak jednak będąc tak czule kochane, tylko one cieszą się łaskami miłości? Ten bóg miłości nie mógł prawdopodobnie ukarać niewrażliwych inaczej niż niemożliwością dzielenia jej słodyczy.

Precz mi stąd wszystkie, które spuszczenie oczy, gdy padają słowa jak najmniej drażliwe, wykwentne i skromne. Przesadna wstydlivość i skromność, w której celujecie, jest córką kaprysu i przesądów: jednak zmysłowość jest matką przyjemności, a jej przywilej zwalnia ją od podchodzenia do was z dystansem, zwłaszcza, że nie jesteście – jak powiadają – tak surowe, kiedy się rozbierzecie. Precz ode mnie plemię świętoszków, które nosisz w sercu załóżek wszystkich wad i ani jednej cnoty. Tłumić w sobie dary natury to tyleż samo, co nie być godnym życia. Być hipokrytą to wytykać stwórcy, że powołał człowieka do przyjemności i oszukiwać cały świat.

Precz również ode mnie sprośne kurtyzany; więcej wyszło zła z puszki Pandory niż z łona waszych przyjemności; niestety, co też mówię, jakichże przyjemności? Czyż mogą istnieć przyjemności bez serdecznych uczuć? Ładacznicę, im bardziej szafujecie względami, tym bardziej znieważacie miłość, która wam nie przyklaskuje. Nadstawiajcie swego ciała satyrom, bo ci, którzy się nim zadowolają, są tego miana godni; wy z kolei nie macie serca wrażliwego. Strach, rozczarowanie zatruwają przyjemności, których nie podzielacie. Prostytuujecie się daremnie, daremnie chcecie olśnić świat waszymi wdziękami; to nie rozkoszy cielesnych, ale duchowych potrzebujecie. O, Amorze, dlaczego obsypujesz twymi łaskami tych, którzy nie są spragnieni rozkoszy? Czyż przyjemność, która nie prowadzi do rozkoszy, może być przyjemnością? To niebywałe, że ustępujesz brutalności ty, który jesteś bogiem jedynie przez rozkosz. Często miesza się zbyt pospolicie przyjemność z rozkoszą, a rozkosz z rozpustą. Spróbujemy określić istotną granicę, jaka zachodzi między wszelkimi rzeczami. Niech oświecili nas tutaj nawet fizyka; badanie natury nie jest pozbawione przyjemności dla umysłu, któremu nie jest obca rozkosz.

Siedliskiem przyjemności są nasze zmysły. Przyjemność zależy od napięcia i drażnienia nerwów. W przyjemności najwyższej nerwy napięte są do granic, poza którymi pojawia się już tylko ból. Tylko punkt oznacza granicę, która dzieli ból od przyjemności; granica instynktu i rozumu nie

jest bardziej subtelna. To więc nie w zmysłach trzeba szukać przyjemności; najprzyjemniejsze doznania umysłowe są jedynie przyjemnościami mniej zmysłowymi.

Jednak rozkosz chce, aby jej poszukiwać nieco dalej; brakowałoby nam jej często, gdybyśmy jej oczekiwali tylko od zmysłów. Jeśli są dla niej konieczne, to jednak jej nie wystarczają: trzeba, aby wyobraźnia uzupełniała to, czego one nie dają. To ona ustala cenę na wszystko; zagrzewa serce, pomaga w kształtowaniu się pragnień, podsuwa mu środki ich zaspokojenia. Rozważając nad przyjemnościami, których – by tak rzec – robi przegląd, zdaje się posługiwać mikroskopem, który je powiększa i czyni je przesadnymi; tak więc sama rozkosz, ta sztuka cieszenia się życiem jest tylko sztuką oszukiwania się, jak to było w przypadku kobiety, o której mówi Montaigne, że oglądała swego kochanka pod lupą, aby powiększyć przedmiot będący w centrum jej uwagi. Jeśli więc oszukuję się powiększając przyjemność moich wrażeń i mojego szczęścia, to obym mógł zawsze w ten sposób się mylić. Ponieważ jednak rozkosz i wszystkie uczucia czułości, które tchnie w nas miłość, tkwią nie tyle we władzach ciała, ile serca, to przyjemność nie powinna umykać nawet człowiekowi zblazowanemu, ale pod warunkiem, że jego wyobraźnia zblazowana by nie była; daremnie pewne części ciała starają się wyzbyć ruchów lubieżnych, bo jeśli one wracają do głowy, która je nakazała i w niej przebywają, to ów cenny depozyt unosi duszę na ruinach ciała. Autreau napisał w zaawansowanym wieku dzieła czułe i zmysłowe. Nigdy, być może, jego serce nie było bardziej zaangażowane jak w *Magii miłości*⁶⁰, którą napisał w wieku siedemdziesięciu pięciu lat pośród skrajnej nędzy.

Rezygnując z miłości stajemy się tym samym często bardziej godni malowania jej rozkoszy; być może odczuwamy ją wówczas w sposób wyszukany i bardziej filozoficzny. Wszystko jest rozkoszą dla człowieka inteligentnego, wszystko jest uczuciem dla umysłu dobrze ułożonego, pod-

⁶⁰ Jacques Autreau, *La magie de l'amour*, pastorale en un acte et en vers, Paris 1735.

czas gdy głupiec ledwie zaznaje przyjemności. Tymczasem jego nerwy może chwycić konwulsja od wierzchołka głowy do podeszwy stóp, a ponieważ są one uśpione i unieruchomione w samym ich źródle, to nigdy (a to wobec braku wyobraźni), nie zaznają rozkoszy. Tylko umysł do niej prowadzi i to do tego stopnia, iż jestem przekonany, że gdyby wszyscy ludzie mieli dokładnie taką samą wyobraźnię, byłiby jednakowo zmysłowi. Tchnienia animalne ruchliwe i subtelne, które krążycie swobodnie w moich żyłach, obycie płynąc na fali moich pożądań nakazały przyjemności, by zawitała do mego serca!

Jesteś Niemcem, baronie, a twoją manią jest pozorowanie na człowieka lubującego się w rozkoszy; nie, nie będziesz nigdy miał zaszczytu nim zostać. Jeśli rozkosz jest dla duszy tym, czym przyjemności dla ciała, to brak wyobraźni pozwoli ci najwyżej zostać rozpustnikiem. Otóż, czym jest rozpusta? Nadmiarem przyjemności bez jej skosztowania. Wiem, że mógłbyś, rozpustniku, wyprawiać cuda w miłości, mógłbyś zaimponować błyskotliwymi wyczynami; taka jest bowiem władza ciała, że może zawsze dać duszy mimowolnie i w pewnych okolicznościach przyjemność tak gwałtowną, że dusza z trudem wybacza sobie to jej skosztowanie wśród szału i zgryzoty. Możesz zadowolić się jej zażywaniem i sprawianiem jej sobie każdego dnia; jednak nie dysponujesz przy twoim sposobie odczuwania finezją i delikatnością jako środkiem do zaznania rozkoszy, tej przyjemności, która wzrasta dzięki refleksji będąc podobna w jakimś sensie do owych promieni światła, które padają na powierzchnię ciał stałych. Czyż nie wystarczy ci, wnuku Alcydy⁶¹, że masz we krwi wszystkie ognie Kytery i Lampsakos⁶² i że możesz trwonić wiele nie uchodząc za rozrzutnika, podczas gdy tak wielu cnotliwych ludzi musi gospodarować oszczędnie

⁶¹ Alcydą nazywano Alkajosa, syna Perseusza i Andromedy, dziadka Heraklesa. Tu chodzi raczej o Alkajosa (VII-VI w. p.n.e.) z Mytyleny na Lesbos, autora pieśni miłosnych i biesiadnych.

⁶² Kytera była ośrodkiem kultu bogini miłości i płodności Afrodyty. Lampsakos to miejsce urodzenia Priapa, ityfalicznego boga płodności.

siłami wobec słabego zdrowia; czyż nie bywają oni wyniszczeni studiami i przyjemnością, pozbawieni swych pierwszych sił napędowych, skazani na uzupełnianie deficytu dzięki sztuce i pomysłowości? Czemu nie mogę wymyślić czegoś, piękna Cefizo, by zrekompensować sobie ów brak wigoru? Z jakąż zręcznością, z jakąż pomysłowością i z jakąż żywością chciałbym skupić się na mojej przyjemności, aby ci ją z kolei sprawić! Jakaż to miła igraszka ubarwia rozkosz, którą pragnienie podtrzymuje! Przedsmak przyjemności wart li jest rozczarowania, które ciągnie się za jej świtą? Czyż w końcu czułość nie byłaby porównywalna z przyjemnością zmysłów? Co też powiadam! Tak jak jest wiele fizjonomii, które nie będąc piękne, są bardziej pociągające niż samo piękno, tak też moim zdaniem są przyjemności duchowe, które są więcej warte od cielesnych; mam na myśli ową czułość nieskończenie czystą, te subtelne odczucia miłości, te upodobania tak żywe i tak intymne, że sama rozkosz zdaje się je destylować, by tak rzec, kropla po kropli w głębi naszej duszy. W konsekwencji są one rzeczywiście upajające i jak gdyby napełnione doskonałością swego stanu; wystarczają same sobie i niczego nie pragną. Dlaczegoż nie mogę namalować owego rozkosznego stanu, który tak dobrze odczuwam? Albo też dlaczego czuję dobrze to, czego nie mogę wyrazić? Skoro serca przepojone tym boskim sposobem odczuwania są doskonale szczęśliwe, to jakże współczuję tym, których organy mało delikatne nie pozwalają poznać owej metafizyki czułości i naszych uczuć najbardziej wykwintnych! Tak, przysięgam na samą miłość, że widziałem momenty (bogowie, jakież to momenty!), kiedy ma Cefiza zatracająca się w oddaniu najśłodziej sympatii serc, rozkoszom najbardziej zachwycającej sytuacji, gardziła w mych ramionach faworami, którymi – jak sądziła – pogardziłaby w podobnym przypadku sama miłość.

Wszelka dusza, przynajmniej będąca – by tak rzec – bardziej duszą niż ciałem, mówiła: Boże, cóż za egzystencja! Cóż za słodki sposób odczuwania! Nie, jeszcze nie zaznałam miłości... Odrzucając następnie wszelkie inne żywsze

uczucia (niewątpliwie dlatego, że pozbawione łagodności gwałcą ją przez sam nadmiar ich żywości, a to mniej więcej tak jak owe sztuki komiczne, które zacierają w duszy zbyt szybko wrażenie pięknej tragedii) – dodaje: pozwólcie mi smakować w spokoju i bez innej domieszki dobro tak wielkie i doskonałe; przyjemność zepsułaby moje serce.

Spoglądałem na Cefizę z tak wielkim wzruszeniem, jakie mi się od niej udzieliło. Tak wiele miłości spowodowało, że łzy pojawiły się w jej oczach, które z tego powodu stały się jeszcze piękniejsze. Jej serce nie nadążając za tak słodką melancholią miłości, nie mogło pomieścić potoku niewypowiedzianej czułości, która je napełniała. W końcu jednak moje zmysły zaczęły budzić się powoli, a nie chcąc już niczego więcej utracić ze swych praw, otrzymałem w cieniu tego misterium to, czym od dawna nie obdarzyła mnie namiętność zbyt roztropna. Kiedy nasze figle stały się bardziej lubieżne, nie okazując się mniej czułymi, Cefiza tak dalej ciągnęła: nie znasz jeszcze wcale mych uniesień, chciałabym, żeby cała moja dusza przeszła do twojej.

Cztery razy złożyłem już ofiarę miłości. Cefiza cała w ogniu miała wrażenie, że za każdym razem osiąga szczyty swoich przyjemności. Jednak nie wiem, czy miłość była jeszcze skoncentrowana w głębi jej serca, czy też jej temperament zbyt pobudzony nie odpowiedział zapałowi jej pożądań, bo jeden niesforny ruch cofnął przyjemność nawet dalej od miejsca, z którego przyszła i spowodował utratę owocu nieskończonej ilości ruchów bardziej łagodnych; ujrzałem ją tak zrozpaczoną, że w końcu oświadczyła drżąc, iż nie może wytrzymać wewnętrznego napięcia: jej uniesienia narastały stopniami aż do szału; w moich ramionach doświadczała męki Tantała. Był to sposób na uniknięcie wyczerpania wszystkich możliwych środków używanych w celu zaspokojenia pragnień i spowodowania rozkoszy u milej pieszczołki, której przybywało ciągle nowych wdzięków, w miarę jak wzrastało w niej pragnienie rozkoszy. Nawet piąta ofiara mogła z trudem ukoić to podrażnienie zmysłów źle zaspokojonych i przyznam ze wstydem, że drżałem z obawy, by nie potrzebowała szóstej. Wreszcie ruchy spokojniejsze

przywołały rozkosz łagodną; me oczy płonęły; Cefiza otwarła swoje, a widząc moje żywe zainteresowanie sukcesem w sprawianiu jej przyjemności, wyraziła to niezliczoną ilością pocałunków, które od niej po raz pierwszy otrzymałem; ileż potem podwojonych pieszczot nastąpiło! Zachęcałem ją dziarską miną, zapalem do walki przepelniony bóstwem, przez które zostałem opętany, a ona wreszcie stając się jak gdyby znieruchomiła odezwała się głosem słodkim, podczas gdy wzrok jej przypominał kogoś umierającego: ach, chodź szybko najdroższy, pójdź w me ramiona, niech wyzienie ducha w objęciach twoich.

Co za kochanka! Wielkie nieba, osądźcie, czy jej nie wielbię, czy przestałem ją choć na chwilę kochać, czy musi być ona ciągle młoda jak Hebe i piękna jak Wenus Praksytelea⁶³, by dzielić z nimi ołtarze?

Z kolei Cefiza jest zadowolona, bo ma kochanka najbardziej biegłego w sztuce dawania rozkoszy; bez niego cały świat byłby dla niej pustynią, zaś z nim jest panią wszechświata. Amor jest najuboższy z bogów; tylko serce mógł mi ofiarować za całe bogactwo, Cefizie zaś dał jedynie kwiaty, by jej serce opętać. Muszę jednak w tym miejscu wyznać, że to moje serce nie jest takie jak u innych mężczyzn. Przychylne, czułe, zakochane, respektujące zawsze wolę kochanki, niedzielące uczuć na drobne, niemające wcale innych pragnień i ledwie ośmielające się szemrać za narzucone mu niesprawiedliwe rygory. Przez ileż to lat – ja, posiadacz takowego serca – zadowalałem się za przykładem Montaigne’a, cóż mówię zadowalałem się, bo przecież byłem aż nadto szczęśliwy ze wszystkich *pocałunków i uścisków*, którymi mnie obdarowano. Mógłbym uważać moje serce za niegodne ani jej, ani mnie samego, gdybym odkrył w nim jakąś ułomność – to serce w końcu tym doskonalsze i tym bardziej dla niej interesujące, kiedy jest bardziej nieszczęśliwe.

⁶³ Praksyteles, twórca aktu kobiecego; wyrzeźbił *Afrodytę z Knidos*. Natomiast *Wenus z Milo* (obecnie w Luwrze) jest dziełem nieznanego rzeźbiarza.

Jeśli nic nie powinno zniechęcać kochanka do kochanego przedmiotu, jeśli nic nie powinno przerywać nabożeństwa, na którego odprawianie miłość pozwalała, nic też nie powinno powodować uchylania się od wiary, którą przysięgamy swojej kochance. Ślicznotki! Będziecie sądzić waszych kochanków wedle ich wspaniałomyślności, bo to jest waga dla serc. A jeśli zechcą postępować wbrew waszym upodobaniom, zadać gwałt waszej roztropności bez liczenia się z waszymi słusznymi obawami, narazić was na złe konsekwencje niepohamowanej namiętności? Bądźcie pewne, że was oszukają, jeśli poniesie ich żądza i namiętność, a wy nie zapanujecie nad sobą, a to właśnie w was najbardziej lubią. Słowem, złożą ofiarę tylko ich własnej przyjemności.

Oto jaka zachodzi różnica w służbie amanta na rzecz miłości. A jeśli kochanka jest zbyt wymagająca? Wówczas to, czego odmawia nam ciało, jest obficie kompensowane przez zasługę i poszukiwania czynione przez przedsiębiorczą rozkosz. Przede wszystkim

Nie ustaje wcale w poszukiwaniu czasu przeznaczonego na rozkosz.

Jeśli zastanawia się czasami, to tylko by zintensyfikować swą przyjemność. Przyznajmy więc, że nawet najsłabsze cielesne wysiłki najmiłszego amanta obracają się bardziej na chwałę miłości niż ulotna przyjemność tego rodzaju istot, które nie czułyby nic bez siły i prężności swych narządów. Tylko rozkosznik chowa wszelkie złudzenia w cieniu przyjemności zmysłowej; tylko on igra ze swymi myślami, przywołuje je, budzi, pieści się z tymi, które mu przypadają do gustu, puszczając się na fale swej lubieżnej wyobraźni: nie dlatego, aby wiedział, jak wyobraźnia rozszczepia swe kolory, ale dlatego, że przyjemność z tego wynikająca zdaje mu się jedyną przyjemnością.

Idźmy ślad w ślad za człowiekiem oddającym się rozkoszom, rejestrujemy jego słowa, obserwujemy jego zabiegi, jak również jego przyjemności. Odróżnia on rozkosz od przyjemności tak jak zapach kwiatu, z którego ona emanuje, czy też dźwięk instrumentu, który ją budzi. Zobaczcie, jak słucha i w każdej chwili nadstawia ucha, by usłyszeć echo tajem-

nego głosu zmysłów! Dlaczego? Dlatego, że chce słuchem lepiej łowić przyjemność: sądzi, że nic nie odczuwałoby jej, gdyby go specjalnie nie wabiła. Kiedy trzyma w ręku bukiet *Teresy*, to jakże mu się bacznie przygląda! Znajduje w nim więcej miłości niż kwiatów; wdycha jego zapach z najbardziej subtelną i naiwną rozkoszą; tajemniczy ogień rozpala się w jego żyłach. Jakież to słodkie wzruszenie! A jaka jest tego przyczyna? Taka, że *przytulił do serca swą drogą Teresę*; chciałby wtedy oddać ostatnie tchnienie na jej łonie.

Oto jak sztuka uzupełnia naturę i różnicuje ją w nieskończoność. Namiętny człowiek jest wrażliwy na wszystko, niczego nie chce utracić i nie traci niczego. Chcąc być szczęśliwy, musi tylko chcieć nim być. Rozkosz jest przedmiotem wszystkich jego projektów i jego życzeń: nie czyni on żadnego kroku, ani gestu, który do niej nie zmierza. Jeśli korzysta z dobrodziejstw miłości, to tysiące igraszek, tysiące podchodów poprzedza rozkosz ostateczną. Do szczytu łask dochodzi tylko przez niepostrzegalne stopnie. Przede wszystkim chce, aby mu się opierano tyle, ile mu trzeba, by wzmóc jego przyjemności.

Jeśli się przechadza, to w najpiękniejszych miejscach, wśród śpiewu ptaków, pod pogodnym i łagodnym niebem, wdychając powietrze przesycone zapachem kwiatów, w cieniowym gaju niedającym przystępu promieniom słońca, w którym można dostąpić podwójnej rozkoszy cieszenia się chłodem i czytania Chaulieu⁶⁴. A oto inne elementy tej wspaniałej dekoracji: delikatny, gęsty trawnik, po którym się stapa z kochanką w odosobnionym zakątku, do którego wzrok profanów nie może dotrzeć; najpiękniejszy widok, najpiękniejsza alejka, po której sama Diana⁶⁵ przechadza

⁶⁴ Guillaume Amfrie de Chaulieu (1639–1720), poeta epikurejczyk i libertyn akceptujący namiętności. Wokół niego na zamku braci Vendôme zwanym Temple skupiali się piewcy wykwintnej miłości. Zwano go Anakreontem Temple. Był przyjacielem Charles'a Auguste'a de La Fare'a (1644–1712).

⁶⁵ Diana, odpowiednik greckiej Artemidy. Patronka lasów. Kochała pasterza Endymiona. Stąd jej obecność w tym fragmencie utworu La Mettriego.

się ze swoją świtą; blask zorzy i wschodzącego słońca; wspa-
niały kolor purpury igrający z brunatnym kolorem chmur,
które przy zachodzie słońca tworzą przepyszną dekorację;
srebrzyste promienie księżyca, które cieszą podróżników
po zachodzie słońca; gwiazdy zdające się być diamentami,
których blask uwydatnia lazurowe tło, do którego są
jak gdyby przyłączone; te noce piękniejsze od najpiękniej-
szych dni, które zsyłają rosę by napoić ziemię, jak również
maki⁶⁶ pozwalające odpocząć zmęczonym śmiertelnikom
i uspić zazdrosnych mężów, te „zielone noce” piękniejsze
od zieleni drzew w gęstym lesie – noce, które inspirują naj-
słodszymi marzeniami, gdzie dusza zadowolona, skupiona,
pieszcząc sama siebie więzi swawolne myśli w uroczych
opłotkach miłości. Jest to cień niedostępny oczom Argu-
sa⁶⁷, gdzie trzeba przebywać samotnie, aby pragnąć być
z tobą Cefizo, a z tobą po to, by być szczęśliwym. Chcąc
jeszcze coś dodać, trzeba by opisać wszechświat, bo cała
natura jest w sercu, które rozkosz odczuwa.

Skoro wiecie już, czym rozkosz różni się od przyjem-
ności, to powiem jeszcze, jaka różnica zachodzi między tą
drugą a rozpustą.

Rozkosz jest być może tak różna od rozpusty, jak cnota
od zbrodni. Serca zepsute nie mogą być cnotliwe, a cnotli-
wi nie mogą być rozpustnikami lub przestępcami.

Przyjemność jest istotą człowieka i ładu wszechświa-
ta. Tylko rozpusta i wszystko, co szkodzi interesowi spo-
łeczeństwa, jest występkiem i nierzędem; innego występ-
ku nie znam, jak również nie znam innej cnoty poza tym
wszystkim, co jest pożyteczne państwu. Smak przyjemno-
ści został dany istotom żywym jako główny przymiot; lu-
bują się one w przyjemności dla niej samej, nie sięgając
dalej w swoich ideach. Tylko człowiek, ta istota rozumna,
może wznieść się aż do rozkoszy, albowiem jakież może
być wspanialsze przeznaczenie rozumu? Człowiek wyróż-

⁶⁶ Maki – symbol „opiumowego” snu i miłosnej ekstazy.

⁶⁷ Argus – mityczny władca Argolidy o stu oczach, których pięć-
dziesiąt miał zawsze otwarte. Tu chodzi o czy ludzkie.

nia się we wszechświecie swym umysłem; delikatny wybór, oczyszczony smak, wysubtelniając swe wrażenia, podważając je w pewnym sensie przez refleksję, uczyniły z niego najdoskonalszy, to znaczy najszcześniejszy z bytów. Jeśli jest nieszczęśliwy, wówczas trzeba przyjąć, że jest to skutek jego błędu albo nadużycia darów natury.

Dobre samopoczucie zawdzięczamy tylko przyjemności; to ona uplotła łańcuch wiążący ludzi i zwierzęta; przemawia ona do mnie przez moje organy i przywiązuje mnie do życia. Filozofowie, którzy jesteście niegodni tego pięknego miana, na próżno staracie się, abym spoglądał na śmierć jak na dobro; nie, wy nie znacie wcale ceny życia, bo to jest największe ze wszystkich dóbr; bez niego można myśleć o jakimś szczęściu wyimaginowanym. Kto nienawidzi dnia, w którym żyje, i boi się śmierci, jest podwójnie hipochondrykiem.

Człowiek, który kocha rozkosz, kocha też życie, gdyż ma zdrowe ciało i wolny umysł; jako kochanek natury wielbi jej piękno, bo zna je lepiej niż ktokolwiek inny. Jego oczy zamykają się na światło tego świata bez lęku, ale i bez żalu, a skarży się tylko na okrutny los pozbawiający go jedynie widowiska, którym nie może się nasycić. Niestety, każdy uczestnik tego widowiska staje się tam niepotrzebny, bo zastąpią go inni, którzy po nim przyjdą. Człowiek zakochany, na wszystko wrażliwy, nie poddaje się zniechęceniu. Nie rozumie, jak owa trucizna atakuje serca, ani też przez jaki to fatalny nieład ten król bytów ożywionych, który dzięki swojej doskonałości jest w stanie powodować rozkoszowanie się innych, może nudzić się na ziemi. Nic nie potrafi przyprawić o zmaczenie duszy pławiącego się w przyjemnościach wielbiciela zjawisk, które najbardziej uderzają jego zmysły, bo dusza ta pozostaje zawsze zrównoważona, niezależnie, czy Jupiter uzbiera się w gromy, czy też Eol uspokaja morze, a wówczas przedstawia ono naszym oczom coś w rodzaju rozpostartego na nim obrusa, który jest najpiękniejszym wizerunkiem spokoju. Innym razem wiatry rozpętane spiętrzają fale, które w swej furii przedstawiają obraz wojny grożącej pochłonięciem nas

wszystkich. Katullus⁶⁸, który kpi sobie z surowości zimy, nie mógłby się ich obawiać. Upały letnie panują w jego sercu i to miłość rozpala je, kiedy śpi ze swoją kochanką: deszcz, wiatr, grad, próżna wściekłość żywiołów zwiększają jego przyjemności.

Jeśli zima mija, natura przywdziewa szaty wiosenne, a nas zaprasza do włożenia na siebie takich samych strojów. Pozwólmy, aby nasze serca ukoił widok kwiecistego kobierca łąk i radość zielonych pól; przystrójmy naszą wyobraźnię tymi uroczymi kwiatami, które śmieją się nam przed oczyma. Ślicznotki, przystrajajcie nimi swoje piersi; to dla was te kwiaty rozkwitły; budźcie się z naturą, upajajcie się naturą, tak jak łąki upajają się strumykami; każdy byt do was przemawia, czyż mogłybyście pozostać głuche na ten głos? Spójrzcie na te ptaki zaledwie wyklute, ich skrzydła je niosą ku miłości; nawet kwiaty się ze sobą żenią; każda rzecz jest zajęta reprodukcją, jeżeli jednak instynkt rozkoszuje się przy tym bardziej od umysłu, to umysł ma więcej smaku niż instynkt.

Przyjdź do mnie Filido, która masz go pod dostatkiem, przybądź i zjeżdźmy do tej spokojnej doliny, bo wszystko w naturze śpi, tylko my jesteśmy rozbudzeni; przybywaj pod te drzewa, gdzie słyszy się tylko łagodny szum liści; to zakochany Zefir nimi porusza i zobacz, jak się poruszają jedno nad drugimi dając ci znak, aby je naśladować.

Powiedz Filido, czy nie czujesz jakiegoś delikatnego poruszenia, jakiegoś słodkiego smutku, który przewyższa wszystkie inne rozkosze? Tak, wiem, że ten tajemniczy azyl czyni na tobie szczęśliwe wrażenie; błysk twych oczu matowieje, twoja krew płynie szybciej, pierś faluje, ożywa niewinne serce.

W jakim stanie się znajduję! To po nowych wyznaniach twych uczuć! Przybywaj Filis, a wyjawię ci, że to samo czułem od dawna wobec ciebie. Twoja cnota budzi się, lęka się nowej niespodzianki; skromność zdaje się wzmacniać twoje

⁶⁸ Katullus (87–54 r. p.n.e.). La Mettriego interesowały jego drobne poetyckie utwory miłosne, których bohaterką była Lesbia.

niepokoje razem z powabami: twój honor odrzuca miłość, ale serce jej nie odrzuca.

Na próżno się buntujesz, każdy powinien poddać się swemu losowi: aby twój los był szczęśliwy, brakuje ci tylko miłości; nie wyzbywaj się szczęścia, które podwaja się, kiedy jest odwzajemniane; nie unikniesz zasadzek, które sama zastawiasz na cały wszechświat: ten, kto się waha, już podjął decyzję.

O, gdybyś tylko mogła czuć choć cień przyjemności, jakiej kosztują dwa serca, które oddają się sobie wzajemnie, to chciałabyś zapomnieć o tych nudnych chwilach, które twoje leniwe serce przeżyło bez kochania!

Kiedy ślicznotka się poddała tak, że zaczyna żyć tylko dla tego, który dotąd żył tylko dla niej; że jej odmowy stają się tylko konieczną grą; że czułość im towarzysząca zezwala na miłosne igraszki i wymaga jedynie słodkiej gwałtowności; że dwoje pięknych oczu, których zakłopotanie podnosi wdzięki, kiedy proszą dyskretnie o to, czego nie mogą wymówić usta; że miłość doświadczana od kochanka zostaje uwieńczona mirtem⁶⁹ i samą cnotą; że rozum przestaje mieć inny język poza językiem serca; że... brak mi wyrażenia, moja Filis, bo wszystko, co powiedziałem, nie jest nawet nikłym marzeniem o tych przyjemnościach. Miła słabości! Słodka chwilo! Nadaremnie umysł chce was wyrazić, a samo serce nie może was zrozumieć.

Wzdychasz, czujesz zbliżanie się dostojnej przyjemności! Miłości, jaka jesteś godna uwielbienia! Jeśli sam twój obraz może budzić pragnienia, to cóż sama byś mogła sprawić. Korzystaj Filis, korzystaj ze swoich wdzięków; być piękną dla samej siebie znaczyłoby tyle, co istnieć na darmo; znaczyłoby to samo co być udręką dla mężczyzn.

Nie lękaj się ani miłości ani kochania; od chwili, kiedy stajesz się panią mego serca, pozostaniesz nią na zawsze. Cnota łatwo zachowuje podboje dokonane przez piękno.

⁶⁹ Mirt – roślinie tej przypisywano właściwości afrodyzjakalne. Podobne właściwości i podobną symbolikę wiązano z rutą. Tu więczenie mirtem to znak miłosnego spełnienia.

Kocham, tak jak kochałem, zanim nauczyłem się wzdychać i zanim przyswoiłem sobie sztukę przysięgania wierności; mam tylko jedno serce do ofiarowania, ale jest ono czułe tak jak twoje. Połączmy je, a poznamy zarazem przyjemność i ową bardziej uwodzicielską czułość, która prowadzi do bardziej czystej rozkoszy serc.

Tym sposobem wszystko zachwyca, rozplómienia serce wrażliwe i zakochane; każde piękno wprawia je w ekstazę, każda istota nieożywiona przemawia doń i je porusza, każda część stworzenia napełnia je rozkoszą.

Każdy człowiek nosi więc w sobie zarodek własnego szczęścia razem z zarodkiem rozkoszy. Zła dyspozycja czy też niedowład organu przeszkadza nam z niego korzystać; myślę jednak, że aby być tak szczęśliwym, jak to tylko możliwe, by się nim stać, trzeba tylko przyłożyć się do poznania swojego temperamentu, swych gustów, swych namiętności i umieć zrobić z nich dobry użytek; trzeba działać zawsze pod wpływem tego, co się kocha, zaspokajając wszystkie swe pragnienia, to znaczy wszystkie kaprysy wyobraźni; jeśli to nie jest szczęście, to proszę mi powiedzieć, gdzie ono się znajduje? Niech sobie tam gadają co chcą Zenon, Posejdonios i wszyscy ich zwolennicy⁷⁰, którzy nawet dowiedli, że ból jest złem i że mędrzec nie ma prawa wyzwolić się spod jarzma narzuconego wszystkim. Cóż jednak mówię? Ból jest złem największym spośród wszystkich nieszczęść. Większość filozofów uznała, że ból może być powodem do skracania naszych cierpień; jednak kto dysponuje przyjemnością odczuwania, jest – moim zdaniem – godny życia i winien życie kochać. Aczkolwiek powiada się i aczkolwiek śpiewają nasi poeci, że kiedy potrafiło się wykorzystać wszystkie szczęśliwe momenty, zebrać wszystkie kwiaty posiane na glebie naszego życia, to szkoda było się narodzić, żyć i umierać. Śmierć, powiada Lukrecjusz, *nie ob-*

⁷⁰ Posejdonios z Apamei (ok. 135–50 r. p.n.e.), reprezentant stoicyzmu. Autor dzieł *O cnotach*, *O afektach*, *O obowiązkach*.

*chodzi nas wcale*⁷¹; wiem, że śmierć sama w sobie jest niczym, że ból jest wszystkim; jednak śmierć pozbawia nas wszystkich uczuć, które miłuję, a jej idea jest dla mnie straszna. A więc precz ode mnie przygnębiający obrazie, nie mogę cię oglądać stale; nie, nigdy nie zdecyduję się, aby przestać czuć; przestaję nawet w pewnym sensie istnieć, ilekroć pomyślę, że obrócę się w nicość. Umrzujemy więc, skoro tak trzeba, ale dopiero po tym, kiedy sobie już pożyliśmy.

Przyjemność jest więc najpiękniejszym udziałem człowieka. Kto temu się opiera, gwałci pierwotne prawa swego pochodzenia i gwałci zamiary Stwórcy. Ci, którzy nie kochają siebie, to jak mogliby kochać innych? Jednakże błędem byłoby wyobrazić sobie, iż ma się złe obyczaje, gdyż kocha się rozkosz! Czyżby prawdziwą mądrością było unikanie szczęścia i szukanie tego wszystkiego, co nie podoba się wyobraźni i może prowadzić jedynie tylko do życiowych kłopotów i nieprzyjemności? Nie, przyjemność jest tak ściśle związana ze szczęściem, że te dwie rzeczy w różnych wiekach ze sobą mieszano. Mędrzec winien więc szukać przyjemności, bez której nie może być szczęśliwy. Niech występki okrywa się wstydem; przyjemność i miłość nie należą do tego towarzystwa. Przyjrzyjcie się temu barwnemu orszakowi radości, który kroczy w eskorcie zabaw i śmiechów; uczciwość im towarzyszy, bo jest ona symbolem czystości serca. Łotr jest ponury i zamyślony. Nęka go okrutne wyrzuty sumienia; prawo naturalne, które pogwałcił, odpłaca mu pięknym za nadobne. Człowiek uczciwy śmieje się i otwiera swe serce; tak bardzo kocha przyjemność i rozkosz, że daleki od rumienienia się za to, iż przyszedł na świat by ją odczuwać, patrzy na nią jak na najbardziej solidną rekompensatę cnoty i najpiękniejszy udział rozumu. Przyjemność, powiada pewien autor, obchodzi mnie bardzo, bo „jest jedy-

⁷¹ Por. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, III, w. 867–868, Warszawa 1957, s. 112: „Czemuż więc bać się śmierci? Cios żaden nie ugodzi, kogo już nie ma”. Przekład Edwarda Szymańskiego.

nym realnym dobrem, jakie zacny człowiek może mieć na tym świecie”.

O, przyjemności, wszechwładna pani bogów i ludzi, przed którą wszystko się korzy łącznie z rozumem, wiesz, jak bardzo moje serce cię wielbi i znasz wszystkie ofiary, które ci złożyło; nie wiem, czy zasługuję na to, by uczestniczyć w pochwałach, jakimi cię obsypują, ale uznałbym się za niegodnego ciebie, gdybym nie troszczył się o zapewnienie sobie twojej obecności i o zdanie sobie samemu sprawy z twych dobrodziejstw. Tak, niewątpliwie winienem ci zbyt wiele szczęśliwych momentów, by chcieć i móc odczuwać po prostu moje szczęście i twoją potęgę. Wdzięczność byłaby tu zbyt niską daniną; dorzucam więc jeszcze do niej badanie moich najśłodszych uczuć przez racjonalną refleksję. Albowiem jeśli refleksja zatruwa wszędzie przyjemności, to tutaj je ożywia. Taka jest oto prawdziwa rozkosz, jest to duch, a nie instykt przyjemności, jest to sztuka używania jej rozsądnie, rozumnego jej dawkowania i smakowania przez uczucie.

O, przyjemności (ach, czemuż nie posiadam sztuki Lucrecjusza by nieustannie kierować do ciebie inwokacje!) nie pozwól, aby twój pędzel prostytuował się na rzecz innych rozkoszy niż rozkosz syna Cyprydy⁷²; oby ten bóg żywy, porywczy posługiwał się rozumem ludzi jedynie po to, aby pozwolić im o rozumie zapomnieć: niech rozumuje tylko po to, by intensyfikować przyjemności, niech chłodna filozofia zamilknie, by mnie słuchać; niech wszystko wreszcie odczuwa nieład namiętności, byle tylko trawiący mnie ogień był godny, jeśli to możliwe, rozkoszy.

Kim jest ten kochanek, który zastaje swą kochankę śpiącą? Czyż kiedykolwiek sen samej miłości był bardziej respektowany? Kochanek ten chciałby narzucić ciszę całej naturze, by móc lepiej kontemplować to, co wielbi. Jak bardzo jego miłośnicze zachłanne spojrzenia koncentrują się na tej piersi niedbale odkrytej! Jakże chłoną wszystkie jej

⁷² Amor, syn Wenus Cypryjskiej albo Eros, syn Afrodyty o przydomku *Kypris*.

wdzięki! Czegoż nie wymyśli nieszczęśliwy kochanek Issy, *by zapłacić sobie za tzy, które okrutna kazała mu wylać?*⁷³. Czasem pod postacią *Świątyni w Knidos*⁷⁴ filozof bliski *Chaulieu* ofiaruje naszym oczarowanym umysłom obraz miłości jak najbardziej żywy i delikatny. Pełen bóstwa miłości, które zsyła nań natchnienie w miarę jak odczuwa jej powaby, każe nam wielbić jego moc. A jak maluje jeszcze przyjemności Persów⁷⁵, tych szczęśliwych śmiertelników, którzy wieńczą jedynie lubieżność i ofiarują nagrody jedynie tym, którzy wynajdują nowe rozkosze! Z pewnością palma kiedykolwiek ofiarowana⁷⁶ z rzadka bywa bardziej przez kogoś zasłużona niż przez tego zmysłowego filozofa. Dlatego też mędrzec ośmiela się czasami otworzyć szkołę rozkoszy. Któż bowiem inny winien przekazać śmiertelnikom tajemnicę osiągania szczęścia? Uczniowie *Epikura*, przybywajcie wszyscy i oddajcie hołd mistrzowi bardziej was godnemu.

Czasem Amor uwodzi serca przez sztukę Proteusza⁷⁷; czegoż on nie wymyśla dla zaludnienia swego imperium? Figluje na *sofie*⁷⁸, teatrze swych przyjemności równie wygodnym jak dyskretnym; jeśli dyktuje słodkie bileciki i zalotne listy, to Merkury⁷⁹, bóg będący jeszcze większym

⁷³ Aluzja do opery w stylu pastorałki *Issé* André Destouche'a (1672–1749) z librettem Antoine Houdar de La Motte'a (1672–1731). Issa – pasterka z Lesbos, w której zakochali się Apollo i Hermes.

⁷⁴ Aluzja do *Temple de Gnide* (1725) Monteskiusza. Polski przekład Józefa Szymanowskiego: *Świątynia Wenery w Knidos*, Warszawa 1778.

⁷⁵ Aluzja do *Lettres persanes* (1721) Monteskiusza. Przekład polski Kajetana Węgieńskiego, *Listy perskie*, Warszawa 1785. Nowy przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego, *Listy perskie*, Kraków 1918, Warszawa 1979.

⁷⁶ Palma akademicka – chodzi o przyjęcie Monteskiusza do Akademii Francuskiej w 1728 roku.

⁷⁷ Proteusz posiadał moc przemieniania ludzi w widziadła. Odebrał Parysowi Helenę, którą zastąpił jej widmem, a prawdziwą Helenę oddał Menelausowi. La Mettriemu chodzi o idealizację kochanej osoby, obdarzanie jej cechami, których w rzeczywistości nie posiada.

⁷⁸ Aluzja do *Sofy* Crébillona.

⁷⁹ Merkury odgrywał nie tylko funkcję „listonosza”, ale reprezentował męską siłę strażnika na drogach. Jego posagi tam ustawiane miały charakter ityfaliczny. Utożsamiano go wówczas z Priapem albo

zalotnikiem, gotów jest je doręczać; raczej zapomniałby swego kaduceusza niż zapomniałby przekazać je sprytnie ślicznotkom, do których były adresowane. Anakreont, Quinault⁸⁰, Chaulieu, zmysłowy Chaulieu – wszyscy oni piszą wiersze lekkie, czułe, delikatne, wykwintnie niedbałe. Jakże owa niedbałość czyni je przyjemnymi! Są jednak urocze ze względu na tchnienia rozkoszy, które z nich emanują. Orfeusz czytając podobne wiersze myślał, że pisał je Apollo czy też Amor; wykorzystał wtedy wszystkie wdzięki swej sztuki, aby uczynić jej harmonię bardziej zachwycającą.

Miłość pisze nawet *opowiadania japońskie*⁸¹, wkłada w nie tak wiele rozkoszy i delikatności, że przypominają dzieła Petroniusza. Jeśli każe przepowiadać wyroczni, to po to, by pozwolić nam lepiej odczuć siłę swej magii. Rozczula nas jak zapłakana matka albo wzruszona kochanka. Jeśli prześladuje Fedrę⁸², to tylko po to, by zainteresować nas okrutnym losem nieszczęśliwej kobiety i po to, by skłonić nas do jej kochania; jeśli pokazuje nam Zairę⁸³, tę miłą Zairę, to po to, by uznać ją za godną szczęśliwszego losu. Dlaczego jej czysty ogień muszą gasić przesady, których wcześniej nie miała, i że cierpiała, aby informowano królową jej imperium o innych sprawach, niż te, które dotyczą rozkoszy? Czy nie powinna być skazana na nieświadomość, z którą jej szczęście byłoby związane?

Żądacie innych cudów miłości? Owa *Le Maure*⁸⁴, ta kruszyna maszyna mogłaby kiedykolwiek myśleć o tym, co potrafi miłość? Została stworzona do śpiewania, zachwyca

Terminusem. Por. Jacques Antoine Dulaure, *O bóstwach płodności albo o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, Kęty 2009, s. 175, 182, 197, 198.

⁸⁰ Philippe Quinault (1635–1688). Autor wierszy erotycznych w stylu *galant* i *précieux*. Pisał też libretta do oper Jeana Baptiste'a Lulliego.

⁸¹ Aluzja do utworu Crébillona, *Tanzai et Néaderné, conte japonais* (1734).

⁸² Bohaterka tragedii *Fedra* (1677) Jeana Racine'a.

⁸³ Tytułowa bohaterka tragedii Voltaire'a: *Zaïre* (1762) zainspirowanej *Otellem* Szekspira.

⁸⁴ Catherine Nicole Le Maure (1704–1786), paryska śpiewaczka operowa w latach 1740–1744.

nasze dusze dźwiękami swego głosu; czy muzyka – owa czarowna sztuka mogłaby ją nauczyć odczuwania?

Spostrzegam dwie tancerki koło arki Jeftego⁸⁵. U jednej zwinność, siła, precyzja! Czyż byłby to przebrany mężczyzna? Zadziwia mnie do tego stopnia, że ledwie zdażyłem odczuć przyjemność rodzącą się na jej widok. Druga bardziej jeszcze uwodzicielska *czyni rytmiczne kroki odmierzane przez gracje i układane przez amorki*. Czy to Terpsycho-ra czy też rozkosz we własnej osobie? Boska czarodziejko, jakież serce z brązu czy diamentu nie byłoby przejęte lubieżnością twych ruchów? Otwórz, rozchyl tylko ramiona, a będę bardziej tym oczarowany niż sam Amadys⁸⁶.

Attysie, nowy Attysie⁸⁷, tyś sam tylko mógł mnie pocieszyć po utracie tego rodzaju rozkoszy. Cóż za dźwięki, cóż za rozpacz! Cóż za okrzyki: Attys, sam Attys kazał pozbawić się tego, co kochał; jeśli skarży się na swe bóle, to tylko po to, by je uczynić bardziej żywymi. Drogi i miły Jeliotcie⁸⁸, wykorzystaj całą władzę, jaką masz nad wrażliwymi sercami: rozczulaj najbardziej zatwardziałe i nieugięte z nich; nie, nigdy moc Orfeusza⁸⁹ nie dorównała twojej.

⁸⁵ Jefte – bohater tragedii lirycznej z muzyką Michela Montéclaira (1667–1737). Dramat *Jephthé* (1732) osnuty jest wokół sceny biblijnej, w której Jefte składa obietnicę bogom, że jeśli odniesie zwycięstwo nad wrogami, to złoży w ofierze pierwszą osobę, którą zobaczy wracając do domu. Tą osobą okazała się jego córka. Dramat kończy się wszakże pomyślnie dla bohaterów tragedii.

⁸⁶ *Amadis* – opera Jeana Baptiste’a Lulliego (1632–1687). Libretto Philippe’a Quinaulta (1635–1688). Bohater tytułowy Amadys reprezentuje typ kochanka-rycerza odznaczającego się stałością uczuć i respektem wobec kochanej kobiety.

⁸⁷ Attys, frygijski bóg związany z kultem orgiastycznym Kybeli. Tu aluzja do tragedii lirycznej *Attis* (1676) z muzyką Lulliego i słowami Quinaulta. Attys w przystępie ekstatycznego szału pozbawił się męskości i zmarł. Kybele go wskrzesiła. Mit ten dał początek cyklicznym obrzędom związanym z zimowym zamieraniem i wiosennym odradzeniem się przyrody.

⁸⁸ Pierre Jélyotte (1713–1796), tenor Królewskiej Akademii Muzycznej w latach 1733–1755.

⁸⁹ Orfeusz, mityczny syn Ojagrosa i muzy Kalliope symbolizował jedność muzyki i miłości. Po śmierci żony Eurydyki śpiewem swym

Jakich to form nie przybiera ciągle miłość, aby wśliznąć się do naszej duszy? Podsyca intrygi i te wszystkie przygody miłosne, które stanowią treść powiastek i romansów; pozwala wyobraźni autorów dorzucać to, czego brakuje rzeczywistości, by nad nią zatryumfować.

Rzućcie okiem na *Obraz miłości małżeńskiej*⁹⁰ i na wszystkich tych lekarzy, którzy kochali naturę bardziej, niż ją poznali i dlatego próżno szukali przyjemności w swych poważnych dociekaniach. Z jakąż pomysłową zręcznością miłość korzysta nawet z niewiedzy śmiertelników, których poucza! Przede wszystkim lubi oświecać kochanków naiwnych, którzy chcieliby tylko umieć kochać. Wszak wiecie sami, *Dafnis i Chloe*⁹¹, szczęśliwi prostaczkowie i aż nazbyt uwodzicielscy pastuszkowie, że przyjemnością było zostać przez was uwiedzionym.

Gdzież jest Amor? (Pozwolę sobie naśladować uroczego autora). *Jest na wargach Chloe*, bo ukraśli liliami jej lica po to tylko, by dać Dafnisowi przyjemność zamiany ich na róże⁹². Zobaczcie, jak Amor trzepocze skrzydełkami nad jej łonem. Tak jak igra z wietrzykiem płasającym w puklach jego pięknych włosów blond⁹³, tak samo swawoli pod tym

wzruszył bogów, którzy pozwolili mu ją wyprowadzić z Hadesu pod warunkiem, że nie obejrzy się za siebie. Ponieważ warunku nie dotrzymał, bo chciał się upewnić, czy Eurydyka rzeczywiście idzie za nim, ta musiała pozostać w Hadesie na zawsze. W literaturze i sztuce XVII–XVIII wieku Orfeusz jest obecny jako wierny mąż, który kochając Eurydykę po jej śmierci, pozostał niewrażliwy na wdzięki innych kobiet. Ta jego postawa wzmagala ich pożądanie do tego stopnia, że pobudzone seksualnie mieszkanki Tracji – w przystępie ekstazy – rozerwały go na kawałki. Jego głowa i lira popłynęły z wodą na wyspę Lesbos.

⁹⁰ Nicolas Venette (1632–1698), *Tableau de l'amour considéré dans l'état du mariage* (1686), nowe wydanie: *De la génération de l'homme ou Tableau de l'amour conjugal*, Cologne 1716.

⁹¹ Kochankowie z powieści pasterskiej Longosa.

⁹² La Mettrie posługuje się wykwintną symboliką kwiatów. Lilia to niewinność, róża to miłość.

⁹³ Amor przedstawiany jest w mitologii rzymskiej jako chłopczyk blondynek.

zielonym listowiem; życie tego młodego mirtu⁹⁴ jest zbyt krótkie, a niebawem też zwiędnie; korzysta jednak z tych niewielu dni, które zostały mu przydzielone; nie wzbrania się ani przed pieszczotami Flory ani przed słodkim tchnieniem Zefiru⁹⁵. Naśladuj go we wszystkim, pasterko, niech jego życie będzie obrazem twojego zarówno ze względu na trwanie, jak i na przyjemność.

Młoda Chloe, uciekasz mi: na próżno cię wołam, na próżno gonię za tobą – już wszystkie twe wdzięki znikają mi z oczu... Bądźmy jednak spokojni, bo miłość, która uczyniła kobietę kokietką, ukrywa te wdzięki, ale nie do tego stopnia, aby ją unieszczęśliwić przez to, że przestano by je dostrzegać.

Przy tych grach dziecinnych, które Wergiliusz tak dobrze odmalował, któż może zapoznać miłość? Chowa się ona po tysiącznych zakamarkach; chce, żeby ją ścigano nie żądając więcej łaski niż prosta pasterka. Znalazła też ostatnią przystań chcąc ustanowić granice swego królestwa na siedzibie rozkoszy; to tam lubi się zatrzymać i przycupnąć jak *czuła piegża na swoich pisklętach*, a zatrzymuje się tam jedynie po to, by dać się pochwycić. Ta jedyna przyjemność stanowi całą jej ambicję; chcąc się nią rozkoszować zapala wszystkie serca, oświeca wszystkie umysły i stworzyła wszystkie zmysły, by zaspokoić tylko ten jeden.

Wejdzmy w szczegóły. Najpiękniejszy spektakl świata, to piękna kobieta, piękna twarz; czemu służyłaby moja imaginacja bez oczu? Ślepcy od urodzenia nie wyobrażają sobie niczego. Tylko oczy mogą spowodować, że wizerunek piękna przechodzi do mojej duszy, a jego odbicie zostaje głęboko wyryte w moim sercu.

Umysł, wszystkie wdzięki konwersacji, które nie są pozbawione rozkoszy, słodycz głosu, która oznacza dosyć często łagodność charakteru, muzyka, zamiłowanie do śpiewu – wszystkie te powaby byłyby dla mnie stracone, gdybym

⁹⁴ Mirt – ulubiona roślina Wenery.

⁹⁵ Flora – bogini wiosny i kwiatów. Zefir – wiosenny wiatr, zwiastun miłości i płodności w przyrodzie.

nie miał słuchu. Czy bez węchu miałbym przyjemność odczuwania zapachu, który lubię u mej Cefizy? Naturalnie czysta i wykąpana dysponując zdrowiem, bez którego najbłyskotliwsze powaby wędną, ta miła dziewczeczka potrzebuje czasami sztuki, ale zazwyczaj wystarczy jej woda czysta i świeża tak jak ona sama. Bez dotyku, jej skóra gładka i delikatna byłaby dla mnie tym, czym idealna biel byłaby dla ślepeca. Jakaż przyjemność miałyby usta, które lgną do jej ust? Jakaż przyjemność miałyby mój tors ułożony na jej piersiach jędrnych i okrągłych tak od siebie oddzielonych jak doskonały i podniesiony łuk jej subtelnych brwi? Wargi moje na próżno oddawałyby się tysiącom pieścizot, które zmieniają godziny w momenty; wiele innych igraszek dziecinnych, które podobają się miłości, nie uwiodłoby ani mojego rozumu, ani mego serca. Czymże stałyby się te pełne zapału pocałunki miłośnie oddawane, owe słodkie preludium zbliżeń jeszcze bardziej słodkich? Nie byłyby one ani otrzymywane, ani oddawane, a jeszcze mniej poszukiwane. Cóż zaś powiem o tej wrażliwej na dotyk części ciała kobiecego, tak boskiej dla uczucia, która zdaje się być umieszczona specjalnie tak, jak gdyby miała patronować wejściu boga do świątyni? Próżno łechtalyby ją delikatnie ręce Gracji czy też najbardziej ruchliwy organ śmiertelników. Podobnie byłoby z ową brodawką lub maleńkim delikatnym znamieniem; z tym różowym lub rumianym pączkiem jabłka miłości, który odpowiadając innemu delikatnemu nerwowi, nie doświadczałyby tej samej sympatii, gdyby nie był wrażliwy na dotyk. Ta harmonijna zgoda dwóch przyjemności, przez którą przemyślna rozkosz tworzy ich współbrzmienie u tej samej osoby, byłaby unicestwiona ze wszystkimi wdziękami. Bez smaku, tej innej odmiany dotyku bardziej osłoniętego, bardziej intymnego, bez tej samej sympatii nerwów podniebienia łagodnie łaskotanego przez nasze języki, te szukałyby bezskutecznie rozkoszy i muskałyby bez lubieżności wszystkie inne części pozbawione naskórka. Wreszcie dusze nasze, które palą się do odmiany ciała, by mieć przyjemność przeniknięcia do nowego wielbionego przedmiotu – owóż te dusze niewrażliwe,

zastygłe w swej pierwotnej siedzibie, nie miałyby tej samej swobody błędzenia w ustach świeżych i ozdobionych najpiękniejszą emalią zębów. Na próżno miłość wynalazłaby tę sztukę (o której była mowa) filtrowania duszy w pewnym sensie, oraz ten rodzaj rozkosznej transfuzji, tak słabo wyrażonej w systemie Platona. Co stałoby się wówczas z tyłoma nieprzewidzianymi zasobami i wszystkimi cudami zrozpaczonej miłości? Koniec z lubieżnymi pocałunkami, koniec z nadzieją na szczęście; najskuteczniej osiągnana ze wszystkich rozkoszy byłaby stracona, a w końcu nasza część duszy nieznajdująca innej, do której mogłaby się przyłączyć, nie pozwoliłaby nam smakować losu bogów.

Tak więc pięć zmysłów zdaje się pracować dla szóstego, zbyt mało sławionego, którym natura zdawała się zajęta wyłącznie, kiedy nas stworzyła. Ten zmysł przywrócony za naszych dni do naturalnej godności odciska naprawdę na duszy wrażenia całkiem szczególne, nieskończenie głębokie, bardziej żywe, bardziej doskonałe od wszystkich tych, które pochodzą od innych organów. Osądźcie sami despotyzm, który on sprawuje; zakazuje używania słowa, wzroku, a nawet myśli, którą zamienia w uczucie: unicestwia duszę razem z jej wszystkimi zmysłami, których jest zasadą albo celem; zawiesza wszystkie funkcje naszego organizmu i dzierży, by tak rzec, stery całego człowieka płynąc na fali tych uciech dominujących i szacownych, tej głębokiej ciszy natury, której żaden śmiertelnik nie powinien nigdy zmącić nie będąc rażony piorunem. Jakaż to jednak dziwna sprzeczność spowodowała nazwanie najcudowniejszego z naszych organów *szlachetnym* i *wstydlivym*, organu, któremu zawdzięczamy nasze istnienie i nasze szczęście, tego wreszcie zmysłu mającego taką moc nieśmiertelną, że rozum, to próżne i dumne bóstwo, poddane jego władzy na równi ze zmysłami, staje się w końcu tak jak inne zmysły szczęśliwym niewolnikiem jego przyjemności.

Widzicie więc, że zmysły są tylko organami naszych namiętności i naszych pragnień, które im służą, je utrzymują, pobudzają, aby z kolei nam służyły Cóż mówię! Same namiętności, te żywioły tak konieczne dla człowieka jak

powietrze, które on wdycha, są najwierniejszymi sługami rozkoszy. Im bardziej nas popychają do zbytków, tym bardziej otwierają drogę do szczęścia. Spójrzcie na tego lubieżnika, jak popija wino, jak potrafi wybrać swe dania i swych współbiesiadników! Nad wszystko przedkłada owe uroczesam na sam, kiedy na łokciach oparty, z kolanami wciśniętymi między uda kochanki, pije więcej rozkoszy niż wina. Nalewaj Irydo⁹⁶, nalewaj tego wina, bo chociaż jest doskonałe, to jeszcze predestylowane tej nocy przez miłość, oddane ci będzie w postaci likworu jeszcze bardziej smakowitego. Jednak Dafnis jest już zmęczony ofiarami, które ten płyn złożył twoim wdziękom; pozwól by sen odnowił jego siły, inaczej ten likwor mógłby wytrysnąć niezbyt mocnym strumieniem. Wenus, potężna Wenus, czekaj, aż pojawi się twa gwiazda; najśłodsze przyjemności rodzą się w łonie spoczynku. Morfeusz rozsiewa swe maki po ziemi jedynie po to, by przysposobić ludzi do kultu miłości. Żle pojmujesz swój interes pasterko! Nie budź zbyt wczesnie kochanka! Żaden inny śmiertelnik nie będzie bardziej godny ciebie! Jest lubieżny; oszczędzając go będziesz rozsądnie gospodarować przyjemnościami.

Potrzeba kochania zajmuje w życiu człowieka ważne miejsce po zaspokojeniu głodu, pragnienia i snu; ta potrzeba jest czasami tak pilną, że popycha nawet najbardziej roztropnych ludzi do nader haniebnych ekscesów. Zadaniem rozkosznego filozofa ciągle kierującego się przyjemnością jest zapobieganie w jakikolwiek sposób tej sytuacji. Wszystkie namiętności przyćmiewa pasja miłości, która panuje nad nimi jak królowa. Dla niej żaden sukcesu wysadza z siodła najdroższego mu wcześniej konkurenta, skąpiec otwiera swe skarby i staje się rozrzutny: przez nią brzydota odbiera honory należne pięknu; przez nią prawa przyjaźni bywają unicestwiane; libertyn i rozpustnik znajduje przyjemność właśnie w tym, że nim jest; wreszcie miłość jest przyczyną wszelkiego ładu i nieładu, który panuje

⁹⁶ Iris – bogini tęczy i deszczu, tu kojarzy się ze strugami wina jako swoistego afrodyzjaku.

we wszechświecie. Kupiec sądzi, że kieruje się tylko interesem, a żołnierz przysięga, że ożywia go jedynie sława. Co za iluzja! Wszystko, co pierwszy z trudem zdobył, poświęci dla jednej nocy spędzonej z piękną Dydoną⁹⁷; sądzi, że więcej zyskał, niż stracił obsypując kochankę swymi podarkami; wszelkie inne podboje niewarte są zdobycia serca takiego, jak serce Melity⁹⁸, której wszystkie kształty cudownie ułożone ledwie mogą mu wystarczyć dla rozładowania uczuć i uniesień prawdziwej namiętności. Najwięksi królowie świata lubią zrywać liście laurowe, by z nich pleść wieniec dla miłości.

Cóż jednak widzę? Strapienie maluje się na twarzy najczulszego z amantów. To młody rycerz, którego honor i obowiązek zmuszają, by stanąć w awangardzie swojego księcia podczas wojennej wyprawy. Wyjeżdża jutro, dłuższa zwłoka jest niemożliwa; ma przed sobą tylko jedną noc, by spędzić ją z ukochaną; wydaje już miłosne westchnienia. Jakież to mają być pożegnania! I jak je odmaluję? Jeśli radość jest wspólna, to smutek również; łzy rozpaczy mieszają się ze łzami przyjemności. Ileż westchnień w niepewności, ileż żalów i szlochów! Ale też ile rozkoszy i uniesień! Nigdy miłość tyle nie płakała, a jednocześnie nie była tak szczęśliwa. Jakież podwojenie żywości w pieśczętach tych smutnych kochanków! Słodocze, których kosztują w tym momencie, jakich nie dane im będzie przeżywać dnia następnego, niepokój, którego zaznają podczas okrutnej nieobecności, wyraża się w przyjemności i miesza się z nią, bo przyjemność jest jego jedynym tłumaczem. Skoro jednak służy ona wyrażaniu dwóch różnych namiętności, będzie tej nocy podwojona. Podwojona! Cóż mówię? Będzie wielokrotniona w nieskończoność. Ci szczęśliwi kochankowie upajają się miłością tak, jak gdyby mieli jej zażyć na całe życie. Pierwsze uniesienia są tylko ogniem, następne je po-

⁹⁷ Aluzja do mitycznej Dydony jako pięknej kobiety, o której względu ubiegało się wielu konkurentów, a m.in. Pigmalion. Wergiliusz powiązał jej losy z Eneaszem.

⁹⁸ Melita – jedna z nimf morskich Nereid.

tegują; zapominają się oboje, błędzą, ich ciała lubieżnie rozciągnięte jedno na drugim obejmują się w tysiącach wyszukanych pozycji, płaczą się ze sobą; łączą się, a ich dusze ściślej zespolone płoną kolejno i jednocześnie razem; przyjemność będzie ich szukać aż w najbardziej tajemnych zakątkach, a nie zadowolając się otwartymi drogami uczyni sobie przejścia przez pory ciała, tak jak gdyby w celu przenikania się z większą obfitością; podobna jest do tych źródeł, które ściśnięte w podziemnym przejściu, gdzie wiją się serpenty, a mieszczać się z trudem w wąskim otworze tracą impet lub przebijają się na zewnątrz w tysiącnych miejscach; oto jaki jest poryw przyjemności.

A jakie są wówczas rozmowy kochanków! Jeśli mówią o swej rozkoszy obecnej, jeśli rozmawiają o przyszłych zmarzwieniach, to ciągle jeszcze przyjemność przebija się przez te różne uczucia. Owo *nie zobaczę cię więcej* wypowiedane z miłością i płomieniem pobudza nowe uniesienia; ponawiane są pocałunki, uściski, a kochankowie pograżają się w najśłodszym upojeniu, zatapiają się w sobie, chcieliby utopić się w morzu rozkoszy. Rozogniona kochanka zmusza ukochanego do skoncentrowania się na przyjemności. Z jakimże zapalem i z jaką odwagą dzielą między siebie miłosny wysiłek! Nic nie jest w nich wolne od tego słodkiego ćwiczenia, wszystko do siebie lgnie, wszystko ma swój wkład do wspólnego dzieła; usta oddają sobie wzajemnie setki pocałunków najbardziej miłośnie wyszukanych; oko pożera, ręka błędzi, nic nie rozprasza szczęścia, wszystko oddaje mu się zachłannie; całe ciało obojga oddaje się iście katorżniczej pracy; słodka melancholia dorzuca do przyjemności coś nieokreślonego i szczególnego, co ją jeszcze bardziej wzmaga i stawia tych dwoje szczęśliwych kochanków w sytuacji rzadkiej, którą dobrze wyczuwam, ale trudno jest ją zdefiniować. O, miłości, to o tych kochankach powinnaś powiedzieć:

Prędko, prędko niech ją namalują, Do mojego przybytku w Pafos⁹⁹.

⁹⁹ Pafos – miasto na Cyprze, ośrodek kultu Afrodyty.

Teraz jednak poczekają: widzę ich, jak leniwie się rozluźniają i oddają się ukojeniu po słodkiej fatydze i zasypiają; natura jednak domagając się swych praw do ciała ćwiczy jednocześnie ich wyobraźnię, to ona, a nie umysł, ciągle czuwa; sny są – by tak rzec – na jej żołdzie; to dzięki nim daje kochankom odczuć przyjemność, kiedy zasypiają. Czyż sny, ci wierni reporterzy idei ze stanu czuwania, ci doskonali komedianci, którzy nam odgrywają bez przerwy nasze namiętności w nas samych, mogłyby zapomnieć swoją rolę, kiedy teatr jest przygotowany, kurtyna podniesiona, a piękne dekoracje zapraszają nas na widowisko? Złoczyńcy w kajdanach mają sny okrutne, światowiec zajęty jest tylko balami i widowiskami, oszust jest podstępny, tak jak tchórz jest tchórzliwy, nawet kiedy śpi; niewinność nie śniła nigdy o rzeczach występnych. Spójrzcie na delikatne dziecko w kołysce. Jego twarz jest gładka jak lustro, jego rysy są uśmiechnięte, jego drobne powieki są spokojne, jego buzia zdaje się oczekiwać pocałunków, które jego niania gotowa jest na niej złożyć; dlaczego lubieżnik nie miałby się cieszyć podobnymi dobrami? Nie oddał się snowi; to sen chwycił go w ramiona rozkoszy. Morfeusz po upojeniu go swymi makówkami pozwoli mu przeżyć sytuację czarującą, z którą po przebudzeniu rozstanie się z żalem. Ślicznotki, które patrzycie, jak kochankowie zasypiają na waszym łonie, jeśli interesuje was kontemplowanie uniesień zmorzonych miłośników, czuwajcie – jeśli potrafcie – w tym czasie; to samo serce (bądźcie tego pewne), ta sama dusza przekaże wam te same ognie, ognie tym gorętsze, im mniej będzie roztargniona z waszego powodu. Będzie on wzdychał pełnią swojej miłości, będzie do was przemawiał, a wy będziecie mogły mu odpowiadać, ale czyńcie to bardzo delikatnie; strzeżcie się przede wszystkim tego, aby go nie dotknąć, bo obudzicie go przy najmniejszym wysiłku z waszej strony, pozwólcie mu dojsć do siebie dzięki własnym usiłowaniom; wyobraźcie sobie wszystkie przyjemności, jakich doznaje jego dusza, a skoro imaginacja lepiej potrafi malować przy zamkniętych oczach niż otwartych, to wyobraźcie sobie, jak zostałyście bosko w niej przedstawione. Cieszcie

się wszelką rozkoszą w głębokim spokoju i w całkowitym zapomnieniu samych siebie; tak, zapomnijcie ślicznotki o sobie samych, zajmijcie się zaś szczęściem kochanka: słuchajcie jego westchnień, a wasze przyjemności zrodzą się z rozważań o ich rozkoszach. Niech jednak w końcu korzysta ze spoczynku, którego potrzebuje; same udajcie się również na spoczynek delikatnie odsuwając się od niego, aby się nie obudził; nie zapalajcie światła, wasz kochanek powie wam, kiedy pojawi się jutrzeńka – wcześniej jednak niech się syci waszym widokiem w ramionach snu; jego chciwe oko napawa się wdziękami, które wielbi jego serce; wszystkie te wdzięki otrzymają razem i każdy z osobna należne mu hołdy. Jak łagodnie podnosi zasłonę, która te wdzięki ukrywa przed jego wzrokiem! Ileż coraz to nowych śliczności spostrzega! Wydaje się, że je odsłania po raz pierwszy. Jego ciekawe spojrzenia nie będą mogły nigdy wystarczająco zostać zaspokojone; trzeba jednak w końcu, aby pragnienie oglądania ustąpiło miejsca pragnieniu odczuwania; z jakąż zręcznością jego palce muskają powierzchnię jędrnej i gładkiej skóry! Jagnię nie skacze tak leciutko po delikatnej trawie łąki. Potem przytyka całą dłoń do gładkiej powierzchni ciała, przesuwając ją z jednego miejsca na drugie; można by rzec, że chce sprawdzić tafle lustra. Jego pożądanie wzrasta jednak w efekcie takowych ćwiczeń, bo ogień rozbudza w nim ciągle nowe pomysły; wkrótce cię obudzi czyniąc to z wolna; czyż sądzisz, że będzie cię obsypywał wszystkimi tymi komplementami, którymi tkliwość lubi was obdarzać? Nie, jest aż nadto lubieżny, by zadawał sobie taki gwałt; jego usta posłużą mu w innych celach, obdarzą setką czułych całusów ją, przedmiot swojej namiętności; nie będą one zbyt gorące, aby nie pobudzić jej jeszcze bardziej. Oto się zbliża, a lżejszy od Zefira, trzyma się rozkosznie zawieszony ponad milionem powabów, które działają nań z całą siłą ich magnesu; chciałby rozkoszować się uśpioną kochanką; przygotowuje się już do tego z całą przezornością i przemyślnością imaginacji; daremnie jednak, bo serce Filidy uprzedzone jest o zbliżaniu się szczęścia, a słodkie uczucie rozlewa

się w jej żyłach; pory ciała wrażliwe na najsłabsze nawet łechtania otwierają się na tchnienie Zefira. Nadszedł czas, pasterko, bo uniesienia twego kochanka doszły do szczytu. Przestał już nad sobą panować; otwórz więc oczy i akceptuj z przyjemnością znaki przebudzenia. „To ja – powie – twój drogi Hylas¹⁰⁰, który kocha cię bardziej niż kiedykolwiek w swoim życiu...” i spróbuje osunąć się miękko w twoje ramiona, które resztką snu pozwala mu do ciebie wyciągać i otworzyć na głos przyjemności; on je splecie z twoimi ramionami i stopi się na nowo z tobą. Tak więc ledwie przywrócona do przytomności, poczujesz rozkosz połowicznego przebudzenia i zrozumiesz, że człowiek został stworzony, by być szczęśliwym w różnych stanach życia.

To wystarczy, kapłanie lubieżności, przysięgnij więc swojej kochance, że będziesz jej wierny (miłość nie traci nic na przysięgach, które każe składać). Wstań. Właśnie teraz trzeba wyrwać się przyjemności, gdyż zaczną towarzyszyć jej żale. Nie czekaj więc na skargi i płacze ślicznotki, bo dochodzi do momentu, który gotów cię zgubić; wyrwij się jeszcze raz i nie wzbudжай pragnień, których natura i miłość nie mogą już spełnić; przyjemności wymuszone przez sztuczne środki nie są już przyjemnościami; pomyśl, że zobaczysz znów swą kochankę albo że miłość, której imperium kończy się na wszechświecie, jest podatna na nowe potrzeby i rozogni twe uczucia do innych pasterek, które będą, być może, jeszcze miłsze. W miłości, jak przy stole, trzeba lepiej powstrzymać się od przesytu. Naśladuj zmysłowego współbiedniaka, który oszczędza się w taki sposób, że kosztuje wszystkich dań, ale konsumuje mało; kontroluje się w ten sposób, że woli pragnąć jakiejś rzeczy, której jeszcze nie podano, niż nie móc korzystać z tego, co już znalazło się na stole, podczas gdy pękaty żarłok jedząc bez wytchnienia od pierwszego podania do stołu, nie ma więcej pragnień, a przynajmniej tych, które byłyby w stanie

¹⁰⁰ La Mettrie zapożycza to imię z mitologii. Hylas był pięknym młodzieńcem, którego porwały nimfy.

jeszcze zrealizować, podobnie jak to było w przypadku *Łabędzia La Fontaine'a*¹⁰¹.

Zechciejmy raczej pozbawić się na jakiś czas rozkoszy, niż mielibyśmy zrezygnować z nich być może na zawsze w efekcie przesytu. Kochankowie, którzy gotowi jesteście do porzucenia waszych ślicznotek, pamiętajcie, żeby wasze pożegnania były czułe, namiętne, pełne tych nowych wdzięków, jakie smutek do nich dorzuca: chciałbym, ażebyście przekroczyli nieco miarę ustaloną wam przez naturę, ale nigdy nie przesadzajcie: to do czułości należy pomaganie temperamentowi w jego skrajnych wysiłkach. Jak szczęśliwie byłoby znaleźć niespodzianą pomoc właśnie w samym momencie, kiedy całujemy się po raz ostatni, a wspólne płacze dwojga kochanków biorąc różny obrót zdają się być gwarantami ich bólu i ich wierności, a jednocześnie znakiem i końcem ich przyjemności.

Widzicie, jak wiele różnych środków zechciał użyć twórca natury, by skłonić ludzi, aby prędzej czy wolniej doszli do celu, dla którego zostali stworzeni, a celem tym jest rosnąć i rozmnażać się¹⁰². Jest to prawo, które nie tyle zostało dane człowiekowi, ile zrodziło się razem z nim, a jest to prawo dlań inherentne tak dawne jak świat, jest to skłonność tak naturalna dla naszych serc, że wszystkie nasze czyny zmierzają wyłącznie do aktu kochania i zdają się być dlań tylko rodzajem niezbędnej rozrywki.

Widzicie więc, że głód, pragnienie, sen, wyobraźnia, wszystkie apetyty, namiętności, zmysły, tak wewnętrzne jak i zewnętrzne, słowem wszystkie ruchy naszej maszyny

¹⁰¹ Chodzi o bajkę *Łabędź i kucharz*. Zob. Jean de La Fontaine (1621–1695), *Bajki*, Wrocław 1953, s. 100–101.

¹⁰² La Mettrie wykorzystuje biblijną Księgę Rodzaju 1, 28: „Rozradzajcie się i rozmnażajcie się i napełniajcie ziemię”, by przekonać czytelników, że jego hedonistyczna etyka nie jest sprzeczna nawet z chrześcijańskim prokreacjonizmem. Stąd wzmianka o „twórcy natury”, a nie o sile twórczej natury, do której zwykle się odwołuje jako epikurejczyk. W etyce libertyńskiej rozkosz seksualna stanowi jednak wartość samą dla siebie, zostaje oddzielona od prokreacji i ponad nią wyniesiona w hierarchii wartości.

prowadzą do miłości, a miłość do rozkoszy istot tak zorganizowanych, aby były szczęśliwe, istot niemających ani jednego punktu w swym ciele, który nie byłby wrażliwy na przyjemność, a to po to, by je zbudzić z ich letargicznej obojętności i wskazywać im wszędzie drogę do szczęścia. O, naturo! O, miłości! O, szczyście waszej dobroci! Jakież serca nie byłyby wami przepelnione. Jacyż pasterze pewni osiągnięcia celu tak pożądanego byłiby zmuszeni do pozbawienia się wrażeń, których odzyskać po raz drugi nie byłiby w stanie. Godnymi faworów miłości jesteśmy przez sztukę dobrego szafowania przyjemnościami. Szczęśliwe wreszcie są pasterki, dla których miłość uformowała kochanków będących równie dobrymi ekonomami jej dobrodziejstw, jak czułymi i wdzięcznymi! Niewątpliwie sama miłość czyni sobie przyjemność oświecania ich pochodnią rozkoszy.

Takie są hołdy, które uznałem za stosowne oddać rozkoszy. Obawa przed popadnięciem w niełaskę wśród wielkiej liczby czytelników nie powstrzymała mnie w tym wszystkim, co powiedziałem. Jeśli fortuna zależy od ludzi, i to niestety od samych tych, którzy mają najwięcej przesądów, to szczęście od nich nie zależy; ma ono swe źródło w wolności umysłu.

Próżno intryga, którą najmniejszy drobiazg literacki rozpala, która nie ma innej przyjemności poza okrutną pasją szkodzenia i sądzi, że spodoba się Bogu pokoju wypowiadając wojnę uczciwym ludziom, których fanatyzm nazwał tyranami; próżno ta intryga, która widzi wszędzie tylko zdeprawowane obyczaje, chciałaby wytoczyć proces tej miłej wolności pod wstrętnym imieniem libertynizmu i rozpusty, do których czuję odrazę; próżno starałaby się ona zrzucić na zepsucie serca to, co jest grą wyobraźni i przypisać mi upodobania, których nigdy nie miałem, a to pod fałszywym pretekstem, że to ulubionej słabostce Petroniusza bardziej niż samemu Petroniuszowi oddałem pochwały. Nie lękajmy się wcale podłych i aż nazbyt potężnych oszczerców; ci, którzy mają prawy umysł i dobre serce, uzbroją się przeciw nim i wezmą mnie w obronę. Będąc zwolennikami prawdziwej cnoty jak przysięgłymi wrogami przesądu znajdującymi

się na sprawach smaku, pełni uczuć dla ludzkości zobaczą oni łatwo, że chodzi o tryumf owej czulej miłości, dla której usprawiedliwienia wystarczy natura, i o pogrzebanie potwora, który by świat wyludnił. Tak, powtarzam, najczulsza, najwierniejsza miłość i tylko miłość użyczyła mi pędzla. Jeśli żywe przeżycie najszcześniejszych momentów mojego życia mi ją żywo przypomniało; jeśli maczałem pióro w ogniu imaginacji skorej do zapachu, to powiedzcie wy wszyscy, którzy odczuliście rozkosz – powiedzcie wreszcie wy, jako jedyni, którzy możecie mnie ocenić; powiedzcie, czy bez podniesienia uczucia na szczyt wierszy nie powinienem był, chcąc wam się spodobać i lepiej ją słać, zebrać wszystkich sił mojego słabego geniuszu, by wznieść się bez rymu jak również bez ścisłego porządku do wzniosłości poezji?

*Robótka Penelopy
albo
Machiavelli w medycynie
Wybrane fragmenty filozoficzne*

1. Polityka w stosunku do religii (rozdz. III z: *Polityka lekarzy [L'ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine, Berlin 1748, t. 1, s. 98–127]*), s. 524–541.

2. O tym, że lekarze są bardziej lub mniej religijni, niż sądzimy (rozdz. VI z: *Antymachiawellizm w medycynie [Ouvrage de Pénélope, ou Machiavel en médecine, Berlin 1748, t. I, s. 242–272]*), s. 541–557.

3. Niebezpieczeństwo systemów (rozdział IX z: *Ouvrage de Pénélope, ou Machiavel en médecine, Berlin 1748, t. I, s. 291–320*), s. 557–567.

4. Konieczność galanterii (rozdział VII z: *O umiejętnościach niezbędnych lekarzowi [Supplément à l'Ouvrage de Pénélope, Berlin 1751, t. 3, s. 93–114]*), s. 567–579.

5. Semiotyka miłości (rozdział VIII z: *O umiejętnościach niezbędnych lekarzowi [Supplément à l'Ouvrage de Pénélope, Berlin 1751, t. 3, s. 114–129]*), s. 579–588.

6. Błyskotliwy przykład stylu lekarzy (rozdział IX z: *O umiejętnościach niezbędnych lekarzowi [Supplément à l'Ouvrage de Pénélope, Berlin 1751, t. 3, s. 129–154]*), s. 588–600.

7. Spermatologia (rozdział XV z: *O umiejętnościach niezbędnych lekarzowi [Supplément à l'Ouvrage de Pénélope, Berlin 1751, t. 3, s. 201–212]*), s. 600–606.

Polityka w stosunku do religii

Jeżeli anatom, fizyk, chemik i inni są jedynymi po-wiernikami najrzadszych cudów świata, to jak niewielu lekarzom owe zwierzenia stały się dostępne! Jak dla niewielu spośród nich filozofia, a nawet filozofia ludzkiego ciała, nie jest całkowicie obca! Astruc¹, Molin² i filozofia! Dlatego nie są oni narażeni na podejrzenie o bezbożność i na wredny tytuł ateisty, jeśli prawdą jest – jak można przypuszczać – że takowe podejrzenie może kojarzyć się z badaniami przyrody. Bo czyż ignoranci mogliby ucho-dzić za ateistów i czy – przeciwnie – nie widzieliśmy takich oskarżeń wysuwanych pod adresem Leibniza, Malebranche'a, Wolffa, Descartes'a, Boerhaave'a czy Gravesande'a³? Oskarżenie to nie może mieć innej podstawy, jak głęboka wiedza tych wielkich ludzi przy równoczesnej nieznamomości ich poglądów – oskarżenie więc godne tych, którzy je wysuwają.

Nawet bardziej oświeceni lekarze hołdowali poglądom nader śmiesznym. Hoffmann⁴ napisał traktat *Potentia diaboli*. Wyobrażam sobie jak Newton objaśnił Apokalipsę. Niemiecki lekarz napisał swe dzieło, aby dowieść, że diabeł mieszał

¹ Jean Astruc (1684–1766), autor traktatu o chorobach wenerycznych: *De morbis venereis*, Parisiis 1736. La Mettrie skrytykował to dzieło w *Observations sur quelques endroits du Traité de M. Astruc, de morbis venereis*, Cartagène (Paris) 1741, 139 s. Wcześniej Astruc poddał krytyce rozprawę La Mettriego *Disertation sur l'origine, la nature et la cure de ces maladies* załączoną do przekładu *Système de Monsieur Boerhaave sur les maladies vénériennes*, Paris 1735. La Mettrie odpowiedział na tę krytykę w *Lettre à Monsieur Astruc* – liście załączonym do *Traité du vertige*, Rennes 1737.

² Molin albo Moulin, właściwie Jacques Du Moulin (1666–1755).

³ Willem Jakob 's Gravesande (1688–1742), holenderski przyrodnik i filozof, autor *Introductio ad philosophiam*, Lugduni Batavorum 1736.

⁴ Friedrich Hoffmann (1660–1742), lekarz niemiecki, autor *De diaboli potentia in corpora*, Magdeburgicae 1737.

się do naszych chorób* i że był przyczyną nadzwyczajnych zaburzeń w organizmie, ale z tego trudno coś zrozumieć. Winslow⁵, człek ubogi duchem, ale potomni zaliczą go w poczet anatomów, był wielkim zwolennikiem *opętań*; widział wszędzie czary i magię w chorobach łatwych do wytłumaczenia na zasadzie *naturalizmu*. Wierzył, że ma się w sobie diabła, kiedy choroba zdawała mu się graniczyć z cudownością i dlatego jego kuracja polegała na egzorcyzmach. Pewnego dnia posłał po Androsa⁶, który okazał się przyjacielem demona, a w konsekwencji samego chorego. Winslow jako *Agnus Dei*, czyli Baranek Boży, stał się wrogiem chorego, którego nie mógł dotknąć, bo ten wydawał potworne krzyki, co zresztą nie wstrząsnęło naszym niedowiarkiem. Tymczasem przyszedłem do niego, aby mu przekazać obraz *Wyższości medycyny nad chirurgią*⁷, o sporządzenie którego mnie prosił. Czy ten stary wariat nie chciał rozbudzić mojej wyobraźni na obraz swojej, abym uwierzył w gusła? Wówczas konwulsje jansenistycznej trupy diakona Pârisa⁸ były

* Był w Holandii teolog, który ośmielił się twierdzić, że diabły w Nowym Testamencie oznaczały jedynie różne rodzaje chorób, a kiedy czytamy w nim, że Jezus Chrystus wypędził diabła z takiej to a takiej osoby, to należy przez to rozumieć, że uleczył taką lub inną chorobę, która kogoś dręczyła lub opętała, ale w tym przypadku słynny Hoffmann, ów niemiecki Boerhaave, nie popełnił aż tak wielkiej pomyłki. Można bowiem potraktować ją jako zabawne przypuszczenie lekarza. Ten, o którym mowa, sądzi, że w Piśmie świętym przez proroków należy rozumieć astronomów albo raczej astrologów z czasów, w których to dzieło powstało; przez magów należy rozumieć lekarzy, a przez mędrców należy rozumieć filozofów.

⁵ Jacobus Benignus Winslow – Anglik, który w 1745 roku jako pierwszy rozpoczął wykłady anatomii w Paryżu (w Ogrodzie Królewskim, a nie na Wydziale Medycyny). Autor *Exposition anatomique de la structure du corps humain*, Paris 1732.

⁶ Andros – kryptonim nazwiska, którego La Mettrie nie podaje w swoim „kluczu” na końcu *Ouvrage de Pénélope* (t. 3, s. 385–386).

⁷ W tym czasie trwał spór między lekarzami, a chirurgami, którzy uchodzili za medyków niższej rangi i domagali się równych praw w uprawianiu zawodu lekarza.

⁸ Diakon François Pâris (1690–1727), charyzmatyczny przywódca radykalnego ruchu jansenistycznego zwanego konwulsjoni-

nader modne; każdy chętnie usiłował posługiwać się z zapalem jego wyobraźnią, aby ją sobie przyswoić. Potęgą tej maszyny była niesłychana. Jakże to? – powiadam. Nie widzisz w tym oszustwa? *Tu solus peregrinus in Jerusalem!*⁹. Nie – powiada on, nie jestem płatnym molinistą¹⁰ tak jak A..., by złorzeczyć przeciwko faktom, które tak samo trudno odrzucić jak efekty wyobraźni podczas ciąży. Sangrado¹¹ – kontynuował Vardaux¹², Renéaume¹³ i tak wiele innych wielkich figur z Fakultetu nie podziela twego zdania. Ci, którzy przypominają linoskoczków i komediantów, w ich oczach są ludźmi natchnionymi przez Ducha Świętego. Niech ktoś powie dzisiaj, że to tylko przez pogardę przesądów dawnych wieków lekarze wszystkich czasów zasłużyli sobie na oskarżenie o bezbożność i ateizm!

Wyływa stąd wniosek, że wspomniane oskarżenie o ateizm przynosi więcej zaszczytu większości lekarzy, niż na to zasłużyli; że to nie na podstawie ich filozofii oraz ich światła trzeba odrzucić mało pochlebną opinię, jaką wyrobiliśmy sobie o ich religii, ale – przeciwnie – winni oni być oceniani *odwrotnie proporcjonalnie* do ich wiedzy, jak mówią geometrycy, czyli mówiąc po ludzku proporcjonalnie do ich ignorancji.

zmem, który rozwinął się w Paryżu po potępieniu przez Kościół dzieł Pasquiera Quesnela na mocy bulli Unigenitus. Konwulsjonści byli ekstazykami, którzy podczas stanów przypominających konwulsje mieli wrażenie, że osiągają bezpośredni kontakt z Bogiem. Dlatego byli zwalczani zarówno przez Kościół i władzę królewską, jak i przez filozofów.

⁹ Sam jesteś pielgrzymem do Jerozolimy.

¹⁰ Moliniści – jezuitcy zwolennicy Luisa Moliny, który próbował godzić wolność woli z łaską uświęcającą jako koniecznym warunkiem zbawienia. Moliniści byli przeciwnikami jansenistów opowiadającymi się za absolutną potrzebą łaski.

¹¹ Sangrado – pod tym nazwiskiem zapożyczonym z powieści Lesaga *Gil Blas*, La Mettrie pisze o Phillipie Hecquetcie, autorze dzieła o konwulsjonistach: *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire*, Soleure 1733.

¹² Vardaux to Ponce.

¹³ Renéaume to René Antoine Réaumur.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że na samym Fakulciecie nie było ludzi wyróżniających się pobożnością i wiedzą. Podziwiałcie jednak w tym samym przypadku naturalne poczucie sprawiedliwości ogółu ludzi, wśród których utrzymuje się ono doskonale we wszystkich sprawach – są to dla nich dwie rzeczy nie do pogodzenia.

Pewien sławny proboszcz paryski mówił do W...: sądzę, że jesteś bardzo złym lekarzem. To chyba dlatego – odparł doktor – że jestem anatomem. Nie – zareplikował proboszcz – to dlatego, że jesteś świętoszkiem; nie widziałem nigdy dobrego lekarza wierzącego. W związku z tym nasi lekarze stosują szczególny manewr, kiedy sądzą, że muszą pójść do kościoła podczas szczególnie uroczystych dni, a mianowicie ukrywają się w nim. Caron¹⁴ schował się i usnął podczas Wielkanocy za kolumną kościoła Świętego Eustachiusza. Biribi, który go tam zauważył, obudził go i powiedział: *Tu quoque mi Brute!*¹⁵ Złapałeś mnie na gorącym uczynku, rzekł Caron i stracę na tym dwie wizyty po 12 liwrów za każdą.

Nie mam zamiaru prawić ci kazania, mój synu; „nie jestem, jak szorstko mówi ksiądz Charron¹⁶, alpinistą wspinającym się na ambonę, ani nosicielem kaptura, ani specjalistą od klepania różańców”: jedynym moim zamiarem jest udzielenie ci mądrych rad dotyczących zachowania się wobec religii pośród społeczeństwa, gdzie ich przestrzeganie jest tym bardziej konieczne, że religia tam mało kogo obchodzi. Tabac mówił, że idea Boga jest bezprzedmiotowa i że tylko nieznanomość przyrody spowodowała pojawienie się przypuszczenia o jej twórcy, że wszelkie tak chwalebne wskazówki były tylko słabymi domysłami niebędącymi

¹⁴ Caron to Molin. zob. „Klucz” na końcu tomu 3 *Ouvrage de Pénelope*.

¹⁵ Wariant okrzyku przypisywanego Cezarowi, kiedy zaskoczony udziałem Brutusa w spisku na jego życie miał wyrzec te słowa: *Et tu, Brute, contra me!*

¹⁶ Pierre Charron (1541–1603), autor traktatu *De la Sagesse*, Bordeaux 1601, w którym głosił możliwość pogodzenia moralności chrześcijańskiej z naturalną opartą na mądrości.

w stanie pozyskać aprobaty filozofa; że kiedy widzimy różę, a następnie przestajemy ją widzieć, w naszym umyśle pozostaje jej idea albo postrzeżenie; jeśli jednak wyrzucimy trzy litery B,Ó,G z rzeczownika Bóg, to w umyśle pozostanie po nim próżnia. Ksiądz Houtteville¹⁷ – jak można się było spodziewać – był bardzo zgorszony taką wypowiedzią i powiedział, a powtórzył to pan de Mairan¹⁸, że nigdy nie widział tak złego filozofa. Proboszcz M... nie chciał go pogrzebać; pan Le C..F.. nakazał mu jednak to uczynić w słowach pełnych mądrości: czy pomyślałeś, że to lekarzowi *Wielkiego Mongoła* odmawiasz pogrzebu?

Niewiara nie przeszkodziła *Tabacowi* wyjść z opresji, tak jak nie przeszkodziła *Spinozie* spokojnie umrzeć. Takie szczęście jest skutkiem roztropności. *Spinoza* nie mówił nigdy tego, co myślał. Znaleziono to wszystko w papierach zostawionych po jego śmierci. Podobnie było w przypadku owego proboszcza z Szampanii, którego historię zna wielu ludzi, a był to człowiek jak najbardziej cnotliwy, u którego znaleziono trzy kopie jego ateistycznego dzieła¹⁹. *Tabac* myślał najpierw o zdobyciu sobie reputacji, która mogłaby się oprzeć każdej ciężkiej próbie, zanim ośmielił się wyznać

¹⁷ Claude François Houtteville, autor *La religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris 1740.

¹⁸ Jean Jacques Dortous de Mairan, autor *Eloges des académiciens de l'Académie royale des Sciences morts dans les années 1741, 1742, 1743*, Paris 1747.

¹⁹ Był nim Jean Meslier (1664–1729) proboszcz z Etrépigny w Szampanii. Po śmierci zostawił rękopis *Mémoire des pensées et sentiments*, w którym przedstawił swoje poglądy filozoficzne (materializm, ateizm) i polityczne (egalitaryzm, idea plebejskiej rewolucji). Dzieło to krążyło w XVIII wieku w postaci rękopiśmiennych kopii i wyciągów. W 1762 roku Voltaire opublikował jego zmodyfikowany w duchu deizmu skrót: *Testament de Jean Meslier*. Utwór ten został opublikowany pod nazwiskiem Mesliera w przekładzie polskim: Jan Meslier, *Testament*, Warszawa 1955. Oryginalny tekst *Mémoire* został opublikowany (ciagle pod tytułem *Testament de Jean Meslier*) dopiero w 1684 roku przez Rudolfa van Giessenburga w Amsterdamie. Naukowe wydanie tego dzieła ukazało się w *Oeuvres de Jean Meslier*, Paris 1970–1972. Zob. mój artykuł *Ateizm Mesliera*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” nr 7, 1966, nr 5 (54), s. 45–54.

swoje poglądy na Boga. Stąd wzięło się też to, że sprytni ludzie mogli wyrobić sobie poglądy nieprzychylne na człowieka, któremu się powiodło mimo plamy bezbożności na jego reputacji. Jednak większość chorych, którzy uważali Tabaca za boga medycyny, wołała (jakież to szczególne prostactwo) zostać wyleczona przez niedowiarka niż być uśmiercona przez katolika.

Sotaux posługuje się tymi samymi argumentami co *Tabac*. Występuje wszystkie swe idee, które zapamiętał jak papuga, ale nic z nich nie rozumie. Kiedy pomyślę, że udaje wolnomyśliciela, to porównuję go do osła, który chciałby pozować na pięknego hiszpańskiego rumaka. Chcąc zmienić nieco temat powiem tylko, co Arnauld mówił do Boileau*, który nie obrażał się, że tamten pociągał heblem i pilnikiem po jego poglądach na religię i po jego wierszach: „*Na jednego bezbożnika, którego rozśmieszysz, oburzysz dwudziestu zacnych ludzi*”**. Przypuszczam, że religia została wymyślona po to, by zmusić lud do pełnienia swoich obowiązków i zapewnić bezpieczeństwo rządowi, który zasługiwałby na respekt. Odrzucenie jej byłoby tym samym co narażenie się na zgubę.

Posłuchajcie Bresila; usłyszycie go czasami śmiało występującego przeciw cudom; dorzuca jednak do tego sprostowanie, które nie jest pozbawione *sensu*: gdyby to były – powiada – tylko odgłosy z podwórka, to i tak zasługiwałyby na wielkie względy. Oto, co nazywa się być człowiekiem rozsądnym i mieć głowę nie od parady! Jeśli ogłosicie przed światem, jaką pogardę żywicie wobec wszystkich religii, to pogarda będzie wam zwrócona stokrotnie. Powiedzą wam, że jesteście mącicielem społecznym, burzycielem praw boskich i ludzkich, człowiekiem niebezpiecznym, który może sprowadzić anarchię, a przy takiej reklamie, któż powierzy młodemu lekarzowi swe życie, swoją rodzinę, a tym bardziej swoją żonę? Trzeba więc respektować to, co Pasca-

* Boileau, *Satyra I*, w. 155.

** Wielu przeczy i to na podstawie tysiąca faktów, jakoby uczciwość musiała być koniecznie związana z religią.

lowie, Boyle'owie i inni genialni ludzie wielbili, a to nawet w tym celu, by uniknąć różgi praw i chronić się przed sieciami zazdrości.

Naśladujcie przynajmniej postępowanie *Tabaca*, aby nieszczęście wynikające z niewiary nie wpłynęło na wszelkie inne nieszczęścia w waszym życiu. Jakaż nieroztropnością jest rozmawianie z pospółstwem o tym, co nie leży w zasięgu nawet filozofów! Ach, moi drodzy, niechaj nie weźmie was nigdy chętką, aby zaliczono was do tych ludzi, którzy myślą! Zostawcie próżną metafizykę* dzisiaj tak okrzyczaną i nie mieszajcie się nigdy do tej części filozofii, z którą byłoby wam do twarzy. Słowem, nie pozwólcie przypiąć sobie jakiejś łątki na skutek bądź to sprośnych pism, bądź też zbyt swobodnych wystąpień, aby wasi konfratry nie mieli do czego się przyczepić z żadnej strony. Machina religii jest bardziej niebezpieczna dla najbardziej nawet cnotliwego człowieka niż dla mieszkańców *Saint-Malo* piekielna machina Anglików. Pani hrabina de M. mówiła doktorowi...: *wielkim nieszczęściem jest nie wierzyć, ale jeszcze większym jest o tym rozpowiadać*. Książę de P... dorzucił: bądź deistą lub ateistą, jeśli chcesz, ale niechaj to nie wyjdzie na zewnątrz; albowiem najważniejsze jest, aby nie opowiadano na dworze, że książę de... ma lekarza ateistę.

* Nauczcie się raczej wypowiadać bzdury o jakimś *dis*, którego sensu nikt nie odgadnie, a uznają was za wielkiego teologa, chociaż pozostaniecie osłem *na katedrze*. Trzeba beczec jak ten osioł na katedrze, w Akademii, w kręgach towarzyskich, słowem wszędzie. Przede wszystkim nie zapomnijcie zlorzeczyć na szaleństwo imitowania rządu szwajcarskiego i wskazywać na tych panów jak na źródło degeneracji tego wszystkiego, czego nie udało się zakorzenić na dobre w Holandii, oczywiście mam na myśli dobry smak. Macie się jeszcze wypowiedzieć na temat chimer jansenizmu i molinizmu, a więc akceptujcie je obie, aby przynajmniej pokazać, że nie jesteście jakimś Iksjonem, ale człowiekiem uniwersalnym. Czytajcie Bayle'a, a on was poinformuje o historii wszelkich religijnych sekt; przeczytajcie *La Mothe le Vayera* albo – tak jak on – wszystkich podróźników, a ci was uświadomią, że nie trzeba należeć do żadnej sekty. Czyż jednak nie krzywdzę Bayle'a, bo ten wyśmienity człowiek wystarczy za wszystkich. Każda nauka i badanie człowieka przypomina księgę, w której pewne sumy dobrze dodane wystarczą za sumę całkowitą. *O, unum scio, me nihil scire* [Jedno wiem, że nic nie wiem].

Unikając wszelkiego niedowiarstwa posuniętego aż do fanatyzmu, bo wszystko ma swój fanatyzm i znam ludzi, którym zawrócił w głowie, strzeżcie się popadnięcia w fanatyzm przeciwny i bardziej zgubny w społeczeństwie: unikajcie wszelkiego ducha stronniczego, nie należcie do żadnej sekty, ale wtedy będą was podejrzewać o udawanie. Im bardziej będziecie świętoszkami, tym bardziej będziecie uchodzić za hipokrytów, łajdaków, oszustów. Spójrzcie na Argenteriusa²⁰; sądził, że ściągnął do siebie cały Paryż publikując zalecenia, listy pasterskie, piorunując na jansenizm, aby przypodobać się bardzo ważnej osobistości. Jednak wszyscy ci ludzie są bardziej inteligentni od niego; przeniknęli do dna motywy skłaniające go do takiego postępowania i zaczęli gardzić nim jak zwykłym aktorem. Renéaume sądził podobnie, że biorąc stronę *Janseniusza*, *Quesnela*, przywódcę owczarni *Świętego Medarda*, *Arnaulda*, *Nicole'a* i całego *Port-Royal*²¹ przyciągnie spośród nich wszystkich chorych, tak jak *Procope* wszystkich *wolnomularzy*²². Vardaux

²⁰ Argenterius (Groszorób) to Jean Astruc.

²¹ Wszystkie wymienione przez La Mettriego postaci to janseniści reprezentujący na przełomie XVII i XVIII wieku ruch religijny stanowiący formację pośrednią pomiędzy protestantyzmem i katolicyzmem. Cornelius Jansenius (Jansen), (1585–1638), teolog holenderski, biskup Ypres wyłożył w dziele *Augustinus* poglądy tego ojca Kościoła na łaskę, wolną wolę i predestynację kładąc podwaliny pod jansenizm. Propagator tej doktryny Pasquier Quesnel (1634–1719) ściągnął na siebie potępienie w bulli *Unigenitus* (1713). Plebejski nurt jansenizmu, którego duchowym przywódcą był diakon François Pâris, zyskał nazwę konwulsjonistów świętego Medarda, gdyż na przykościelnym cmentarzu pod wezwaniem tego świętego pochowano w 1729 roku owego diakona. Przy jego grobie gromadzili się janseniści, którzy przeżywali stany ekstazy z towarzyszącymi im objawami fizycznymi przypominającymi epileptyczne konwulsje. Masowość tego ruchu zaniepokoiła władze kościelne i państwowe. W 1732 roku na podstawie ordonansu królewskiego zamknięto bramę cmentarza. Wcześniej, w 1712 roku, zburzono opactwo Port-Royal będące ośrodkiem jansenizmu intelektualnego. Z ośrodkiem tym byli związani autorzy *Logiki z Port-Royal* (1692) Antoine Arnauld i Pierre Nicole, o których wspomina La Mettrie.

²² Chodzi o słynną w XVIII wieku kawiarnię założoną przez François Procope'a, w której gromadzili się wolnomyślni libertyni. Jego

miał więcej szczęścia, choć pozbawiony był tęgiego umysłu i świateł; był twardy, brutalny, zawsze sztywny, drętwy, zaskorupiał zarówno w znajomości doktryny biskupa Ypres jak i Hipokratesa; Vardaux – powiadam – znalazł tajemnicę uwiedzenia mieszczan za pomocą szokującej prostoty i źle rozumianej prawdomówności, jak również zjednania sobie *milorda Claquedenta*²³ używając przesadnie gwary tego rodzaju ludzi. Bardziej oświecony *Sangrado* znalazł również w jansenizmie główne źródło swej reputacji. S..., który udawał, że podziela poglądy hugenotów, bez tego nie mógłby znaleźć posady w Montpellier²⁴ i pozostawałby ciągle w swoim własnym gabinecie, a szkoda, bo może byłby z tego powodu bardziej szczęśliwy, gdyż na dworach tak mało się znają na prawdziwej zaszudze; ciągle więc tęskni do swojej fajki i swej chatki.

Jednak, mój drogi chłopcze²⁵, księża, dewoci nie będą dla ciebie bezużyteczni. Otworzą ci drzwi, które byłyby dla ciebie zamknięte; wszędzie cię wprowadzą i wszędzie uzbroją się, by ciebie bronić. *Adverbe*²⁶ ożenił się kolejno z dwiema słynnymi gryzetskami, ze szwaczką i ogrodniczką; pośrednikiem był jego proboszcz. Bo któż będzie uprawiał *winnicę Pańską*, jeśli nie tacy *winiarze*?

Zwiążcie się więc z tymi ludźmi bożymi, a zwłaszcza z cieszącymi się zaufaniem duchownymi pasterzami i słynnymi kaznodziejami. Będziecie mogli uważać dewotkę za czystą duszę słodko pogrążoną w Ojcu Przedwiecznym i w swoim spowiedniku, do którego jest również mocno przywiązana.

syn Michel Procope (1684–1753) był lekarzem, ale bardziej pasjonował go teatr i aktorki. Pisał komedie i żartobliwe facecje literackie w rodzaju *L'art de faire des garçons* (Sztuka robienia chłopców), Montpellier b.d.w.

²³ Claquedent – Kłapiący Szczękami.

²⁴ Montpellier słynęło jako jeden z najstarszych we Francji ośrodków kształcących lekarzy.

²⁵ La Mettrie napisał swe dzieło *Polityka lekarza* w formie listu do syna.

²⁶ *Adverbe* (Przysłówek) to Louis Pierre Lehoc.

Ponieważ przesadna powaga służy maskowaniu ułomności umysłu, zewnętrzny pozór religii stanowi jeszcze jedną tajemnicę, pod maską której kryje się hipokryta i jego hipokryzja. Wobec tłumu możesz przykryć się tą szatą oszusta; wszystko jest dozwolone by zbić fortunę. Nie mówię tego podług Machiavellego, ale podług świata. Pomyśl wszakże, że bystre oczy przenikną bez trudu twoje sztuczki; wyczytają w twojej duszy, że jesteś łajdakiem, że maska opadnie, a wtedy nikt już nie będzie ofiarą zdemaskowanego Tartuffe'a²⁷.

Każda przesada wiąże się koniecznie z hipokryzją, a więc z tej religii trzeba ją usunąć. Nie udawaj nigdy, że jesteś bardziej pobożny od innych, bo taka jest zbawienna rada naszego przyjaciela Rabelais'go, tego sympatycznego proboszcza-lekarza²⁸, który, jak sądzę, nie leczył dusz inaczej niż za pośrednictwem ciała, a to *traktował w sposób szczególny*.

Nie naśladujcie tych lekarzy, którzy powiadają za Argenteriuszem, że nie można mieć szczęścia w praktyce lekarskiej, jeśli nie odprawiło się z rana kwadransa modłów; nie ma bowiem niczego gorszego od takowej hipokryzji, zwłaszcza w przypadku kogoś, kto jest tak złym praktykiem. Inni zaś, którym udało się uzyskać jakąś sporą sumkę, oświadczają publicznie, że pójdą do Notre-Dame albo do kościoła Świętej Genowefy, aby podziękować Bogu i zamówić mszę. Inny jeszcze, jak nowy *Kirstenius**, przy-

²⁷ Aluzja do Świętoszka Molière'a.

²⁸ François Rabelais (1494–1553), lekarz, profesor anatomii, benedyktyn, proboszcz w Meudon. Autor *Gargantui i Pantagruela*, Warszawa 1953. Przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego.

* *Kristenius* uważał, że żadne leki nie mogą pomóc bez boskiej pomocy; od błogosławieństwa niebios uzależniał sukces medycyny; zazwyczaj nie podejmował się leczenia choroby, zanim pacjent nie pojednał się z Bogiem; dodawał otuchy swym chorym zachęcając ich do polecenia się boskiej opiece. Bardzo pilnie przykładał się do ćwiczeń w pobożności; każdy dzień zaczynał i kończył lekturą Biblii. Bardzo podobny był do niego *Morin*. Zobacz jego pochwałę u F[ontenelle'a, *Eloges des académiciens de l'Académie royale des Sciences*, La Haye 1731. Chodzi o Jean Baptiste Morina, profesora w Collège Royal, astrologa, przeciwnika Gassendiego].

pomina swoim służącym o wiecznej modlitwie; jeszcze inny posyła codziennie swą karocę pod bramę kościoła. Zdarza się więc, że ci którzy ją dostrzegają, szukają lekarza, ale go nie zastają. Ostatecznym wybiegiem jest dlań kłamstwo: „Właśnie wszystko co miałem, pożyczyłem pani de..., która dochodzi do siebie po porodzie”.

Nie chcąc być celem oskarżeń o hipokryzję, bądź więc zawsze przyjacielem swego proboszcza; próbuj wślizgnąć się do klasztorów, ale dla zakonnic bądź tylko lekarzem. Trzeba bardzo uważać na księży lub mnichów, którzy odwiedzają twoich chorych i spowiadają twe zakonnice. Pokazuj im, że jesteś pobożny, choć nim nie jesteś.

Jeśli ci dobrzy kapłani chcą mieszać się do medycyny, przyznaj im zawsze rację i nigdy im się nie sprzeciwiaj; dzięki tym drobnym środkom ostrożności udaremnicz uruchomienie przez oskarżycieli całego arsenału amunicji przeciwko tobie zgromadzonej; ich zastawione na ciebie sieci pozostaną bezużyteczne.

Wiem, że można samemu nie mieć religii, choć oskarża się o to innych; jest to bowiem ostatni i najbardziej podły zabieg łajdaków polegający na podporządkowaniu swoim namiętnościom wszystkiego, co jest najbardziej godne poważania i najbardziej święte. W końcu jednak oszczercy od prawików uciekali się do takowego podstępu; duch zemsty i wrogości kazał im mieszać religię do dysput o całkiem innym charakterze. „Jest to odwoływanie się do sprawy Boga za pomocą ludowych namiętności”. *Boerhaave* padł ofiarą takiej sztuczki.

Aczkolwiek taki manewr jest potworny, to stosują go twoi konfratry; jest on więc niezbędny i tobie samemu. Możesz się spodziewać, że będą oni starali się szperać w najskrytszych tajemnicach, które nawet najstaranniej ukrywałeś. Tak postępuje *Bresil*, tak również postępują emisariusze tego doktora, głównie zaś jego pierwszy sługa, którego zatrudnił na Wydziale, aby mu zrekompenzować wszelkie przysługi. Podobnie postępuje profesor *Argenterius* oraz tak wielu innych. Daj jednym do zrozumienia, że nie można domyślać się religijności u ludzi

skłonnych podejrzewać innych o jej brak; tak więc ten ktoś, kogo oskarżacie o bezbożność, zdradzi się nieopatrzenie ze swoją niewiarą. Innym powiedz opierając się na zacnych przykładach niewiary, że tacy to a tacy są ateistami, a przynajmniej deistami. Obciąż tym mianem tylko ludzi zasłużonych, którzy mogliby cię przyćmić. Ignoranci, głupcy, ludzie bez znanego nazwiska nie zasługują na zniesławienie, by ich przez to zgubić. Tymczasem są to zazwyczaj jedynie ludzie, których złośliwości można się obawiać; mszczą się na tych, których natura obdarzyła geniuszem i talentami, bo im ich odmówiła. Oto dlaczego trzeba przynajmniej być powściągliwym w swych wypowiedziach do nich kierowanych. O religii można rozmawiać tylko z prawdziwymi uczonymi. Zaleciłem wam, abyście byli jedynie lekarzami wobec zakonnic; zobaczycie jakie mogą być tego konsekwencje. Otóż *Dom Puerosowi* przyszło zająć się młodą mniszką, piękną jak anioł, z welonem tak misternie założonym, że pod śliczną twarzyczką oczarowane oko dostrzegło wszystko, ale tylko połowicznie. Badając jej puls wsunął jej do ręki czuły *bilecik miłosny*, w którym pisał jedynie o swych wspinałomyślnych troskach i staraniach. Tylko jedno słowo o przyjaźni znalazło się między wierszami. Jednak mniszka przewidując niebezpieczną miłość w tym przebraniu zwolniła zakochanego lekarza. Inny był lekarz dworski, którego bardziej interesowało polowanie niż medycyna, nie potrafił na starość uniknąć podobnej pułapki. Otóż pewna czternastoletnia dziewczynka zbyt wcześnie dojrzała, spróbowała – chcąc zapobiec udrękom niecierplivej natury – posłużyć się w tym celu lalką; *non nos datum munus in usus*²⁹. Podczas lubieżnego jej wykorzystywania przez małą liberynkę główka oderwała się od korpusu laleczki i sprawiła niejake kłopoty dziewczynce. Wezwano doktora. Zgadnijcie jednak, co zrobił! Otóż dyskretnie wydobyl główkę, ale jeszcze bardziej dyskretnie włożył inną, a to co z tego wynikło, kosztowało go 30000 liwrow. Mógł

²⁹ Nie nam dane jest igrać z taką zabawką.

więc wykrzyknąć razem z autorem *Girardièrè*³⁰: *Boże cy-cuszków, to ty mnie zgubiłeś!*

Protestant, który praktykuje medycynę w kraju katolickim, winien być tak skrupulatny w zalecaniu sakramentów, jak gdyby miał szczęście sam wyznawać jego religię. Tak samo katolik uprawiający zawód lekarza w Holandii czy też Anglii nie powinien potępiać zacnych ludzi, którzy słuchają swych przełożonych i swych panów, a to chociażby przez wdzięczność za nadzieję zbawienia, jaką nam oferują z dobrego serca inne sekty. Jeśli jednak ktoś cię zapyta o okoliczności śmierci jakiejś słynnej osobistości, to nigdy nie wkładaj w usta zmarłego słów bezbożnych w guście ojca *Regnault** spowiednika Filipa Pięknego. Naśladuj F.³¹, czytaj *éloges des académiciens*, owe pochwały akademików, którzy – powtarzam to z wielką skruchą – zmarli wszyscy świętą śmiercią³². Schultens³³ poszedł śladami tego pisarza.

A oto inne jeszcze konieczne środki ostrożności: są takie dni i okresy szczególnej pobożności, które należy godnie obchodzić. Wtedy nie mając innych przewodników tego postępowania, posłuchaj mojej rady i słuchaj się głosu i roztropności, ale też i polityki. Bądź obecny na wszystkich nabożeństwach i kazaniach. Zostaw chorych niewymagających nagłej pomocy nawet jedynie po to, by dać wyraz swej dewocji.

Aquathé radził swemu synowi, aby pojawiał się w kościele podczas wielkich świąt; by pokazywał się w wielu

³⁰ Chodzi o historię ojca jezuita Jean Baptiste Girarda, który uwodził w 1728 roku zakonnicę Marie Catherine Cadière. La Mettrie mógł znać akta procesu z 1731 roku opublikowane jako *Receuil général des pièces concernant le procès entre la Demoiselle Cadière et le Père Girard*, Aix 1731. Historię tę wykorzystał anonimowy autor filozoficznej powieści libertyńskiej *Thérèse philosophe*, La Haye 1748.

* Król mówił, gdy umierał: „Ojciec Regnault, pokrop mi święconą wodą twarz, bo to dobrze zrobi mej duszy”. Wówczas udzieliłem mu sakramentów; lekarze ciągle jednak oponowali.

³¹ Bernard de Fontenelle.

³² W oryginale: *en odeur de la sainteté*.

³³ Albertus Schultens, autor *Oratio academica in memoriam H. Boerhaavii, viri summi*, Lugduni Batavorum 1738.

świętych miejscach tego samego dnia; aby tak zawsze stawał w jakimś miejscu, żeby go można było łatwo zauważyć; aby pojawiał się w *nawie bocznej*, ale na podwyższeniu, tak jak kanonik. Pan de la *Burette* najpierw rozglądał się wokół, by zobaczyć, czy są znajomi, których mógłby mieć za świadków. Uwielbiał zwłaszcza owe msze paradne, ustanowione pod kątem lenistwa naszych dam, wokół których fircyki krążą jak motyle i nawet je pozdrawiają, by pokazać, że mają powodzenie u tych, które przedtem nie widziały ich na oczy, co dawało efekt nader komiczny.

Nie bierz ze mnie przykładu, mój synu ani pod względem bezczelności, z jaką ośmieliłem się opublikować moje poglądy filozoficzne*, ani też zuchwałości, którą okazuje obecnie atakując Fakultet (powinieneś moim kosztem nauczyć się, jak być roztropnym), ani pod względem mojej szczerości, mojej awersji do szarlatanów, bo w tym wszystkim – po zwiedzeniu świata – nie widzę ani polityki, ani zdrowego rozsądku**. To ‘s Gravesande³⁴ nie kieruje się regułami swojej własnej *Perspektywy*.

Muszę ci, mój synu³⁵, opowiedzieć historię mojego doktoratu, abyś się mógł odprężyć po tej poważnej części tekstu, bo chodzi o próbkę mojej religii.

W ten sposób potomni dowiedzą się, że po wielokrotnym wydatkowaniu kwoty 6000 liwrow, którą ojciec przysyłał, aby mnie przyjęto na Wydział Paryski, postanowiłem skierować me kroki w kierunku Wydziału w Reims, z którym skwitowałem należność w kwocie dziesięciu lu-

* Nie wystarczy, by rozum był niewolnikiem ciała, nałożono więc nań wędzidło praw i biada temu, kto ośmieli się myśleć.

** *De pane lucrando*. [Chodzi o dobry chleb]. „To wszystko, co można włożyć do garnka. Oto, mówi – mniej więcej – Bayle, jakie są rozsądne *Traktaty*, które trzeba przekazać uduchowionej publiczności!

³⁴ W. J. ‘s Gravesande, autor *Introductio ad Philosophiam*, Lugduni Batavorum 1736.

³⁵ Kiedy La Mettrie wydał w 1748 roku dwa pierwsze tomy *Ouvrage de Pénélope*, jego syn Jean Julien Marie urodzony w 1745 roku miał niespełna trzy lata.

dwików (płacąc tak dobrze i ochoczo, jak ochoczo odpowiedziałem na zadane mi pytanie). Po uhonorowaniu mnie brudnym biretem Hipokratesa, nałożonym mi dostojnymi rękoma jego potomka, powróciłem do domu. Tam nonszalancko rozciągnąwszy się na sofie, aby odpocząć sobie po trudach, oddałem się rozmyślaniom na poły poważnym; chwilami pograżałem się w martwą ciszę, to znów chwilami nie mogłem powstrzymać się od uśmiechania się do siebie w lustrze. I oto dostrzegłem postać lekarza, który w swym życiu dosyć się nabawił i strwonił, być może*, 1000 liwrów, *proh pudor*³⁶, ale nie znał nawet czterech słów medycznych: tak to byłem ja (za pozwoleniem mój synu**) w todze z rabatami, z graniastym biretem na głowie i całym naszym iście żalobnym ekwipunkiem. Trzymałem się za boki ze śmiechu; nie mogłem dojść do siebie widząc się lekarzem. Ja i lekarz!... Jestem być może w tym miejscu zbyt szczerzy, ale czy to ważne? Kontynuujmy. Wreszcie się uspokoiłem i całkowicie przekonany, że byłem rzeczywiście tym, kogo zobaczyłem w lustrze, czyli cieniem Hunaulda³⁷, zacząłem sam sobie zadawać nader szczególne pytania, a oto jakiś lokaj puka do drzwi mojej *nory* i prosi, żebym udał się do krewnego mojego *bankiera*, który zachorował. Ponieważ szaleństwo mnie nie opuściło, odpowiedziałem mu mniej więcej tak: „Ach przyjacielu, idź do *Josneta*³⁸, który zrobił mnie doktorem! On też prawdopodobnie jest lekarzem, skoro wypromował tyłu

* Zaprawdę powiadam wam, moi bracia i siostry, czy to nie za dużo, by być jeszcze w stanie napisać tę książkę? Nie zgadzacie się ze mną? To jest *towar za darmo* i tylko podnosi wartość myśli starożytnych. Taki towar jest *bezcenny*.

³⁶ Co za wstyd!

** Crébillon ojciec [Prosper Crébillon (1647–1762), ojciec Claude’a Prospera Crébillona, autora *Sofy* i innych libertyńskich powieści] i ja przejedliśmy ojcowiznę naszych dzieci. Jego syn bardzo się na to skarży, a to nieładnie z jego strony.

³⁷ François Joseph Hunauld, lekarz z Saint-Malo, który opiekował się La Mettriem w początkach jego medycznej kariery.

³⁸ Josnet, to kryptonim przewodniczącego jury Wydziału Medycyny Reims, które nadało La Mettriemu dyplom doktora medycyny.

innych; ale niech mnie diabli porwą, jeśli jestem lepszym lekarzem od ciebie!”

Nie wiem, czy nasi młodzi doktorzy, ci subtelni smakosze *żartów* nie przyjmą bardziej pod swoim adresem tego, co powiedziałem o sobie. To prawda, że nie patrzę na wszystkich jak na siebie samego, to znaczy – jeśli porównanie nie będzie dla nich szokujące – jak na małpy Eskulapa. Znacie wszelkie grymasy tego zwierzęcia, kiedy przegląda się w lustrze. Sądząc, że widzi inną małpę, zaczepia ją, pieści, uderza łapą, a po tych drobnych igraszkach zaczyna szukać swojego towarzysza sięgając za lustro i jest bardzo zdziwiona, że go tam nie ma. Jeśli odgrywam poniekąd rolę tego zwierzęcia, to przynajmniej nikt mi nie wytknie, że byłem ofiarą podobnego złudzenia jak ono, jak publiczność i jak tak wielu młodych *fakultystów*, którzy uważają się za prawdziwych lekarzy, zamiast poszukać gdzie indziej lekarzy *prawdziwych*, aby przy nich się poduczyć i stać się samemu lekarzem, jak to uczynił ja i jak to uczyniła małpa, która szukała własnego cienia. *Ridendo dicere verum*³⁹.

Prawdziwa religia lekarza polega na tym, aby stać się pożytecznym dla ojczyzny dzięki samemu sobie i dzięki swym współbraciom. Jeśli nie będziecie mieli takowej religii w większym stopniu od nich, to staniecie się ich ofiarą. Odmawiajcie młodym podzielenia się wykształceniem i wiedzą. Jeśli kogoś protegujecie, to niech to będzie zawsze jakiś *Gervasi*, *Dureclos*, *Boyer* albo inny automat nie dysponujący bardziej zasobami intelektualnymi niż automat *Vaucansona*⁴⁰. *Molin* bezlitośnie wzbraniał się przed podzieleniem się wiedzą: „Nie chcę żadnego ucznia – mawiał – bo moda na to już minęła”. Jest to dobra polityka, albowiem mistrz staje się czasem przedmiotem wzdargy albo zostaje przez ucznia wyeliminowany. Iluż chorych obecnych i potencjalnych *Sylva* naobiecał *Hunauldowi*, *Berti-*

³⁹ Mówić prawdę w żartach.

⁴⁰ Jacques de Vaucanson (1709–1782), konstruktor „cudów mechaniki”, sztucznego Flecisty i Kaczki.

*nowi*⁴¹, mnie i wielu innym! Bierzcie sobie ciągle za wzór waszych konfratrów, aby nie być podejrzanym o większą religijność od nich. Niechaj się nie spotykają ze sobą albo niech się spotykają, by osiągnąć cele swej polityki zastawiając tysiące różnych pułapek, jak to już pokazałem. Nic nie pokazuje lepiej braku nawet odrobiny uczciwości. Wydział jest dżunglą pełną wilków, które zależnie od swego sprytu i podstępów zastawiają na siebie wnyki i wzajemnie się pożerają. Nie ma takiego lekarza, który uznałby zasługi konfratry, czy też nie uszczknałby czegoś z jego wyższości powszechnie mu przyznawanej. Jeśli przypadkiem kogoś chwala, to ich pochwały* są czynione na siłę, zaprawione trucizną albo zastrzeżeniami, czy też żółcią złośliwych przycinków, w których więcej jest złości niż błyskotliwości umysłu; wzajemnie się kompromitują i potępiają ukradkiem wszystkie swoje działania; wzajemnie się rozszarpują i to bez żadnego skrupułu dążąc do zajmowania stanowisk konfratrów, inni zabiegają o zakazanie dzieła, które im się nie spodobało, gdyż ich *mierne poglądy* nie zostały należycie uhonorowane. Większość cieszy się ze śmierci tych, których leczyli inni; życzą tym konowalom, aby – jak powiadają – taki to a taki *skręcił sobie kark*, bo był prawdziwym rzeźnikiem. Jeśli młodzi adepci pełni światła i talentu zaczynają zbyt wysoko latać, to starzy nie zaniedbają niczego, aby ich zdyskredytować i zgubić! Trzeba mieć bardzo dobrą i niezłomną opinię o lekarzu, na którego wasi konfratry się zawzięli. Czy sama zasługa, której winniśmy wznosić ołtarze, nie zasługuje na miłość? Niestety, okazuje się, że nie, bo nieszczęściem jest jej posiadanie, co prowadzi do odwrócenia się tyłem do spóółstwa (zob. s. 135)⁴², a zazdrość zgrzyta – by tak rzec – zębami na jej widok.

⁴¹ Sylva albo La Forêt, to Jean Baptiste Silva (1690–1777); Exupère Joseph Bertin (1712–1781).

* Zob. rozdział: „Polityka lekarzy między sobą”. [Ouvrage de Pénélope, Berlin 1751, t. 3, s. 127–142].

⁴² La Mettrie odsyła do rozdziału IV *Polityki lekarzy: Polityka wobec heretyków w medycynie*, w: *Ouvrage de Pénélope*, Berlin 1748, t. 1, s. 127–142.

Kiedy więc usłyszycie, jak ktoś obmawia religię swego konfratra, choć nie ośmiela się gardzić jego umysłem i talentami, to możecie śmiało powiedzieć: „Oto interesowny łajdak, który chce wznieść się na ruinie bliźnich”.

To prawda, że powiedzą to samo o was, jeśli nie zajmiecie podobnego stanowiska (nie należy oszczędzać tygrysów, które chcą was rozszarpać!). Trzeba więc nieskończonej śmiałości, aby nie dać się zgubić przez innych. Jest to cel *machiawellizmu*, a tego celu nie da się opisać, bo tego nie da się kogoś nauczyć.

O tym, że lekarze są bardziej lub mniej religijni niż sądzimy

Przejdźmy do tematu bardziej poważnego i bardziej interesującego, a mianowicie do religii lekarzy. Była ona zawsze podejrzana*. Zjednoczyły się przeciwko niej wszystkie, nawet najbardziej od siebie oddalone sekty. Wystarczyło być lekarzem, aby zostać oskarżonym o niewiarę, a te poglądy nie zmieniły się i nie zmieniają się nigdy. Ten jeden tytuł zdaje się pociągać za sobą tytuł niedowiarka. Łaskę czyni

* [Jean] Le Clerc zaczyna historię niewiary lekarzy od Diagorasa [Diagoras z Melos (468–415)]. A oto zabawny fakt, który potwierdza tę o nim opinię. Otóż ten filozof nie mając drew, aby ugotować sobie obiad, włożył do ognia posąg Heraklesa mówiąc: „Oto właściwy Bóg, który doskonale pomoże mi przygotować posiłek. Będzie to trzynasta i ostatnia z jego prac”. Ojciec [François] Garasse w *Doct[rine] cur[ieuse] des beaux esprits de ce temps*, ks. II, & V, s. 139 wkłada mu w usta następujące słowa: „Przybądź Heraklesie i dopełnij trzynastego dzieła – zjedz ugotowaną soczewicę”. Astruc prawdopodobnie powie, że ten poczciwy ojciec się myli, bo filozof jadł rzepę, nie zaś soczewicę i przytoczy na ten temat Atenagorasa [z Aten, II w.n.e.] w *Legatio*, s. 36. Pozwolę sobie dorzucić do tego faktu inny, aby wykazać, że przesady nie giną nigdy. Pewien chory szlachcic wyraził wobec mnie takie swoje obawy i wątpliwości na temat życia po śmierci: „Jedni mnie straszą, drudzy mnie pocieszają; a ty, doktoru, co o tym myślisz? Posłałem po ciebie, abyś mnie uspokoił, albowiem wy, lekarze, jesteście bardzo dobrymi ludźmi i macie na temat religii poglądy osobliwe, ale też i wygodne”.

się lekarzowi, jeśli się go uważa tylko za deistę. Jeśli nie dowodzi się ateizmu lub deizmu lekarzom, to przynajmniej o to się ich podejrzewa.

Ów przesąd na temat lekarzy sprzyja podejrzliwości wobec nich, bo zdaje się pozwalać im na całkowitą wolność; rozumieć przez to wolność myśli, którą nikt nie jest zaskoczony, gdyż korzystają oni z szczęśliwego pretekstu, że lepiej znają przyrodę niż inni ludzie, a prawa wymagają jedynie, aby nie nadużywać przywilejów, które im się przyznaje.

Dlaczego więc, bądź słusznie bądź niesłusznie, wysuwano takie oskarżenia przeciwko lekarzom?

Rzecz to pewna, że rzadko angażowali się w kwestie dogmatyczne; że niewielu z nich przystępowało do rozlicznych sekt, które rodzą się od czasu do czasu w łonie chrześcijaństwa, podczas gdy niektórzy filozofowie nie krępowali się, by stanąć na czele stronnictw i popaść w fanatyzm niewiary posuniętej do skrajności, jako że każda niewiara ma również swój fanatyzm. Chcąc uchodzić za tęgie umysły pokazali, że mieli umysły słabe i zarozumiałe. Nie mogą się oprzeć pokusie rozwijania poglądów banalnych, które nie kosztują umysłu zbyt wiele wysiłku, poglądów dziwacznych i pozostających bez związku ze sobą; poglądów, których główną zaletą jest ich osobliwość, a tej nie towarzyszy żadna oczywistość; poglądów prowadzących do anarchii, a z tej przyczyny zwalczanych przez tak wielu mądrych polityków.

Skoro jednak lekarze stwarzali przynajmniej zewnętrzne pozory, jakich wymaga religia i nie mieszcili się prawie zawsze do sekt i ich dysput, to jak to się stało, że mogli sięgnąć na siebie oskarżenia, które z pokolenia na pokolenie przeszły aż do czasów, w których żyjemy?

Początkowo filozofia była związana z medycyną, od której zaczęła się oddzielać dopiero w czasach Hipokratesa*. Otóż kto mówi „filozof”, mówi, że to zdecydowany wróg wszelkiego przesądu, który pozostaje do dziś religią ludzi tylko na

* *Medicinam a sapientiae studio disiunxit* [Medycynę od nauki mądrości odłączył]. Cels, Praef[atio do Artes].

poły uczonych, jak i pospółstwa. Tak więc chcieć dotknąć lub zmniejszyć przesąd, to w oczach nieskończonej ilości ludzi byłoby tym samym, co dotknąć lub zniszczyć religię. Jak więc dawni lekarze, którzy byli filozofami w większym stopniu niż dzisiaj, mogli uniknąć inwektyw, którymi tak łatwo obrzuca ich ludzka zgorzkniała gorliwość? Dowiodłem już w *Machiawellizmie*, że jeśli to filozofia tak obciążała zarzutem o niedowiarstwo starożytnych lekarzy, to lekarze współcześni ze względów całkowicie przeciwnych winni od takowego podejrzenia zostać oczyszczeni. Jednak lud, który nie zna się na tych sprawach, nie jest zdolny do odczuwania tak subtelnych różnic – on, który nie dostrzega różnicy między jednym lekarzem a drugim.

Oto geneza wszelkich kalumni rozgłaszanych przeciwko lekarzom.

Otwórzmy księgi dziejów i cofnijmy się aż do wieków zabobonu i barbarzyństwa; zobaczymy do jakiego to godnego ubolewania i potwornego zaślepienia posunął się ludzki umysł w czasach swego dzieciństwa – zobaczymy to wszystko, co przekazała nam na ten temat historia. Podczas choroby wymyślano i spełniano najbardziej nawet okrutne ofiary pod niebezpieczną maską hipokryzji w celu – jak powiadano – podobania się bogom; jeśli niszczo ludzkość, to po to, by ją tym lepiej zachować; gubiono jednostkę, by ratować całe królestwa. Wielką rolę w ratowaniu życia ludzkiego odgrywali religijni szarlatani występujący pod maską magów i pokutników. Nadawali oni podniosłą nazwę *świętej choroby* schorzeniom nawet najbardziej naturalnym, a zwłaszcza przebiegającym z symptomami odbiegającymi od normy. Sama ta nazwa budziła trwogę i odciągała proste umysły od szukania pomocy wśród ludzi, bo myślały one jedynie o uspokojeniu za wszelką cenę zagniewanych bogów. Tak więc oszuści wdziewając szatę przesądu podawali się długo za pośredników i za takich chcieli uchodzić jako prawdziwi łącznicy między ludźmi i bogami; w końcu fanatyzm – by tak rzec – stał się jedynym lekarzem chorých, których kazał zarzynać na ofiarę w ciągu Bóg raczy wiedzieć ile wieków.

Owemu potworowi zagroził drogę Hipokrates⁴³. W czasach tego wielkiego człowieka ustało panowanie zabobonu. W jego pismach koniunkcje ciał niebieskich, zaćmienia, komety, grzmoty, przestały być źródłem wierzeń podobnie jak lot ptaków i zachowanie się kurcząt. Przeszto wierzyć w auspicje i wieszczby; choroby pozbawiono otoczki cudowności i sprowadzono do źródła chorób pospolitych poddających się leczeniu za pomocą środków zwyczajnych i metod naturalnych. Ten sam starożytny lekarz powstał przeciwko przesądom posługując się językiem jak najbardziej rozsądnym i budującym. Jest to pierwszy znak prawdziwej pobożności, a drugi przewija się przez mądrość przysięgi, którą zalecił swym uczniom; ci ją nadal składają, choć niektórzy zbywają ją czasami krzywoprzysięstwem.

Rzecz godną lekarza i co więcej filozofa było ścierać za jednym razem wszystkie głowy odradzającej się ciągle hydry. Jednak bardziej godne ludu – w negatywnym oczywiście sensie – było występowanie przeciwko wrogowi przesądów uważając go za wroga religii oraz pomawianie go o bezbożność i ateizm. Dlatego ci, którzy kroczyli śladami *Hipokratesa*, byli narażeni na te same zniewagi i tę samą złośliwość.

Zgadzam się, że wśród ludzi pióra było wielu takich, którzy nadużywając swego talentu uznało, że rzekome badanie przyrody prowadzi niechybnie do religii lekarza polegającej na tym, żeby jej nie mieć wcale; ci jednak przedstawili te same argumenty polemiczne, w które uzbroili się wcześniej tacy ludzie jak Linière, des Barreaux, Vanini, Spinoza, B...⁴⁴

⁴³ Hipokrates z Kos (460–367 p.n.e.), najwybitniejszy lekarz starożytności. W dziele *O świętej chorobie* zwalczał pogląd, że epilepsja jest dziełem demonów. Według Sylvaina Maréchała, który zamieścił Hipokratesa w swoim *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), s. 187–188, lekarz ten utożsamiał duszę z ożywczym tchnieniem, a za siłę boską uznał ciepło rozlane w przyrodzie.

⁴⁴ François Pajot de Linières (1628–1704), inna pisownia nazwiska Lignère, poeta epikurejczyk i libertyn. W kręgach kościelnych krążyły pogłoski, że w obliczu śmierci wyrzekł się swoich poglądów. S. Maréchal broni go przed takowym zarzutem: „Linière zmarł tak jak

oraz inni apostołowie ateizmu, których jest pełno w Paryżu, a którzy przysparzają więcej zaszczytów niż kłopotów religii. Te polemiczne argumenty wielu z nich rozwiązało na własną korzyść, lecz nie wzięli oni pod uwagę swej słabości i małoduszności; pokazali, że tylko dobre zdrowie było miarą ich niedowiarstwa i dlatego wyrzekli się swych szalonych idei, kiedy ich namiętności zaczęły słabnąć wraz z ciałem, które stanowi ich siłę napędową. W konsekwencji ładna to mi i mocna filozofia, która traci fason i drży przed śmiercią!

Jednakże błędem jest wyobrażanie sobie, że badanie przyrody odwraca nas od pojęcia i kultu jej stwórcy! Prowadzi ono przecież do ducha religii zamiast od niej odwracać. Albo zmysły i rozum mnie mylą, co nie jest możliwe, albo istnieją w częściach ożywionych ewidentne ślady wiecznej i niewidzialnej ręki, która je stworzyła.

Chcąc lepiej przysłużyć się Wydziałowi, niech mi wolno będzie odwołać się do dziejów Kościoła. Wśród naszych doktorów wielu jest ludzi pobożnych, którzy zasługiwali na uwielbienie wszystkich zacnych ludzi. Jeden z ich koryfeuszów, Duval zebrał żywoty świętych lekarzy, których listę godną respektu Andry wystawił nawet na kpiny chirurgów* Kiedy jednak ci, którzy publikują podobne dzieła,

żył w wieku prawie osiemdziesięciu lat”. Wyraża też ubolewanie, że nie zebrano jego wierszy i ich nie wydano albowiem „jego bezbożne wodewile były bardzo zabawne. Ateizm nie musi więc być tak smutny i tak przykry, jak chciano by nas o tym przekonać”, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, cyt. wyd., s. 250. Jacques Vallée Desbarreaux (1599–1673). O nim również powiadano, że nawrócił się, kiedy był chory. Źródło tej informacji podaje S. Maréchal w *Dictionnaire...*, s. 495. O ateizmie Gulio Cesare Vaniniego (1585–1619) zob. Andrzej Nowicki, *Vanini*, Warszawa 1987, s. 68–84.

Baruch Spinoza był panteistą, ale na przełomie XVII i XVIII wieku uchodził za ateistę. Tak interpretowała jego poglądy zwłaszcza podziemna literatura reprezentująca materializm, do której sięgał La Mettrie. B..., to Nicolas Boindin (1676–1751). La Mettrie nie podał jego nazwiska, by go nie narażać na kolejne prześladowania. Boindin zmarł na krótko przed śmiercią La Mettrie. Odmówiono mu pogrzebu.

* [Nicolas] Andry, [*Lettre de Cléon à Eudoxe touchant le mémoire des chirurgiens contre la Préeminence de la méd[ecine] sur la chirurg[ie]*, t. 2.

nadużyli pozwolenia, jakim dysponują na kłamstwo, to któż zaprzeczy, że Dodart, Hamon, Hecquet i inni⁴⁵ słynęli również z pobożności i respektu dla życia ludzkiego, tak jak ze swej wiedzy?

Zresztą co roku pojawiają się historie lekarzy dusz, wobec których penitentki spowiadają się, ale bardziej żałując tego, co wyznały spowiednikowi, niż tego, co uczyniły. Ileż to okazji by nie wykorzystano, ileż to młodych grzesznic nie zostałyby uwiedzionych przez kordelierów i karmelitów! Trzeba przyznać, że ci zyskali sobie nieśmiertelną renome pod tym względem. Przeciwnie, religia lekarzy zasługuje bardzo rzadko na podobne zarzuty. Rzadko kiedy nadarzająca się okazja ma wpływ na ich zachowanie. W większości przypadków są dyskretni i powściągliwi wobec płci niewieściej. Na jednego, który się zapomni, przypada tyśiąc rozważnych i skromnych, którzy się szanują wzbudzając przynoszące im zaszczyt zaufanie. Czyż nawet ten jeden rys charakteru nie powinien wystarczyć, aby widzieć w lekarzach większą religijność, niż na ogół się sądzi i aby wykazać, że pospółstwo myli się co do nich pod wieloma względami. Gdyby zaś zacni ludzie nie byli przekonani do tego, o czym mówię, to któż z nich powierzyłby lekarzom swą żonę lub córkę?

Lekarz może więc wierzyć, w co mu się podoba, wyjawszy sedno religii, czyli wiarę w istnienie Boga, gdyż żaden człowiek zdrowomyślący, jak i zaślepiiony pirronista nie może odrzucić idei wskazujących na jego istnienie, jak również najbardziej uderzających oznak prawdopodobieństwa. Zresztą, czyż nie jest rzeczą słuszną, żeby považał wszystko to, co Pascal i inni ludzie nie będąc bardziej od niego przekonani, wielbili? Kto chciałby zniszczyć to, co stanowi fundament praw boskich i ludzkich, byłby niewąt-

⁴⁵ Philippe Hecquet (1661–1737), autor *Novae medicinae conspectus*, Parisiis 1722, wyrażał tam poglądy bliskie jatromechanicyzmowi. Sądził, że oscylacja stanowi zasadę życia w ciałach organicznych. Był jansenistą i twierdził, że Bóg tworząc świat obdarzył materię zarodkami, które ożywają i wzrastają dzięki udziałowi ciał płynnych.

pliwie mącicielem porządku społecznego i jako taki winien być ze społeczeństwa wypędzony. Czyż jednak można obdarzyć takim niegodnym epitetem i tak bardzo niesprawiedliwym filozofa, który sądząc że swobodnie posługując się rozumem, przyjmuje pogląd filozoficzny uznawany od najdawniejszych czasów i niezakładający ateizmu, deizmu ani też złych obyczajów; wszakże jego wzniosłe argumenty nie będąc skrojone na miarę ludu nigdy nie burzyły *szpitali dla wariatów*, czyli niczego nie zmieniały w rządach, prawach czy też w biegu spraw społecznych? Nie sądzę, żeby obywatel tego pokroju zasługiwał na takowe zniewagi. Wręcz przeciwnie, zasługuje on na nagrody i poważanie proporcjonalnie do swych talentów. Człowiek stworzony jest po to by myśleć, widzieć, chodzić i żadne spośród najbardziej niesprawiedliwych prześladowań nie potrafi mu w tym przeszkodzić.

Przedstawiłem religię lekarza wedle opinii pospółstwa i to, co trzeba na ten temat myśleć zarówno odnośnie do sądów potocznych, jak i samej religii. Przechodzę obecnie do prawdziwej niewiary lekarzy; zobaczymy, że jest ona całkiem odmienna od tej, o którą się ich oskarża. Wszystko jest kaprysem albo przesadą; ludzie prawie nigdy nie kierują się rozumem. Oskarżają lekarzy o bezbożność na podstawie zwykłych podejrzeń, potępiają ich poglądy, a rzadko mają okazję do krytykowania ich postępowania, które uwłaczałoby ich prawości, a ta jest pierwszą religią człowieka. Zazwyczaj przywiązujemy się jedynie do pozorów; tutaj jest odwrotnie – chcemy przeniknąć to, co jest nieprzeniknione; usiłujemy odkryć sekrety duszy i widzieć jasno w ciemnym labiryncie serc traktując pobłaźliwie zewnętrzność, która stanowi obraz samego serca i naturalny wyraz uczucia. Skąd bierze się ta dziwna sytuacja? Stąd, że występki, o który chodzi, jest pospolite, a występki pospolite przestają albo zdają się za takowe nie uchodzić.

Chcąc przeniknąć serce lekarzy wystarczy przypomnieć, że są depozytariuszami ludzkiego życia, owego cennego skarbu powierzonego w ich ręce; jedyne to jest dobro (dla kogo dobrem jest), bez którego inne są niczym; dobro

emanujące z Istoty Najwyższej, nad którą nasza władza się nie rozciąga; takim skarbem nie wolno nam samym dysponować, cokolwiek by powiedzieli śmiali filozofowie, dla których religia i prawo nie stanowią hamulców; jest to – powiadam – ten sam skarb, który chorzy nam powierzają. Dlatego gdyby go utracili na skutek naszego wiarołomstwa lub nieoględności podejmowanych środków, to bylibyśmy bardziej winni od opryszków, którzy zabierają go nam siłą, gdyż my pozbawilibyśmy go ludzi, którzy wierząc nam na słowo, a nawet mając zaufanie do samej osoby lekarza uważają owo dobro za powierzone pewnym naszym rękami; którzy zamiast ufać nam przy zawieraniu takowej transakcji płacą często akurat tym, którzy ich go pozbawiają i ich gubią. Dysponując bezlitośnie życiem bliźniego stajemy się więc płatnymi zbrodniarzami, mordercami ich i całej potomności, która służyłaby rozkwitowi państwa, podczas gdy my kochamy i szanujemy własne życie. Nie, to tylko niewiara, bezbożność, niewdzięczność serca, nieludzkość i barbarzyństwo, które ośmiela się popełniać takie występki, a co więcej – przyznawać się do nich bez trwogi.

Kto może w ten sposób sprowadzić na manowce ludzi, którzy z racji swojego stanu winni zajmować się tylko dobrem publicznym? Odpowiadam na to pytanie.

Pierwsze lata studiów medycznych są pierwszym krokiem ku niewierze lekarzy. Nie mówię tutaj o ich uzdolnieniach albowiem miłość własna nie pozwala nam sądzić o samych sobie; trzeba mieć bystry umysł, aby osądzić tych, którzy go nie mają. Otóż wszyscy ci, którzy poświęcają się medycynie, nie muszą zbytnio dziękować naturze za łaskawość. Oto dlaczego ci, którzy nie grzeszą zbytnio rozumem, wybierają zawód, który wymaga go w największym stopniu. Bez próżności nie byłoby wśród lekarzy tak wielu głupców*.

* Są wśród nich tacy głupcy, którzy nie są w stanie rozpoznać choroby nawet po stokrotnych wyjaśnieniach udzielonych przez inteligentnego chorego. Właśnie przed chwilą przyjąłem pewną damę, która zgłosiwszy się na konsultację stwierdziła, że sama musiała dokonać rozpoznania choroby nie będąc zadowolona z wielu orzeczeń wydanych przez jej lekarza.

Zakładając jednak wbrew wszelkiej prawdzie, że lekarz może się obyć bez wrodzonej inteligencji, to nie możemy jednak zapominać o jego studiach poprzedzających praktykę. Są one tak konieczne bez względu na posiadane wiadomości, że muszą być długie, poważne i że należy się do nich pilnie przykładać. Tylko za cenę trudów, prac, aplikacji a nawet bezsennych nocy można stać się prawdziwym lekarzem. Wziąwszy to wszystko pod uwagę, cóż pomyślimy o ubogim duchem, który połowę życia przespia, a drugą spędza na lenistwie, na frywolnych lekturach albo na przyswajaniu sobie wiedzy zbędnej dla sztuki medycznej. Im mniej jest się zdolnym, tym więcej trzeba przykładać się do nauki. Natomiast człowiek, który urodził się lekarzem, nie potrzebuje jej aż tak bardzo. W swym umyśle znajduje zasoby, których zabraknie jego pamięci jak najlepiej umeblowanej. Pytam więc, jaka jest pilność młodych studentów? Na ogół nie przykładają się do nauki, są roztrzepani i myślą o nagromadzeniu w pamięci wszystkiego, co otworzyłoby im bramę wydziału. W Montpellier ci, którzy poświęcają się medycynie, są po większej części młodymi trzpiotami oddającymi się rozrywkom i przyjemnościom w czasie pierwszych dwóch lat nauki. Dopiero na roku trzecim zaczną studiować, by móc odpowiedzieć na błahe pytania, jak to na przykład: *Quid est vita?*⁴⁶. Co prawda niektórzy udają się potem do Paryża pod pretekstem doskonalenia swej sztuki; ponieważ zaś sądzą, że wszystko wiedzą, wszystko lekceważą i nie szukają kontaktu ani z uczonymi ani ze szkołą. Oto jak godny jest ubolewania skutek zarozumiałości studentów tego uniwersytetu, jaką wysysają by tak rzec z pierwszym mlekiem.

Jednak, czy nasi studenci, czyli paryscy są bardziej pilni? Nie, bo wstępując na filozofię wpisują się jednocześnie do rejestru studentów Wydziału Medycyny, tak że jednocześnie studiują filozofię i medycynę albo raczej nie przykładają się ani do jednej ani do drugiej, bo przecież nie jest możliwe objęcie wszystkiego naraz. Oddają się więc przyjemnościom.

⁴⁶ Co to jest życie?

Można ich zobaczyć na spacerach, na spektaklach, a ich nauczycielkami stają się nasze Laidy⁴⁷. Czyż więc jest czymś zaskakującym, że obce im były jedynie nauki wchodzące w zakres medycyny? Czy też raczej nie jest rzeczą równie haniebną jak niewiarygodną, że po kilku latach studiów (pożał się Boże, jakich tam studiów, bo przecież są to pewne formalności polegające na bazgraniu w marnych kajetach, których zawartości nie musimy znać) – czyż nie jest haniebne, powtarzam, że umysły tak płocze, tak mało wykształcone i tak mało nasycone zarówno teorią jak i obserwacjami praktycznymi; że ci ludzie, którzy nic nie czytali, nic nie widzieli, niczego nie zaobserwowali, stali się lekarzami, bo potrafią posługiwać się gwarą tych, którzy stali się nimi wcześniej; że takowy nimb doktora, a w konsekwencji pusty tytuł uprawnia do sprawowania sztuki, której zupełnie nie znają, za co przyjdzie zapłacić, nie wiadomo jaką cenę obywatelom? Czyż Molière popełnił błąd, że kazał odgrywać tak śmieszoną scenę promocji większości lekarzy?⁴⁸

Widzimy więc na podstawie tego, co powiedziałem, jaki jest następny krok tych doktorów w stronę niewiary, że przypisuje się im odpowiedź godną pytania, jakie im się stawia: *Ius tuandi et vastandi impune per totam terram*⁴⁹. Przekupni profesorzy uznają ich za godnych brać odpowiedzialność za ludzkie życie już w wieku, kiedy nie mają doświadczenia i powagi, co świadczy na ich niekorzyść. Zarówno w Paryżu, jak i w Montpellier wszystkich promują, bo pieniądz albo i protekcja wystarczą im za wszystko.

Jednak największy rozbój dokonywany jest na wydziałach podrzędnych. Jakież to skrajnie niebezpieczne i niegodne nadużycie, kiedy się widzi nieuka, którego włączono w poczet lekarzy za dwa ludwiki! Zresztą tyleż wart jest lekarz wypromowany przez stary uniwersytet, co przez starą

⁴⁷ Lais, hetera grecka.

⁴⁸ Jean Baptiste Molière wykpiwał pretensjonalność i hipokryzję lekarzy w licznych komediach: *Miłość lekarzem*, *Lekarz mimo woli*, *Chory z urojenia* i in.

⁴⁹ Prawo zabijania i ogoławania bezkarnie na obszarze całej ziemi.

babę, jak Bouillac⁵⁰, ten podły cień Eskulapa, przemieniony jak gdyby za dotknięciem czarodziejskiej różdżki w sędziego ludzkich przeznaczeń.

Tak, dwa ludwiki, czyli mniej więcej 50 liwrow stanowiło cały wydatek by mieć prawo do wszelkich morderstw, jakich można było dokonać. Biretem handluje się jak łokciem sukna, a wspaniałe patenty pełne kłamliwych pochwał, skrajnie przesadnych i śmiesznych w zależności proporcjonalnej do hojności opłat wniesionych przez nowego doktora, rozdaje się nader rozrzutnie. Ja sam, który byłem ledwie cieniem lekarza, ileż to komplementów zgromadziłem za moją *głęboką* wiedzę? A za dziesięć ludwików i za huczną ucztę bachiczną, jaką urządziłem Wydziałowi w dobrym mieszczańskim domu, czyż nie posunięto się do głupoty, aby napisać do mojego ojca⁵¹, że od czasów Hunaulda, nikt nie wyróżnił się tak *wielką* zasługą?

Czyż po tym wszystkim można się dziwić, że w miastach i na dworach pełno jest złych lekarzy? Nie będą oni prawdopodobnie w przyszłości tak rzadkim i – Bogu dzięki – tak tanim towarem pochodzącym z tej fabryki. *Bouillac* jest jedynym, który tej manufakturze nie dał zarobić. Aczkolwiek ma złoty klucz, który wygrał w pikietę, to nie mógł otworzyć nim sobie żadnej z bram świątyń Eskulapa mimo ich mnóstwa, a tym samym możliwości ich łatwej profanacji; sumienie nie gryzie go z powodu przekupienia jakiegokolwiek Fakultetu. Żaden też profesor nie pogwałcił któregoś z praw boskich i ludzkich, aby pójść mu na rękę. Jediną oznaką życzliwości płynącej czy to z bliska, czy z daleka, są listy *Bacheliera* – jak to ujawnił jego przyjaciel *Marcot* – tak wiele razy skłóconego z nim, to znów pogodzonego, kiedy jego interes do tego go skłaniał. Po takich jednak przyjęciach poddyktowanych jedynie przez chciwość, ale zawsze nie mających znaczenia dla wiedzy, można by sądzić – być może – że ci nowi marni doktorzy chcieli kształcić się w uprawianiu

⁵⁰ Bouillac, jego pseudonim to Bacouille

⁵¹ Ojciec La Mettriego był bogatym handlarzem tkanin w Saint-Malo.

sztuki lekarskiej pod okiem ludzi oświeconych i godnych służyć im za przewodników. Bynajmniej; ich tupet jest proporcjonalny do ich ignorancji, która kryje się pod tą arogancją i stara się imponować głupią zarozumiałością i pychą. Zuchwale i nierozważnie podejmują się leczenia wszelkich chorób, tak jak kupiec nie odpycha nigdy klienta, ale go przyciąga. W efekcie sześć lub siedem początkowych lat ich praktyki, to okres największej śmiertelności.

Wilhelm Temple⁵² męczy się bardzo nad odpowiedzią na pytanie, dlaczego szkółka Północy nie wypuszcza już owych potwornych rojów Gotów i Wandali. Winien jednak wziąć pod uwagę – powiada pewien współczesny* – że kiedyś nie było studentów medycyny, a ta nauka kwitnie dziś na Północy, co pozwoliłoby lepiej rozważyć tę kwestię. *Spectator* ma rację. *Experimenta faciunt per vitas et mortes, nec sapiunt quidem facto cadavere*⁵³. Ośmielę się twierdzić, że choroba epidemiczna nie stanowi tak wielkiego zagrożenia w mieście, jak pięciu lub sześciu młodych doktorów przepelnionych głupią zarozumiałością i poczuciem nietykalności. Nawet pół wieku praktyki nie jest w stanie ich oświecić; pozostaną na zawsze ignorantami, zarozumialcami, ludźmi nieudolnymi. Ich masakry muszą trwać aż do momentu, kiedy ku wielkiemu szczęściu obywateli sami umrą albo przestaną uprawiać swój zawód medyków.

Jeżeli, jak już zobaczyliśmy, bardzo trudno jest postawić właściwą diagnozę, jeżeli samo doświadczenie może nas mylić, jeżeli moment sprzyjający wyleczeniu mija szybko, jeżeli potrzeba inteligencji połączonej z zapałem i dokładnością, aby uchwycić właściwy moment, który szybko mija, to jak z tym wszystkim sobie poradzić bez studiów i bez zasad!

Tacy lekarze nie mogą być zacnymi i oświeconymi ludźmi, bo ich niewiedza idzie w parze z nieuctwem. To tych

⁵² William Temple (1628–1699), autor *Memoirs of what passed in Christendom from 1672 to 1679* (1691).

* Angielski *Spectator*, t. I, s.104.

⁵³ Czynią eksperymenty z życiem i śmiercią, a nie zauważają, że ktoś zmarł.

zbójów należy karać, a nie autorów, którzy ich demaskują, bo jak można być uczciwym człowiekiem nie znając zawodu, który się wykonuje? Gdyby miłość własna tych doktorów mogła na chwilę ustąpić miejsca uczuciom ludzkości i honoru, to musieliby przyznać jako szczerzy niedowidzący, że nauka Hipokratesa jest zbyt rozległa, aby ich krótki wzrok mógł ją objąć; rumieniliby się na widok miliona ludzkich błędów i pomyłek, z których każda nawet najdrobniejsza kosztuje życie tak wielu osób. Ależ skąd, najgorszymi i i najbardziej przeciętnymi lekarzami są zawsze ci, którzy łatwo pozbywają się tych wszystkich niepokojów; pływają beztróska i w poczuciu bezpieczeństwa na falach nieznanego żywiołu; będąc przekonani o słuszności podjętych kroków, nie sądzą, że mogliby wciągnąć kogoś w przepaść, o której nie myśleli. Jednak pijany człowiek, który zabija przechodnia dachówką rzuconą przypadkiem przez okno, podlega rygorowi praw, bo zbytńia pewność siebie i próżność są objawem pijaństwa duszy, które nie usprawiedliwia wcale głupstw, które ono każe popełniać. Ignorant upojony wiedzą urojona, lekarz, który powoduje śmierć ogromnej liczby ludzi, zasługuje tak samo na karę.

Dzisiaj, gdyby ci, którzy sankcjonują niebezpieczne podawanie tak wielu przypadkowych środków; gdyby ci, którzy popierają to przez swą zgodę i swój autorytet albo raczej swe patenty (z których dochód przeznaczają się na pensję sekretarza Wydziału); gdyby ci, którzy przepisują środki stosowane przez stare wiedźmy i zgadzają się na wszystko*,

* Lekarze pytali mnie, czy gdyby kobieta miała we mnie jednego ją prowadzącego, to cóż bym uczynił? Zaproponowałem im środki, które zalecili aptekarzowi, a ten zaproponował im inne na modłę włoską. Mówił, że w podobnych przypadkach mogą one przynieść wielką ulgę. Lekarze wiedząc, że aptekarz cieszy się łaskami króla i że jego lek nie przyniesie spodziewanego skutku, ale też nie zaszkodzi, ów lek przepisał. Tak mówi o Dulaurensie oraz innych żyjących wówczas lekarzach Luiza Bourgeois w swojej rozprawie o rodzeniu się dzieci we Francji, s. 152. Lekarze wszystkich czasów są do siebie podobni; przykład podany przez tę położną jest godny wiary. Dowodzi on, że zawsze byli wśród nich ludzie układni i małoduszni, którzy za wszelką cenę próbowali wykręcić się sianem dzięki źle pojętej uprzejmości.

o co ich proszę – gdyby wszyscy ci poważnie się zastanowili, to musieliby się uznać za pierwszych morderców i katów, gdyż tak wiele morderstw uprawnionych przywilejami dokonuje się codziennie pod auspicjami owych *archiatrów* przez tych bezkarnych maruderów.

To wystarczy, by pokazać religię, która obchodzi ogół ludzi – religię, której wyznawania przez lekarza publiczność winna pragnąć tym bardziej, że zazwyczaj mu jej brakuje, a w konsekwencji lekarz byłby bardziej oświecony na temat swoich obowiązków. Dobre studia mogłyby zapobiec najbardziej groźnym chorobom i tysiącom nadużyć. Dobry lekarz nie będzie szukał za wszelką cenę sławy przed czasem, nie będzie dążył do zbyt wczesnego pozyskania sobie zaufania, aby tym lepiej móc sprostać oczekiwaniom we właściwym czasie; będzie w stanie poświęcić część swojej ojcowizny, aby dogłębnie zbadać tajniki swojej sztuki; wreszcie uruchomi – by tak rzec – swój handel dopiero wtedy, gdy zgromadzi w dobrze zaopatrzonym sklepie towary najwyższej klasy. Taki człowiek, który zacznie praktykować medycynę, dysponuje nie tylko pobożnością, której ignorant jest pozbawiony, ale będzie wyznawał jedyną religię, którą poważają zacni ludzie, jedyną – twierdzą – w cieniu której uniknie zniewag i pogardy, bo będzie uchodził zawsze za uczciwego człowieka i dobrego obywatela, podczas gdy dewot zaślepiony fanatyzmem, jak również własną sztuką, burzy państwo prosperujące dzięki dużej liczbie poddanych. Jeden wierzy i niszczy wszystko, drugi nie wierzy i niczego nie burzy.

Niechaj Pan... rozdaje tysiąc liwrów biednym swej parafii; taką czynność pochwalam, jeśli jest szczerą, a w to właśnie wątpię. Prawdziwym jednak miłosierdziem jest uprawiać medycynę na wzór doktora Hecqueta. Tacy lekarze będący wzorem dla ich konfratrów nie zawsze są najlepiej opłacani, ale cieszą się poważaniem: niewątpliwie są oni jedynymi, jakich Bóg chciałby uhonorować i jakich uznał za niezbędnych. Inni święci – jeśli tak chcemy (albowiem ze świętymi jest tak jak z głupcami) są jedynie ignorantami i nędznymi zabobonnikami. Wydział, na który

ich przyjęto, ich reputacja, ich pyszałkowata powaga, ich pyszna fortuna – wszystko to nie uchroni ich przed słuszną pogardą.

Cierpiałem na poważne schorzenia i wówczas nie zadowalałem się jedynie poważnymi rozważaniami nad nimi. Przekazywałem me myśli tym spośród moich konfratrów, którzy zdawali się być bardziej godni, aby zasięgnąć ich rady; prosiłem ich, aby czytali u najlepszych autorów traktujących o mojej chorobie; czytałem ich też osobiście; słuchałem, medytowałem, analizowałem wszystkie możliwości. Spośród tysiąca środków i tysiąca różnych rad wybierałem te, które – jak mi się zdawało – mogły mi uratować życie i zatrzymałem się na tych, które przedstawiały największy stopień prawdopodobieństwa. Otóż jeśli z drżeniem serca dokonuję wyboru w stosunku do własnej osoby po poważnych naradach z najlepszymi lekarzami w okolicy, to czyż miałem ograniczać się do badania tętna chorych, jak gdyby w biegu, pośpiesznie przepisując im to, co przypadkiem trafiło mi do głowy albo pierwszy z brzegu środek cieszący się popularnością wśród pospólstwa? Czy chcąc zmyć z siebie podobne nikczemności wystarczyłoby, abym uprawiał ostentacyjnie dobroczynność, pościł i modlił się? Nie, jeśli taka miałaby być prawdziwa religia, to nie mam wcale religii. Uważam nawet za bezbożnych tych, którzy tylko taką religię wyznają. Jeśli bowiem największa surowość obyczajów, jeśli lokalna religia najbardziej skrupulatnie przestrzegana stanowi jedynie maskę, którą można zdjąć, by pokazać fałszywego lekarza jako bezbożnika, tak też można ujrzeć w zdolnym lekarzu i gorliwym obywatelu człowieka prawdziwie pobożnego. Jeżeli pozornie przykładne i cnotliwe życie nie przeszkadza tym hardym ignorantom leczyć choroby, o której nie mają zielonego pojęcia, to będąc winni tak dalece wobec króla, ojczyzny i swych bliźnich w związku z tak daleko posuniętym niedbalstwem w swej sztuce; a w konsekwencji współuczestnicząc w nieludzkości i barbarzyństwie; to jak mogliby pozostać niewinnymi w oczach Boga i uczciwych ludzi? Jakże mogliby mieć choć krztę prawdziwej religii,

skoro nie mają wrażliwości ani honoru i łączą niedbalstwo w swym zawodzie z zuchwałością postępowania, do którego nie są przekonani, a co więcej robią sobie z tego paradę i pokaz triumfu. Można by powiedzieć o tym momencie: *qui peccat in uno factus est omnium reus*⁵⁴.

Prawdziwa religia, ta, która powstała razem z uczciwym człowiekiem, polega na nie czynieniu niczego wbrew światłu własnego sumienia. Otóż lekarz, który nie zna dobrze medycyny, a popełni tysiące podłości, aby wśliznąć się do takiego czy innego domu, aby usunąć stamtąd bardziej biegłego od siebie konkurenta, nosi w sobie samym poczucie swej niedoskonałości. Próżno jego miłość własna próbuje odgrywać inną rolę, bo nie może ukryć swojej niekompetencji, gdyby nawet zakładał sytuację absurdalną, że jego ignorancja jest wspólna dla wszystkich lekarzy, gdyż wtedy byłaby niezwykła, a każdy doktor byłby zdecydowanym łajdakiem, który sprzedawałby bardzo drogie rzeczy, a niemniej bezużyteczne zgodnie ze swym własnym mniemaniem. W ten sposób gwałciłby zasady uczciwości przyjęte dla całej ziemi i byłby potworem tym bardziej szkodliwym dla społeczeństwa, że pozostałby lekarzem.

Cała wystawność pobożności i wszystko to, co fałszywie ozdabia się pięknym imieniem cnoty, wcale mi nie imponuje. Funkcje złego lekarza ignoranta, który nie robi niczego, by przestać nim być, który wątpi w użyteczność swojej sztuki, który uważa ją za bardziej niebezpieczną i niepewną niż za pewną i zbawienną, to gdyby przejawiał nawet pobożność wszystkich pustelników i męczenników, takie funkcje doktora – powtarzam – winny być zakazane podobnie jak funkcje księdza, które zresztą są same w sobie bardziej obojętne. Tak niebezpiecznemu praktykowi nie wystarcza sześć miesięcy seminarium. Winno się go więc odsunąć od łóżka chorego, od kontaktu z uczciwymi lekarzami i od społeczeństwa. Taki człowiek jest w królestwie gorszy od zarazy. Czemu służą prawa? Zabawiają się one kreowaniem tych, którzy powstają przeciw nierzado-

⁵⁴ Kto grzeszy jednym czynem, może być oskarżony o wszystko.

wi zamiast srożyć się przeciwko samemu ni rządowi. Nie jest sprawą lekarza filozofa opowiadać się za lub przeciwko jakiegokolwiek religii; byłoby śmieszne, gdyby stał się męczennikiem fanatyzmu, a jego ignorancja na tym by nie ucierpiała. Niestety, dlaczego tak się dzieje, że nasza święta religia oświeca tak rzadko tych, których ożywia? I jak należy strzec się łotra przebranego w szatę świętego?

Nie wiem, czy wystarczająco wstrząsnąłem publicznym przesądem przeciwko religii lekarza, ale śmiem sobie schlebiać, że prawy umysł potrafi odtąd odróżnić prawdziwą religię od fałszywej; tę, która jest pożyteczna i istotna dla lekarza, od tej, która jest jej obca. Kto wypisał zwycięstwo na naszych sztandarach? To wielki generał, którego Bóg zechciał stworzyć ku szczęściu króla i ogromnego ludu katolickiego i to w łonie religii różnej od katolickiej⁵⁵. Jakiż może być jaśniejszy przykład religijnej indyferencji? Wszystkie religie są dobre i święte dla tego, kto jest oświecony i ma prawe serce. Czyż trzeba powiedzieć jeszcze coś więcej, by pokazać, że lekarz jest wystarczająco religijny dla społeczeństwa, jeśli potrafi wyleczyć; tak jak generał potrafi wygrać bitwę?

Niebezpieczeństwo systemów

Hipokrates dał przykład, ale niestety jego potomni za nim nie poszli. Zebrał tylko fakty, ale jego zbiór jest ogromny. Oczywiście ktoś musiał mu pomagać w tak wielkiej pracy, gdyż życia jednego człowieka nie wystarczyłoby, aby ten zbiór utworzyć. Dzieło tego lekarza dowodzi, że dysponował rozległym umysłem, pewnym osądem, dokładnością oraz przenikliwością, której nic nie może się wymknąć. Oto jak wielka jest zasługa tego człowieka. Erasistratosowie, Aretajosowie oraz inni wielcy geniusze starożytności kroczyli jego śladem. Również Galen uprawiał tę samą działalność,

⁵⁵ Aluzja do sytuacji religijnej w Prusach, a przy okazji ukłon autora w stronę swego protektora Fryderyka II.

tylko że chęć rozumowania, a tym sposobem wyjaśniania wszystkiego przyszła mu do głowy w czasie, kiedy fizyka była pozbawiona światła, a medycyna miała charakter często praktyczny i obejmowała nader ścisły krąg wiedzy. Arabowie wykoślawili jeszcze bardziej medycynę niż Galen; w ich rękach stała się on subtelną i drobiazgową filozofią, w której wszystko decydowało się przed trybunałem autorytetu i wyobraźni. Bez Arystotelesa zdrowy rozsądek nie widział niczego, a rozum tworzył brednie.

W końcu pojawił się Descartes. To jemu było dane dokonanie rewolucji w naukach. W imperium umysłu (czyż mogą być bardziej chwalebne podboje) jest to pierwszy zdobywca; urodził się w łonie i jak gdyby w ciemnym chaosie perypatetyki, której ciemności rozproszył; podbił i zdumiał wszystkie umysły; zapanował nad duszami drogą możliwie największej perswazji; przyciągnął je do siebie błyskiem światła. Jako ojciec transcendentnej geometrii był pierwszym, który zastosował analizę; był to krok niezmiernie śmielszy od tego wszystkiego, co Newton oraz wszyscy inni po nim uczynili. Gdyby na tym się zatrzymał, gdyby lepiej znał swe siły i ich nie przeceniał, to byłby największym z ludzi; jednak podobny słońcu skrywającemu się czasem za mgłą i chmurkami, które miało rozprościć, Descartes stał się ciemny i zniesławił swój rozum w miarę, jak zagłębiał się w rozumowania. Oddając się najbardziej błahym hipotezom opóźnił postępy fizyki po tym, jak wydobył ją z prochów scholastyki. Następnie stając się ofiarą własnych idei, które doświadczenie rzadko potwierdzało, sam filozoficznie się unicestwił albo raczej uczynił to z braku filozofii*. Zamiłowanie Descartes'a do hipotez zaraziło i zgubiło medycynę. Po nim lekarze zajęli się – idąc za przykładem fizyków – jedynie chimerycznymi

* Oto jak rozumował, kiedy będąc na moście w Sztokholmie, chwycił go wielki mróz: „zimno zagęszcza płyny, podobnie jak wszystkie inne ciała; ciepło, a w efekcie wódka je rozrzedza, a więc pijmy”. Napił się więc jej sporo i zmarł. Oto co się zazwyczaj mówi o śmierci tego wielkiego filozofa. Jednak *Goris* powiada, że pił w gorączce mimo wskazówek lekarza, który zresztą go nienawidził, jak powiada Voltaire

spekulacjami albo arbitralnymi wyjaśnieniami. Wierzyli, że pięknie byłoby wznieść się do pierwszych przyczyn i, jak w przypadku Faetona, być może nawet pięknie upaść. Wszystkie lekarskie towarzystwa poszły tym śladem. Willis, Bontekoe, Sylvius, Bellini oraz inni wymyślili przyczyny sztuczne, wedle których leczyli pacjentów. W końcu lekarze stali się kartezjanistami, uprawiali medycynę, a jako tacy uprawiali ją tak, jak czyniłby to sam Descartes. Biedni pacjenci, jakże mi was żal! Przed iloma pułapkami musicie się zabezpieczyć wybierając lekarza, który jest bardziej straszny od samej choroby! Przejdźmy jednak do faktów. Chirac błyszczał wśród autorów systematycznych. Nikt tak jak on nie zaniedbał jednak bardziej natury i nią nie pogardził. Oparł on całą swoją władzę na hipotezach; bardziej niż kiedykolwiek rozkrzewił gustowanie w nich i nimi zaraził innych powołując się na imponującą nazwę analizy, którą przedstawimy.

Oto jak rozumował wedle tej analizy. Poszukuję – powiada – przyczyny ruchu serca. Żebra oddalone od serca nie wprawiają go w ruch; być może więc, że rolę tę odgrywają płuca. Widzę jednak, że ten narząd też nie może poruszać serca. Pozostaje więc samo serce, które nie zawiera

oraz inni (*Listy filozoficzne*). Descartes był przekonany, że podobne leczy się podobnym, a nie przez przeciwne jak to zawsze utrzymywano. („*Journal des Savants*”, październik 1703, s. 1094, wyd. holenderskie). Inni sądzą, w co łatwiej mi uwierzyć, że nie chciał poddać się upuszczeniu krwi podczas wysokiej gorączki. Podobnie postąpił *Sylva*, który przystał na to po czasie. Oto historia wskazująca, jak jeden fakt odnoszący się do człowieka tak sławnego jest trudny do wytłumaczenia. Jakkolwiek by było, łatwo sobie wyobrazić, że człowiek, który był tak ekstrawagancki, że wierzył, iż znalazł przepis na życie, który pozwoliłby mu dożyć do 500 lat, a w konsekwencji musiał kurować się w wyżej opisany sposób podczas swych chorób. Zob. „*Żywot Descartes’a*” pióra Bailleta. Gdyby ten filozof wstrzyknął spirytus winny do żyły psa, to dowiedziałyby się, że powoduje on koagulację krwi i dlatego by go nie pił. Co do drugiego poglądu, to gdyby zbadał w jakiej temperaturze krew przestaje krażyć, to raczej kazałby sobie upuścić krwi. Każdy kto będzie leczył siebie albo innych wedle własnych pomysłów, będzie – jak Descartes – filozofem kosztem swego zdrowia albo kosztem zdrowia bliźnich, a raczej nie będzie wcale filozofem.

wszakże czynnika aktywnego. Trzeba więc przejść do zewnętrznej powłoki serca.

Przez takie więc następstwo i postęp idei analiza Chiraca prowadzi od przyczyny do przyczyny, aż do odkrycia przyczyny pierwszej przyjętej albo wymyślonej przez autora*. Oto godna podziwu nić służąca temu, aby pozostać na zawsze w labiryncie Natury. Bóg raczy wiedzieć, jak autor z tego się wyplątał.

Przejdźmy za jednym zamachem do hipotez Chiraca. Otóż mówi on ciągle tylko o kwasach i zasadach; o efferwescencji zachodzącej we krwi i w głównych przewodach; o żołądkowym solno-kwasowym fermencie; o kwasach, które podnoszą konsystencję krwi i są – wedle niego i Sylwy – „wielkimi pożeraczami siarczanych nitek limfatycznych, co powoduje lepkość!**; o ostrych kwasach, które powodują koszmary! O siarce znaczonej kwaśnymi punktami; o fermentacji żółci z wydzieliną śledziony; o mleczu ostrym, lepkim, kwaśno-cierpkim, kleistym, skrzepniętym nawet w ciele żywym; o limfie, która przelana do głównych naczyń twarzy tam gęstą maź zagęszczającą krew razem z mleczem; o *gęstej* żółci, która *zagęszcza*, o humorze reumatycznym, który wpływa do krwi i ją kondensuje; o cząsteczkach siarkowych limfy, które zaczepiając się o siebie tworzą skupiska powodujące wrażenie muszek latających przed oczyma”. A jeśli chodzi o ruch płynów? Wiąże się on z *saletrą w powietrzu*. A zawrót głowy? Ten jest zawsze skutkiem niedostatku tchnień, które muszą obracać się wkoło! Nie skończyłbym nigdy, gdybym chciał przedstawić tu szczegółowo wszystkie głupstwa tego *wielkiego człowieka* wypowiedziane przezeń z całą powagą.

Przechodzę do powszechnej przyczyny wszystkich chorób, którą wedle Chiraca jest gęstnienie krwi, jak to moż-

* Doktór Baillet wprawia w ruch azotany o kształcie szpilek, aby wyjaśnić bicie serca. Trzeba być bardzo oświeconym, aby uchwycić tak subtelną różnicę.

** Jestem zaskoczony, że tak *ewidentna* przyczyna umknęła uwagi Boerhaave'a i jego słynnego komentatora Van Swieten'a w *De Glutinoso spontaneo*. Komentarz do *Aforyzmów*.

na było już wcześniej przeczuć. Wszystko bierze się z tej przyczyny: złośliwa gorączka, ospa, dżuma, inkuby⁵⁶ itd. Praktyka jest więc godna teorii.

Na przykład w koszarach sennych* Chirac przepisuje żelazną rdzę, którą uważa za środek *rozcieńczający*.

Ktoś może powiedzieć, że ten doktor rozumiał wreszcie daremność i niebezpieczeństwo hipotez i zdecydował się na szukanie rady u nieboszczyków, bo ci niemi nauczyciele są bardziej elokwentni od naszych rezonerów, tylko że trzeba rozumieć ich język. Wiem, że przeprowadził sekcję dużej liczby ciał podczas swego pobytu w Rochefort. Czy jednak robił to, by szukać w dobrej wierze prawdy czy też by znaleźć fakty potwierdzające jego wymysły nie będąc zaskoczony, czy też – cóż ja mówię – powstrzymywany przez te, które je burzyły? Zobaczmy co z tego wynikło.

U osób zmarłych na złośliwą gorączkę i na ospę wietrzną stwierdził on napływ krwi, zapalenia, części rozmiękczone i przegniłe, a z tych fenomenów wyciągnął szybko i z satysfakcją wnioski, że wszystkie te poszczególne części zostały uformowane przez przyczynę ogólną i bezpośrednią, jaką jest zgęszczenie krwi. To nie wszystko, bo położył na tej samej wadze dżumę, a nie sądząc, że jest ona zaraźliwa, określił ją jako złośliwą gorączkę, tylko dłużej trwającą, gwałtowną i bardziej groźną. Wreszcie widząc wszędzie tylko kondensację i zapalenie, uznał bąble dymienicy, czyraki mnogie, krosty zarazy morowej za gruczoły na różny sposób zatkane i zapalone.

Co jest zadziwiające i co uwiódło liczne przeciętne umysły, to fakt, iż przy tym wszystkim sądził, że nie są to hipotezy, ale zasady prawdziwe, jasne, ewidentne.

W efekcie pozostaje nam zbadanie w tym miejscu owych zasad. Jeśli wykażemy, że są urojone, to żegnaj jego meto-

⁵⁶ Diabły płci męskiej, których przeciwieństwem były sukuby utożsamiane z postacią kobiecą.

* Duch systemu musi więc zaślepić tych, którzy są nim opętani, gdyż krew, która nie zabarwia wody w środkach żółciotwórczych, po dwu miesiącach spożywania ziarna zbóż jarych staje się bardzo czerwona. I to właśnie dane było Chiracowi, że zechciał zauważyć tę prawdę obserwowaną już tysiące razy.

do i wszelkie środki będące jej zastosowaniem! Cały gmach winien się rozwalić razem z fundamentem. Cóż bowiem dostrzegamy przy złośliwych gorączkach? Puls naturalny, temperatura umiarkowana, mocz dość ładny; tymczasem *latet ignis suppositus cineri doloso*⁵⁷. Zasada życia i czucia jest zaatakowana już w momencie, kiedy choroba się pojawiła. A czy ta choroba niezależnie od jej natury i jej przyczyny; niezależnie od postępu tego wrodzonego ognia w naszych ciałach i tego rodzaju wewnętrznej elektryczności, która zapala, rozkłada, pali wszystkie miejsca, w których się sytuuje, nie jest prawdziwym ogniem?

I jakaż to degeneracja żrących humorów, która oblegając wszystkie części ciała bez wyjątku i nie oszczędzając żadnej z nich, atakuje wątrobę bez zajęcia mózgu albo mózg bez zajęcia wątroby? Zauważyłem bowiem, podobnie jak Senac w swym *Traktacie o zarazie*, a przeciwko temu wszystkiemu, co sugeruje Chirac, że w złośliwej gorączce mózg jest często biały, solidny niczym nie zaatakowany. Co więcej wrzody i rozmiękczenie mózgu są tak rzadkie, że Chirac musiał wziąć obrzęki w ostatnich stadiach choroby za zapalenie. Pomylił się tak grubo, jak uczyniliby to ci, którzy utrzymywaliby, że krew zagęszcza się w sercu, gdyż tworzą się tam najpierw polipy prawie u wszystkich ludzi.

Przyczyna złośliwej gorączki nie tkwi więc w mózgu, czy też w innej części ciała, aczkolwiek zasada życia bywa najpierw zaatakowana; jeśli bowiem atak nastąpi, to jakie mamy dowody na to, że dzieje się tak dlatego, że trujące wyziewy gnilne tej choroby tworzą się najpierw w mózgu i to nie dlatego, iż zatruwają go drogą krążenia podobnie jak inne części ciała? W efekcie dlaczego mózg byłby pierwotnym źródłem wszelkich przypadków, skoro ta sama nieznaną przyczyna działa równocześnie na wszystkie nasze trzewia, niszczy ich tkanki, zakłóca i blokuje funkcje? Czy delirium, frenezja nie są często wobec siebie sympatyczne? Sekcja zwłok nie dowodzi zwykle obecności wrzo-

⁵⁷ Ukrywa domniemany ogień grobowy popiół.

du na wątrobie, podczas gdy wszystkie inne trzewia i sam mózg są w doskonałym zdrowiu.

Musimy więc dojść do wniosku, że przyjęcie spowodowanego przez jakąkolwiek przyczynę podrażnienia, które dotknęło stałą tkankę w części nerwów albo też krążącą z płynami, stanowi naruszenie wszelkich praw rządzących funkcjonowaniem żywych organizmów. Tak więc gorączka, zator albo zakłócenie funkcji może mieć nieskończoną ilość innych przyczyn niż zgęstnienie krwi. Takowa przyczyna nie dotyczy więc gorączki złośliwej, jak również wszelkiej innej. Jest to tak dalece prawdziwe, że założę się, iż nikt nie potrafi mi przedstawić żadnych pewnych obserwacji, żadnych niebudzących wątpliwości doświadczeń, które dowiodłyby, że zgęstnienie krwi mogłoby kiedykolwiek spowodować jakąś gorączkę, którą by zechciano suponować. Prawdą jest, że ruch i gorąco, a w konsekwencji gorączka powoduje krzepnięcie albo zagęszczenie krwi, bo to jest właściwość wspólna zarówno dla ruchu jak i spoczynku, zarówno dla zimna jak i ciepła. Podkreślamy to jednak jeszcze raz, że nie udowodniono dotąd, iżby zgęszczona krew mogła spowodować gorączkę, chociaż rozpatrując rzecz na siłę, jest to możliwe.

Założmy razem z Senakiem, że krew zatrzymuje się i powoduje zator na skutek jakiejś przyczyny, która oddziaływałaby na zakończenie arterii albo na samą substancję krwi. Takie zakłócenie nie wystarczyłoby, aby pojąć, że krew musi przechodzić wolniej w żyłach, bo doszedłszy do komór serca ze słabą siłą, będzie tym samym słabo popychana przez ten wewnątrz wydrażony mięsień, który znacznie słabnąc z powodu zwiotczenia naczyń i nerwów. W ten sposób zasada życia winna zostać zaatakowana, umysł ulec zblakaniu, oczy winny zgasnąć, twarz stać się zastygła, słowem winny nastąpić wszystkie złowrogie symptomy złośliwej gorączki.

Oto rozumowanie bardziej prawdopodobne niż rozumowanie Chiraca. Czego tymczasem on nas uczy o źródle przypadłości, o przyczynach frenezji, o purpurze przy zapaleniach gangrenowych? Niczego. Tak bardzo jest praw-

da, że nawet najbardziej błyskotliwa teoria nie oświeca nas w sprawach choroby i szaleństwem byłoby zwracanie się ku niej. W efekcie, czyż może być większe nadużycie rozumu, jakim jest wybór przyczyny pośród tak wielu innych przyczyn równie możliwych? Czy nie jest to narażeniem rodzaju ludzkiego na niebezpieczeństwo systemu, na pułapki konsekwencji śmiało wysnutych z błahaego domysłu; zwłaszcza kiedy podaje się te konkluzje, zuchwale wysnute z zasad bezpodstawnie przyjętych za pewne jako reguły nie do obalenia?

Zamiast wznosić się jak szaleńcy na nędznych skrzydłach naszego rozumu, winniśmy raczej pełzać śladami zdrowego rozsądku. Nasza sztuka, jak powiada Boerhaave we wstępie do *Institutions*⁵⁸, będzie mniej rozległa, ale za to bardziej pewna; kiedy metoda racjonalna nas zawodzi, ograniczmy się do niewzruszonej nauki faktów; poszukajmy faktów nowych, potwierdzajmy je nieustannie przez większą dokładność dobrych obserwacji, co wymaga talentów rzadkich, jakimi nie dysponuje zbyt wielu lekarzy, a polegają one na tym, aby widzieć w naturze nie tylko co w niej jest, ale *wszystko* co w niej jest. Nie wszystkim bowiem jest stwierdzenie faktu; trzeba wiedzieć jak on sam się potwierdza, czy jest czymś stałym, czy też pojawiają się jakieś jego odmiany. Gdyby Chirac zadał sobie takowy trud, to nie podawałby swojego systemu zamiast faktów; nie podawałby za fakty zawsze prawdziwe tego, co nie jest stałe, tego, czego me oczy i oczy o wiele bystrzejsze u innych nigdy nie widziały albo widziały bardzo rzadko. Tak więc umysł zajęty ulubionym systemem znajduje zazwyczaj nie to, co jest, ale to czego szuka i bierze pozory za rzeczywistość.

Ograniczmy się więc jeszcze raz do zwalczania skutków, które jawią się naszym zmysłom; niechaj nasza miłość własna nie wstydzi się powrotu do zbyt zniesławionego empiryzmu; nie jest to taki zły punkt oparcia niż się myśli dla wprawionego umysłu, który potrafi wykorzystać pomoc,

⁵⁸ *Les Institutions de médecine de M. H. Boerhaave, traduites du latin en français par M. de La Mettrie, docteur en médecine, Paris 1739.*

jakiej nam dostarcza analogia. Taki geniusz nie będzie się troszczył wcale o Naturę owych pierwszych zarodków, które człowiek przynosi ze sobą z chwilą urodzenia; nie będzie badał, gdzie, jak i kiedy się one rodzą ani też nie będzie się zastanawiał nad niezrozumiałą mechaniką ich rozwoju*; zbyt mądry by snuć takie projekty, będzie badał przyczyny jedynie na podstawie ich odczuwalnych skutków w przekonaniu, że inne postępowanie jest mało sensowne i powoduje tysiące fałszywych kroków.

Nie oskarży się mnie o stroniczość wobec słynnego Chiraca, kiedy będzie wiadomo, że jego zięć De Chicoyneau przyznaje sam w liście do Bruhiera, iż jego teść rozumuje do utraty zmysłów na temat natury zasad, które stanowią płyny ludzkiego ciała; że nie znał najlepiej ich sposobów działania; że nie przypisuje niczego mechanice (której nie znał w stanie zbyt perfekcyjnym), bo znajdujemy w jego pismach jedynie efferwescencje, fermentacje tudzież inne urojenia, o których mówiłem. To prawda, że ten godny poważania lekarz, któremu brakowało jedynie aktywności i ambicji, aby o nim było głośno, a który był gorliwym krzewicielem sławy Chiraca, dorzuca, że gdyby miał trochę czasu by przejrzeć jego dzieła, to nie omieszkałby poprawić większość swych sądów oddając co cielesnego ciała, a co chemicznego chemii. Chirac miał poświadczyć, że poprawi się ustnie w swych codziennych rozmowach, czyli w tych rzadkich momentach, gdy odłożenie na bok miłości własnej pozwala, być może, człowiekowi zejść jeszcze niżej miejsca, w którym sam siebie usytuował. Takowa skromność nie zgadza się ani z ostatnim dziełem naszego autora ani też z jego charakterem.

Mam na myśli jego *Traktat o złośliwej gorączce*⁵⁹, któremu poświęcił ostatnie cztery lata życia i który pozostawił

* Strach na przykład sprzyja rozwojowi ospy. Sam wielokrotnie byłem świadkiem tego faktu, w który nikt prawie nie wątpi. Któż jednak ośmieliłby się go wythumaczyć?

⁵⁹ Pierre Chirac (1650–1732), *Traité des fièvres malignes et pestillantielle qui ont régné à Rochefort en 1694*, Paris 1742.

jako cenny spadek, a tym spadkiem wzbogaciłby czytelników po śmierci. Prawdopodobnie spodziewał się, że to dzieło przyniesie mu tak wiele zaszczytu, jak mało znalazło rzeczywistego uznania. Sądzę, że tych błędów nigdy nie poprawił; wątpię nawet, czy by tego dokonał, gdyby żył nawet o jeden wiek dłużej. Próżność jest trucizną dla wysiłków podejmowanych w dobrej wierze. Chirac uważał się za człowieka stojącego ponad wszelkimi pochwałami, a nikt nie był godny jego pochwał nie wyłączając Boerhaave'a, którego samo imię kojarzy się z pojęciem wybitnego mistrza. Jeśli go chwali, to nader ostrożnie, tak jak gdyby przechodząc ukłonił mu się czyniąc grymas protekcyjny, podobnie jak to czyni Astruc wobec tych, którymi nie chciałby całkiem gardzić. W końcu – w co lekarze cudzoziemscy z trudem będą mogli uwierzyć – czyż Chirac nie był na tyle bezczelny, że powiedział, jakoby słynny profesor z Lejdy podkradł mu teorię zapaleń?

Co jest szczególne, a co zasługuje na zastanowienie się rozsądnego człowieka, to fakt, że spośród tak wielu praktykujących lekarzy, których imiona żyć będą wiecznie w historii, pospółstwo pamięta tylko o ostatnim zmarłym, który nie miał potrzeby umrzeć, ale tylko żyć tak jak żył, aby pozostać nieznany uczonym; natomiast lud głosi jego apoteozę. Będzie się mówiło w Paryżu o Molinie, który nic nie napisał i dobrze, że tak się stało, o Chiracu, Vernage'u, bo ich reputacja jest plebejska, która kolejno rodzi się i znika.

Bardziej smutną rzeczą do rozważenia jest to, co budzi nasze ubolewania, a mianowicie, że sztuka, która winna mieć za podstawę historię faktów, a która winna być oparta na Naturze, częściej opiera się na systemach będących zazwyczaj płodem rozgorączkowanej imaginacji i zarozumiałstwa. To jest nieszczęście medycyny źle uprawianej albo raczej tych, którzy jej potrzebują.

Inne zło nie do wyplenienia (bo tamto daje się naprawić) polega na tym, że medycynę uprawiają lekarze, ale nie dobrzy lekarze. Stąd bierze się to, że pospółstwo, które nie orientuje się w tej nieprzeniknionej przepaści, ufa na

ślepo pierwszemu lepszemu, który się trafi, Bóg raczy wiedzieć z czyjej rekomendacji. Lekarz jest jak moneta, którą odczłowieczamy na słowo ludzi chwalaących się, że znają jej wartość. Wystarczy go trochę przecenić, dodać mu zasług i talentów, których wcale nie posiada, a nieznamy fałszerz zbija fortunę. Wystarczy tuzin kobiet w Paryżu, które – gdyby im to przyszło do głowy – zechciałyby nadać Bouillacowi reputację Molina, a to by im się udało. Wielkim nieszczęściem wszystkich czasów, które będzie trwało wiecznie, jest to, że kobiety są pilotami lekarzy. Wystarczy im, aby doprowadziły do portu szczęśliwego przeznaczenia tych, których kochają albo protegują, a nie martwią się o to, że chorzy i sama medycyna utopia się po drodze. Czemuż nie są one tak miłe dla tych lekarzy, którzy są gorliwi i oświeceni i zajmują się wyłącznie zachowaniem ich przy życiu jako piękniejszej części świata, jak dla tych, którzy są frywolni i powierzchowni, ale potrafią je zabawiać? Słowem, zrobiłyby one większą przysługę sztuce leczenia i lekarzom, którzy ją opanowali naprawdę. Ja sam chciałem dla niej się poświęcić i ją odnowić nie bacząc na ruinę marnych konowałów. Jeśli jednak taka już jest władza miłości własnej i uprzedzenia, że poglądy ludzi, które mogą być znikome i marne, są dla nich droższe od życia, to taka sama nierozumność każe stawiać człowieka przyjemnego ponad człowiekiem pożytecznym; stawiać tego, który może sprawić przyjemność ponad tym, który może dać nam zdrowie.

Konieczność galanterii

Valentinus bardziej religijnie przywiązany do przysięgi Hipokratesa niż jej – według niego – niegodny autor, to znaczy bardziej przywiązany do tej przysięgi w komentarzu niż w samym tekście, zakazuje lekarzowi brania do ręki *cy-cuszka* pod jakimkolwiek pretekstem. (Jeśli wyraz podkreślony drażni cię mój drogi czytelniku, tym gorzej dla ciebie, bo to znaczy, że nigdy nie czytałeś La Fontaine'a ani nawet

Bayle'a, który chcąc mieć większy sukces, to aczkolwiek był bardzo roztropny, chętnie posługiwał się takowymi przyjemnymi obrazami, które skłaniają do śmiechu i cieszą wyobraźnię; co też mówię, pewno nie czytałeś nawet tak wielu lekarzy, którzy pisali o zapłodnieniu w ten sposób, że sprowokowali Bayle'a do powiedzenia, iż zabawa im się podobała, aczkolwiek byli bardzo cnotliwi, a nawet poważni; nie czytałeś nawet ojców Kościoła, którzy dalecy byli od ciągłego i ścisłego przestrzegania reguł wstrzemięźliwości). Zobaczcie powiada – nasz doktor – jak suchotnicy piją mleko kobiece prosto ze źródła, które z czasem się wyczerpuje. A to dzięki jakiej operacji? Ano takiej, że ssanie łaskocze nerwy sutków i powoduje schodzenie słodkiego swędzenia do narządów bardziej wrażliwych. Chciałbym jednak zauważyć, że skoro lekka pieśczoła powoduje taki efekt, to jakże niebezpieczna konsekwencja może z tego wyniknąć dla młodego lekarza, który jest człowiekiem jak każdy mężczyzna, a musi obmacywać piersi, brzuch, wzgórek łonowy i wkładać palec wskazujący by stwierdzić brak perforacji?

Nasi lekarze nie są aż tak skrupulatni. Matki, które mają ładne córki, mężowie, którzy mają ładne żonki, o które jesteście zazdrośni, wybierajcie tylko brzydkich lekarzy, takich jak Bavaroise i Macloveus⁶⁰.

La Forêt⁶¹ nie porzucił miłości, kiedy miłość go porzuciła. Nie mogąc uprawiać galanterii na swoje konto, uprawiał ją na konto dam. Nadał swym praktykom nazwę medycyny gimnastycznej, medycyny miłosnej polegającej na ćwiczeniach, które łatwo odgadnąć. Księżna miała zarezerwowany poniedziałek, księżniczka wtorek, prezydentowa środę, każda wedle swej rangi; wszystkie dni, wszystkie godziny były zarezerwowane i zaznaczone, a doktor był dokładny

⁶⁰ Bavaroise to Procope, który był bardzo brzydki, ale miał wzięcie u kobiet.

⁶¹ La Forêt, jego nazwisko zastępuje często u La Mettriego Sylva (Silva), bo w obu wersjach, francuskiej i łacińskiej znaczenie jest to samo: Las.

w ich przestrzeganiu. Niezdyscyplinowanym udzielał napomnienia. Jako przyjaciel Natury przynosił ulgę delikatnym zgodnie z ich cyklem periodycznym. Twierdził, że nie chcąc powracać do popełnienia grzechu pierworodnego, wystarczy pomyśleć o Krzysztofie Kolumbie, by przekonać się razem z człowiekiem inteligentnym, że najlepiej jest robić to, co przychodzi najłatwiej. Tłumaczył się, że nie może podejmować się usług najbardziej istotnych dla płci pięknej ze względu na większą pewność namiastek. Potem uważając się za anatoma chwalił przy pewnej igraszce zręczność tych, którzy ją uprawiają; uwodził wykorzystując rozum połączony z autorytetem. Czasami cytował Rivière'a, czasami Machiavellego, a czasami naszego przyjaciela Jacquesa⁶² oraz nieskończoną ilość innych również cnotliwych lekarzy, takich jak Menjot, Astruc*, Réneume, San Grado, Verheyen⁶³, o których jeszcze przy okazji pomówimy. To nie jest opowieść pisana dla przyjemności. Mógłbym tu wymienić pewnego marszałka polnego, który na ten temat napisał więcej niż ja, ale na razie ograniczę się do pierwszego portretu La Forêta.

Montfré⁶⁴ był w Operze tym, kim Bavaroise w Komedi Francuskiej. Miał *gratis* to, za co inni płacą. Są jednak tacy, którzy poczynają sobie jeszcze lepiej, bo przyczyniają się do nabawiania się przez młodzików z towarzystwa pewnych chorób, aby mieć popłatną możliwość ich leczenia. Być może mają tylko *chęć* przeprowadzenia eksperymentów. Przysięgają jednak na wielkiego Hipokratesa, że wyleczą chorobę i że są bardziej w temacie niż chirurdzy,

⁶² Jaques to G. A. Jacques, który 20 listopada 1720 roku przedstawił tezę *An humorum praestantior semen?* La Mettrie opublikował ją z własnym przekładem i komentarzem w *Ouvrage de Pénélope*, Berlin 1751, t. 3, s. 131–151. Nazwisko Jaques podawane jest również jako „Jacques”. Tu przyjmujemy ortografię stosowaną przez La Mettriego.

* Wszystkie te plugastwa włączyłem do *Saint Cosme vengé* [Strasbourg 1744].

⁶³ San Grado albo Sangrado to Hecquet, który pod takim nazwiskiem występuje w powieści Lesage'a *Gil Blas*.

⁶⁴ Montfré – lekarz w Operze, Bavaroise to lekarz Procopé.

niż święty Hiob i święty Kosma⁶⁵. Niektórzy wtykają bilecik miłosny ze zręcznością pokojówki albo fryzjerki. Niektórzy podejmuje się utrzymania dziewczyny, bo wcześniej stali się jej kochankami. Inni znów dysponujący wyższymi kwalifikacjami włączają się do legalnych małżeństw, które czasami dostarczają im większych dochodów niż dziesięć lat praktyki. Jakie z tego może wyniknąć zło? Przecież podnosi to rangę i honor galanterii i sprzyja rozmnażaniu się gatunku ludzkiego zgodnie z nakazem samego Stwórcy. Gdybym chciał stać się sławny wedle wszelkiej formy, to nie zaniechałbym wystąpienia w roli rogacza, bo to jest prawdziwy róg obfitości. La Forêt nie jest jedynym, który ściśle stosował tę maksymę. Mógłbym też wymienić zarówno wielu innych lekarzy, jak też chirurgów⁶⁶, a przede wszystkim aptekarzy (bo całe to współbractwo do tych spraw się nie miesza), którzy na tym punkcie są, chwala Bogu, równie nienaganni. Katon z Utyki odstąpił swoją żonę Hortensjuszowi na zasadzie wyrafinowanej przyjaźni albo *antiochijskiej* czułości⁶⁷ pod pretekstem pragnienia

⁶⁵ W literaturze medycznej XVIII wieku poświęconej chorobom wenerycznym, a również w pracach La Mettriego funkcjonuje przekonanie, że Hiob był dotknięty syfilisem. Być może w związku z tym stał się ludowym „świętym Hiobem” jako patronem chorych wenerycznie. Święty Kosma już w średniowieczu przejął kompetencje greckiego fallicznego boga płodności Priapa. Por. Jacques Antoine Dulaure, *O bóstwach płodności czyli o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, Kęty 2009, s. 49–50, 247–249. W XVIII wieku istniało we Francji Kolegium Świętego Kosmy kształcające chirurgów.

⁶⁶ W XVIII wieku chirurdzy nie byli wyspecjalizowanymi lekarzami, ale stanowili grupę niższą. Utożsamiano ich z cyrulikami, balwierzami, perukarzami. Zajmowali się upuszczaniem krwi, stawianiem baniek i odbierali porody. Niekiedy powierzano im funkcję kata. Działali na zasadzie cechowej korporacji. Byli jak gdyby rzemieślnikami i nie mieli lekarskich dyplomów. Niektórzy z nich dokonywali jednak poważnych operacji, jak na przykład usuwanie przetok i zaćmy. Potrzeby życiowe doprowadziły do utworzenia w 1731 roku Królewskiej Akademii Chirurgii. W 1743 roku oddzielono chirurgów od perukarzy.

⁶⁷ Antioch (323–262 p.n.e.), syn króla syryjskiego, który zakochał się w swej macosze Stratonice i uzyskał od ojca zgodę na małżeństwo i tytuł królewski.

posiadania dzieci. Po paru latach tej cesji odebrał żonę jako matkę i to matkę bogatą. Iluż to Katonów mielibyśmy na Wydziale za taką cenę! Tym, który poślubił cudzołożnicę (*Caus[es] célèbr[es]*)⁶⁸ i zrobił to ochoczo na podobnych warunkach, był doktor Thomé.

Cóż powiem o tym człowieku, który tak pomstował na obyczaje, obsceniczność i niewiarę autora godnego poważania z racji swego urodzenia i słynącego ze wspaniałej erudycji. Człowiek ten był stręczycielem swojej żony, którą poślubił już jako zwykłą kurwę. Był sutenerem zarówno w religii, jak i w burdelu, pisarzem na taką właśnie miarę, nędznym parodystą, najbardziej bezczelnym łajdakiem jakikolwiek pełzał po republice listów.

Grésillon⁶⁹ urodzony w łonie empiryzmu, zarozumiały uwodziciel i zawadiaka, tak samo wymowny jak tępy, został wyniesiony do pierwszej rangi przez kobiety. Wystarczyło mu się tylko pokazać. Chcąc go trochę postarzyć i uczynić go pierwszym lekarzem, chciały mu przyprowadzić wasy tak jak grenadierowi albo szwajcarowi. Z jednej strony nasi podstarzali Don Juani mówili: *Quid commercii esse potest imberbi juveni cum veneranda matre Natura*⁷⁰; z drugiej strony płeć piękna, która nie potrzebuje zbyt wiele rozsądku by błyszczeć w świecie, była zachwycona widokiem młodego doktora wylansowanego i wyniesionego na skrzydłach miłości. Przypomnijcie sobie, co napisałem w innym miejscu, wy wszyscy, którzy znacie się przyzwyczajenia, a nie będziecie wcale zaskoczeni, jeśli posłuchacie dzisiaj tych samych banałów, jakie wypowiadał od młodych swych lat. Ciągłe wzdycha zarówno do pokojówki, jak i do księżnej. Kiedy jego miłosne przygody chybiają już celu, pociesza się szydząc wedle swego zwy-

⁶⁸ *Causes célèbres*, wielotomowa publikacja ukazująca się w latach 1734–1789, poświęcona relacjom z głośnych procesów sądowych. Pierwszym jej wydawcą był François Gayot de Pitaval.

⁶⁹ Grésillon to Jean Claude Adrien Helvétius (1685–1755), ojciec filozofa Claude’a Adriena Helvétiusa.

⁷⁰ Cóż może mieć wspólnego z czcigodną Matką Naturą młodzieniec bez brody.

czaju i wzrusza ramionami: „*Mój Boże*”, litości! Albo też mówi słodziutkim głosem: „a więc nie kochasz mnie już pani”?

Mongein zmarł z miłości zamiast umrzeć z postu, a byłaby to śmierć mniej honorowa, ale bardziej godna lekarza. Trzeba by zobaczyć, jaki patetyczny i wzruszający obraz swej sytuacji malował znajdując się nad grobem w stanie jak najbardziej oplakany. Będąc na łożu śmierci posłał po damę, która go do reszty wyczerpała. Pozostało mu jedynie prosić swą kochankę o czułe spojrzenia. Ten nowy Łazarz próbował zmartwychwstać nawet bez pomocy swych różnych specyfików, ale przynajmniej zmarł zadowolony. Podziwiającie wdzięczność kobiet i to – jak powiedział słusznie pewien autor – co stanowi ich ulubioną siłę pobudzającą. Ta kobieta bezlitośnie zamęczyła najbardziej pożałowania godnego spośród miłośników.

Nie będę już mówił o tych wszystkich, którzy, jak Croquignole i jego poprzednik Caron⁷¹, zawdzięczają swą fortunę bogu Ogrodów⁷², ani o Pomponie⁷³, któremu by się poszczęściło, gdyby na starość nie zwariował, ani o byłym sekretarzu dworu, bezczelnie małpującym Eskulapa, który jeśli nie może zgwałcić na osobności, to i przy innych okazjach żadnej nie podaruje; ani o tym amatorze nierozwiniętych jeszcze paków, który wykorzystując lęk dziewczyn, że z wiekiem będą brzydły, poszukuje ich nawet wśród mirtów Cyprydy, szpera po wszystkich zakamarkach i nakłada sobie więcej miłosnej pomady niż marny pocziwina Grésillon; ani o tak wielu innych, którzy uperfumowani jak ten Fircyk (*Muscadin*) albo Pieszczoszek (*Douillet*), chełpią się jakimś mirtowym wiankiem zdobytym w Kyterze. Mniej rozgłosu, a więcej przyjemności – oto dewiza zarówno ludzi rozsądnych, jak i tych ignorantów,

⁷¹ Caron to Molin, Croquignole to Vernage.

⁷² Chodzi o Priapa, ityfalicznego boga płodności i seksualności. Por. Jacques Antoine Dulaure, *O bóstwach płodności i kultach fallicznych*, Kęty 2009, rozdział VII: *O kulcie Fallusa u Greków*, s. 174–187.

⁷³ Pompon to Du Bois.

dla których laury sztuki nie zostały przeznaczone. Jednak zaprawdę powiadam wam, że nie mogę zapomnieć o tym biednym Żółtacze (*Jaunisse*)⁷⁴, o którym muszę opowiedzieć dwie historyjki.

Otóż przeczytał u Brantôme'a⁷⁵, że niejaka kulawa dziewczka była niezrównana w pięknej grze miłosnej. To naruszyło mu chętkę złamania nogi swojej kochance. Diabeł – powiada – wściekle podkusił mnie któregoś dnia, kiedy schodziłem ze schodów budynku dla służby z małą Marion. Miałem chętkę skosztowania takiej dziewczki, której pochwały znalazłem u Brantôme'a.

Przechodzę do drugiej historyjki. Otóż lekarz ten myślał o dokonaniu przerwania ciąży u kobiety podczas oblężenia Tournai. Była to jego hostessa wystarczająco ładna, by obudzić uśpione pożądanie doktora; mówił jej o swych chuciach w słowach pełnych ognia. Oburzenie tej kobiety jedynie wzmagало jego lubieżność. Gotów był wziąć siłą to, czego odmawiano zarówno jego ponurym wyznaniom, jak i uprzejmościom, kiedy nagle otrzymał od tej kobiety tak potężny cios w głowę (aczkolwiek ta była twardsza od głowy bretońskiego chłopca), to jego ciężkie ciało zaczęło tracić równowagę. Kiedy doszedł do siebie, miłość przemieniła się w szal; całe jego ciało zeszywniało, a kiedy częściowo się rozluźniło, jego oczy miotały iskry; po raz pierwszy i ostatni jego twarz nabrała koloru różowego. W tym stanie nie zadowolając się najpotworniejszymi przekleństwami, przeszedł do zbrodniczych rękoczynów. Biedna kobieta pluć krwią, że z trudem ów krwotok można było powstrzymać. Potem przyszła gorączka, z powodu której zastosowano jej wielokrotne upuszczanie krwi, przez co znalazła się o dwa palce od śmierci. Sprawa nabrała wielkiego rozgłosu, ale za pomocą okazałej sumy pieniędzy nie dopuszczono do procesu. I chociaż skąpiec nie lubi rozsypywać swej sakiewki, to jednak ten wolał zachować reputację na wagę

⁷⁴ Jaunisse to Marcot.

⁷⁵ Pierre de Brantôme, *Żywoty pań swawolnych*, Warszawa 1990. Przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego.

złota niż pieniądze z tego kolorowego metalu. I wszystko poszło gładko. *Nimium ne crede colori*⁷⁶.

Galanteria polega na czynach i słowach. Czyny już pokażalem. Zanim powiem wam o sztuce rozpoznawania miłości na podstawie tętna i o muzyce arterii, podzielę się z wami uwagami o zalotnych rozmowach pewnych lekarzy.

Pewna dama pytała swego doktora, dlaczego nie może dać sobie zrobić dziecka. Proszę pani – ten jej odpowiada – może to być wynikiem wielu przyczyn, zarówno spokoju jak też burzy, to znaczy ruchów zbyt rozbuchanych, czy też zbyt niemrawych podczas spółkowania.

Menjot przypisuje bezpłodność zbyt swawolnemu rozbrykaniu, co wyraża w bardzo swawolnych określeniach, które przytacza Bayle w *Słowniku*, t. 2, s. 836⁷⁷. Sądzę jednak, że należy wybrać drogę pośrednią, by wyjaśnić tę kwestię.

Pewna kobieta chciała dowiedzieć się, w jaki sposób mogłaby postarać się o pięknego synka, a lekarz odpowiedział jej, że wystarczy by podwiązała mężowi lewe jądro albowiem ligatura prawego została zalecona przez Hipokratesa, kiedy chce się mieć dziewczynkę. Oto – powiada – na czym polega sztuka robienia chłopców, ale chcąc to zrobić dobrze, trzeba przestrzegać zaleceń, jakie daje w swym uczonym poemacie abbé Quillet⁷⁸. Nasz lekarz przyłożył się bardzo do tej sprawy, a ponieważ był to przystojny chłopak, sam zaoferował kobiecie swe usługi; po nitce do kłębka, od propozycji przyszło do rozmowy, w efekcie której doktor miał oficjalne wejście do domu, bo tak ciekawość prowadzi daleko, a zwłaszcza ciekawość babska.

Pani de ***, której zrobił się liszaj na brodzie posłała po lekarza. Mój Boże – mówi do niego – pańskie upuszczania krwi, kąpiele, nacierania, kadzenia dymnicą lekarską, etiops mineralny – wszystko to nic mi nie pomaga. No i proszki – dodał lekarz, który miał taką dojrą krowę od

⁷⁶ Nie ufaj nadmiernie kolorom.

⁷⁷ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1692, 1697, 1702, 1720; Amsterdam 1730, 1740, Basle 1738–1740, 1741.

⁷⁸ Claude Quillet (1602–1661).

roku – ale znam jeszcze lepszy środek.... Jaki? – podjęła chora. Zaufaj mi, pani – odparł lekarz. Zasłoń twarz i pokaż mi zadek. Możliwe, że owa kobieta, która w młodości była dosyć ładna, nie wszystko jeszcze straciła; zadek starzeje się wolniej od twarzy i dłużej zachowuje swoją fizjonomię. Ojciec Malebranche⁷⁹, człowiek godny tu zacytowania, radzi kobietom w ciąży, aby drapały się po pośladkach po to, aby ich córki nie miały zachcianek z innej strony. Oto historyjka w tym samym guście, którą można wytłumaczyć w podobny sposób, a mianowicie, że żrąca żółć zmieszana z potem (albowiem wiedzcie, że to właśnie powoduje liszaje), krąży od brody do pośladków. Pozwalam jednak Blondelowi⁸⁰ czy też słynnemu markizowi d'Argens pośmiać się kosztem lekarza. Blondel, który się tak bawił razem ze swymi czytelnikami, dobrze by się uśmieiał, gdyby znał pewną anegdotę tak pasującą do zebranych przez niego historyjek. Opowiem ją w tym miejscu, by dać wytchnienie od galanterii, albowiem zaczynam po trochu pisać w stylu Montaigne'a (choć nie tak świetnie), bo porządek nie jest moją mocną stroną. Tymczasem przystępuję do rzeczy.

Kawaler Maningham, słynny akuszer z Londynu, który opublikował na użytek swojego kolegium dobre *Aforyzmy* o swej sztuce ze skrótem książki przełożonej przez Bruhiera*, stracił całą swoją renomę dlatego, że utrzymywał jakoby kobieta urodziła królika. Wiadomo, że podczas dysputy prześmiewcy nie byli po jego stronie; zważywszy jednak, że sam odbierał poród tej kobiety, pamiętał, iż wydobyl królika z wejścia do wagi; tylko że tego królika sprytnie wsunęto mu do ręki. Nigdy jednak nie chciał wycofać się

⁷⁹ Nicolas Malebranche (1638–1715), oratorianin, który rozwinął kartezjanizm w duchu teologicznego okazjonalizmu. W *Recherche de la vérité* opisał wpływ organizmu matki na organizm płodu na zasadzie przechodzenia doń tchnień animalnych przez pępowinę.

⁸⁰ James Blondel, autor *The Strenght of Imagination in Pregnant Women examined*, London 1727.

* Deventer, *De arte obstetricandi*. [Hendrik Van Deventer, autor *Operationes chirurgicae novum lumen exhibentes obstetricantibus, quo fideliter manifestatur ars obstetricandi*, Lugduni Batavorum 1701].

ze swego stanowiska. Strzeżcie się więc panowie figielków, jakie ktoś może wam spletać; nie wiercie ani w *matłza*, ani w *królika*, ani we wszystkie te zmyślenia Bruhiera – łącznie ze swym zmartwychwstałym człowiekiem – gdyby nawet cały Londyn i cały Paryż przysięgał, że to wszystko widział, jak o tym pisze autor *Myśli filozoficznych*⁸¹. Nie powołujcie się jednak w waszych wypowiedziach czy też rozmowach na autorów zniesławionych. I o tym właśnie mówił pewien Anglik do młodego doktora*, a jednego z mych przyjaciół, który był gotów opublikować po łacinie uwagi o porodach; zostawcie w spokoju – powiadał – tego biednego Maninghama i jego królika; jeśli będziecie się na niego powoływać, to ludzie uwierzą, że go poważacie, co może i wam zaszkodzić. Co do kobiet w ciąży, to kiedy będziecie z nimi sam na sam, chwalcie ich gusty i pragnienia (to należy do zakresu lekarskiej galanterii), uznajcie, że racji nie mają raczej mężowie, a przypodobacie się żonom. Jeśli jednak w kręgu towarzyskim znajdzie się jakiś sensowny człowiek, to nie bądźcie na tyle szaleni, aby uzasadniać fakty przynajmniej niepewne, jak to czynił ojciec Malebranche. Jeśli idąc za przykładem Bertina i jego rozprawy przeciwko zazdrości wysłanej Maupertuisowi, nie zdołacie zwalić z nóg przeciwnika, to bądźcie przynajmniej pirrończykami w medycynie, takimi jak Albinus⁸²; jest to, być może, najlepsze z możliwych stanowisk we wszystkich życiowych sprawach.

Bierze mnie jednak chęć, aby przed końcem tego artykułu o galanterii zatrzymać się nad nią jeszcze przez chwilę i dać wam próbkę galanterii bardziej przyjemnej, chociaż lekarz jest jej autorem. Wyjąłem ją z komedii, której autor prosił mnie, abym zaryzykował opublikowanie jednej sceny w celu zbadania smaku publiczności, ale zakazał mi podawania tytułu sztuki:

⁸¹ *Myśli filozoficzne* Denisa Diderota zostały skazane na spalenie, razem z *Naturalną historią duszy* La Mettriego, przez paryski parlament w dniu 7 lipca 1746 roku.

* [Petrus] Camper [1722–1778].

⁸² Bernhard Siegfried Albinus przed Hallerem i La Mettrieem zajmował się problemem pobudliwości mięśniowej.

Scena V

Damon, Kryspin, Celianta

Damon: A co z Celiantą? Czy oddałeś jej mój bilecik?

Kryspin: Osądź na podstawie tego, który masz przed sobą.

Celianta do Damona: Jestem pod wrażeniem odwagi, którą natchnęła cię miłość; dlaczego jednak narażasz się w ten sposób? Czy nie byłam gotowa udać się na spotkanie z tobą? Czy o to nie zabiegałam w liście? Dlaczego się o mnie lękasz? Nie bładzimy, kiedy kochamy; dajemy się prowadzić czułości, bo to jest przewodnik pewny i wierny, który wybiera zawsze najkrótszą drogę. Jednak, na Boga, boję się, że mogą cię zauważyć i ścigać. Jedno nieszczęście pociąga za sobą drugie. Widzę, że posiadam to, co mam najdroższego w świecie i daleka jestem od cieszenia się owym spokojem duszy, bez którego nie ma szczęścia. Czy ciągle jakiś lęk będzie mącił mój spokój? I czyż przyjemność kochania, która jest najśłodsza i najbardziej urocza, musi być koniecznie najbardziej niebezpieczna?

Damon: Nie lękaj się niczego, piękna Celianto; spieszę się, a pędzi się szybko, kiedy nas niosą skrzydła miłości. W Paryżu nie wiedzą jeszcze o śmierci nieszczęśnika, który zmusił mnie, bym go zabił we własnej obronie; wszystko przygotowane, za chwilę ruszamy.

Kryspin *na osobności*: Piękna kobieta, ale nie należy do siebie samej!

Damon: Jakież szczęśliwe dni spędzimy! Będą przeplatane złotem i jedwabiem, gdyż przeplatane będą przyjemnością. Nieznani nikomu, pod obcym nazwiskiem żyć będziemy zadowoleni, bo jeśli pozostajemy razem z kochaną osobą, to mamy dla siebie cały wszechświat. Jak pięknie będą nam płynąć lata! Tak jak godziny, które podczas rozstania wydawały się długie, teraz będą zdawały nam się

za krótkie. Jakże będę cię kochał Celianto i jakże będziesz szczęśliwa, jeśli jesteś wrażliwa na to, aby być kochaną!

Celianta: Byłbyś najbardziej niewdzięczny i najbardziej godny pogardy, gdybyś przestał w pewnej chwili mnie kochać. Bo czyż mam ci przypominać, że wszystko dla ciebie poświęciłam? Porzucam męża, który mnie uwielbia, męża, który podoba się każdej innej poza mną, męża, który jest bogaty, a ty nim nie jesteś; kocham cię jednak Damonie, a to uczucie zagłusza wszystkie inne. Czy Hymen zdoła zrównoważyć miłość, którą potęgują przeszkody? Jakże głos przesądów jest słaby! Honor jest pustym słowem w oczach kochanki nieposiadającej się z radości! Czy ważne, że pozbawię się honoru, jeśli będę szczęśliwa? Damonie, odczuj cały ogrom mego zaufania i mej czułości; albowiem jeśli mnie porzucisz po tak wielkim wybuchu miłości, to byłaby to niegodziwość niemająca przystępu do serca cnotliwego, które nie mogąc żyć dla ciebie ani bez ciebie, a chcąc położyć kres mojej rozpaczycy i dopełnić mego losu, nie pozostawi mi innego wyjścia oprócz okrutnej satysfakcji, że umrę dla ciebie.

Damon: Kiedy osoba taka jak ty dokonała wyboru, to winna rumienić się z powodu podejrzenia kochanej osoby. Już pierwszy rzut oka nie może cię mylić. Nie, Celianto, nigdy nie przestanę cię kochać i wielbić. A czyż potrzebujesz lepszego gwaranta od siebie samej? Czyż trzeba jeszcze coś więcej niż ta fizjonomia, której rysy uformowała z przyjemnością piękna dusza; te czarowne wdzięki ciała i umysłu; to wzniosłe serce, które nie zna innych cnót poza hojnością, czułością i wielkością duszy? Czyż mam dorzucić owe przyjemności zmysłów, które choć frywolne, to związane są z miłością; te uniesienia, które są niczym bez serca, a wszystkim są razem z nim? Czyż to wszystko nie mówi ci, że cię kocham, że moje ostatnie tchnienie będzie z myślą o tobie? Ach, Celianto, jak trzeba cię kochać, by ci wybaczyć tak znieważające podejrzenia!

Celianta: Zapominam o wszelkich obawach, kiedy cię widzę. Jednak kiedy cię słucham, nie pozostaje mi nawet

cień nieufności ani niepokoju. Magiczny czarze miłości! Toż jedno słowo z ukochanych ust zdolne jest upewnić najbardziej lękliwą kochankę; tak, drogi kochanku, pójdę z tobą na kraniec świata, ale uspokoję się, kiedy miniemy granicę.

Jak po tym wszystkim nie wierzyć lekarzom galantom! Zwróćmy więc honor Wydziałowi i uwieńczmy tę długą wstawkę nauką o tętnie zakochanych – nauką dziś zbyt zaniedbaną, którą nazwiemy *semiotyką*⁸³ miłości.

Semiotyka miłości

Oto dochodzimy do części galanterii albo raczej do prawdziwej galanterii lekarskiej. Sądzę bowiem, że gdyby lekarze nie rozpoznawali wszelkich innych rodzajów tętna, to puls miłości zawsze będzie im znany. Najgorszy logik świata powiedział, że można go rozpoznać nawet po kolorze twarzy. Nawet Arlekin zwracając się do swojej Kolombiny określa ten stan: „to jest zepsuty zegarek”, to „odruch, który trąci diabłem”. Wniknijcie dobrze w tę doktrynę, bo jest ona ważna i może być warta dobrej praktyki i to nie tylko z chorymi. Albowiem wszystko co powiedziałem w rozdziale o powadze, było zwykłym żartem; ów nastrój w tym miejscu nie pasuje i zmienia się wraz z moim tematem, lecz ironia jest moim ulubionym motywem i odstępuję go jedynie miłemu mi Grésillonowi.

Znacie pannę de... i natknęliście się na setki jej podobnych, których Dama Natura albo pożądanie ciągnie za rękaw albo za ucho, jak to się spodobało powiedzieć Senece* albo Marivaux. Oto biedne dziewczę ma gorączkę, a potrzebnych jej leków przeciwgorączkowych w aptece się nie sprzedaje. Och, gdyby znalazł się takowy lek, o którym

⁸³ Przez semiotykę miłości La Mettrie rozumie symptomatologię, czyli rozpoznawanie jej na podstawie oznak zewnętrznych.

* *Aurem vellit*. Por. Wergiliusz, *Eklogia, czyli Bukoliki*, 6, w. 3–4.

wszyscy wiedzą – rzekł doktor de...! Nie chodziłoby przecież o posmarowanie tu czy tam, a potem ślicznotka złości się na farmaceutę (śpiewając jak w operze): *ach, niewłaściwe smarowanie stosujesz mi panie*, bo jeszcze nie przemówiła tak sławiona wdzięczność kobiety! O, głupcze, który odmawiasz jej przyjemności! Niewdzięczniku, który nie wiesz, o co chodzi! A tymczasem tą jedyną drogą mógłbyś ją uzdrowić. Jednak dość już szaleństw. *Miscentur seria ludis*⁸⁴. To, co cieszy wyobraźnię mędrca, czy też głupca, winno podobać się wszystkim lekarzom, choć sądzę, że są oni nader podzieleni.

Spójrzcie na ową lekko zażółconą skórę, a nawet białka oczu; na specyficzny ruch bioder, który utrzymuje się nie bez pewnego kołysania; na ten nonszalancki chód, na te oczy melancholijnie czule i wyrażające prośbę, te oczy, które czegoś pragną i mówią wam jasno: pożądam tego bardzo, *concedo totum*⁸⁵. Zbadajcie puls, a on powie wam, że żywi podobne potrzeby, jeśli to nie jest tętno *solanejskie* ani puls *rozdwojony* starożytnych; podnosi się i drga, ale nie tak jak inne odmiany tętna; dręczy się jak zmęczony człowiek, któremu maści się w głowie, ale nie może zasnąć. Jest to gorączka miłosna tak szczególna, że nie można jej określić ani wyczuć nawet przy najbardziej subtelnym dotyku. Tymczasem nic nie może nam tak pomóc w odkryciu jej przyczyny, jak jej wyznanie albo wyznanie kochanka, przechwycony list albo inna rzecz związana z tym wszystkim, a przynajmniej wrażenie, jakie rysuje się na twarzy delikwentki na widok jakiegoś ładnego chłopca albowiem twarz jest zwierciadłem duszy, tak jak tętno jest jej barometrem. Krew galopuje, zatrzymuje się, przyspiesza swój bieg razem z oddechem. Jakiż pęd, jakaż szybkość ruchów, jakie palpacje, jakież nagle zaróżowienie policzków! Piers mimo woli wysuwa się naprzód, wystawia się – by tak rzec – na sprzedaż i chce się oddać nawet za darmo. Pierw-

⁸⁴ *Miscentur seria ludis* – Mieszają się rzeczy poważne z wesołymi. Por. Seneka, *De vita beata*, 12, 2.

⁸⁵ Pozwalam na wszystko

szy nabywca nie musi się podobać, bo godzina wybiła i go przyzywa. Potrzeba mu tylko odrobinę śmiałości; zdobędzie wszystko, jeśli nawet napotka jeszcze drobną przeszkodę w całkowitym oddaniu się mu. W końcu widzisz i czujesz moja Filis, że cała natura przemawia do ciebie pełnym głosem, a ty nie do niej, ale do sztuki się uciekasz. Jakaż to nierozumność, jakie zaślepienie! Przecież potrzeba ci bezwzględnie nie bodaj jakiego lekarza, ale doktora, który uprawia praktycznie medycynę. Weź do ręki doktora Jaquesa⁸⁶; przeczytaj *Tezę*, którą podam dalej. Radzi wam *kleiki*, miksturki kojące zwane *looch*, *eklegmy*, które by wam pasowały. Zajrzyjcie do Venette'a⁸⁷, który nie jest szarlata-nem jak jego konfratry; on powie wam bez ogródek, że to nie wodą można ugasić ogień miłości, który was trawi. Ten wyśmienity staruszek zostanie odmłodzony i upiękaszony wszystkimi wdziękami literatury przez nader miłego uczonego⁸⁸. Zajrzyjcie do jego komentatora⁸⁹, który jest jedyny w swym rodzaju; pozbawiony jest pedanterii i udzieli wam dobrych rad. Znacie łacinę? Jeśli tak, to przeczytajcie Cel-susa, bo nie tylko ja doradzam kobietom na wszelki przy-

⁸⁶ Chodzi o łacińską rozprawę doktorską G.A. Jacquesa (albo Jaquesa), *An humorum praestantior semen?* (Czy od humorów ważniejsze jest nasienie?) przedstawioną 20 listopada 1720 roku. La Mettrie dokonał jej franuskiej adaptacji kładąc akcent na szkodliwość seksualnej abstynencji. Jego tekst publikujemy jako następną pozycję niniejszego tomu.

⁸⁷ Nicolas Venette (1632–1698), autor *De la génération de l'homme ou Tableau de l'amour conjugal*, Cologne 1716. Utwór ten był wydany w 1686 roku pod tytułem: *Tableau de l'amour considéré dans l'état du mariage*.

⁸⁸ „Odmłodzony Venette” miał ukazać się w postaci czwartego listu zamykającego *Lettres de M.D.L.M., docteur en médecine sur l'art de conserver la santé et de prolonger la vie*, Paris 1738. Cenzura zniszczyła rękopis tego tekstu, o czym La Mettrie wspomina nie bez żalu w *Anty-Senece*.

⁸⁹ La Mettrie ma na myśli wydanie dzieła Venette'a: *La Génération de l'homme ou tableau de l'amour conjugal considéré dans l'état du mariage*. Nouvelle édition revue et augmentée de remarques par M. F. P. E. D. M. [Monsieur François Planque, docteur en médecine], Londres 1751.

padek: *concupitus rarus corpus excitat, frequens solvit*⁹⁰. Teza Jaquesa jest tylko cennym dopełnieniem tej propozycji Celsusa, którą złotousty Lommius skomentował wypowiadając wielką prawdę. Wcześniej przytoczyłem wam jeszcze inne autorytety i to niemniej ważne; mogliście więc dostrzec, że wszystko jest wam dane na wasz użytek – zarówno sztuka jak Natura. A czyż jedna może nas uratować kiedy odrzucimy drugą? Udajcie się do Lyonu, by spotkać jednego z najbardziej eleganckich pisarzy wieku. Na podstawie tylko waszej fizjonomii jednym rzutem oka obejmie rysy i symptomy; nie będąc doktorem będzie waszym lekarzem⁹¹. Jako człowiek wykwintny powie wam o wszystkim, czego wam potrzeba i sam wam tego użyczy. Zapytajcie jeszcze Antiochusa; kiedy się płonie i usycha z miłości *Quid medicina juvat? Quid purgans, pillula, bolus?*⁹². Pigułki to stara piosenka, ale piosenka przynajmniej pocieszna. Ten łajdak zapragnął żony swego własnego ojca, a mianowicie Stratoniki. Była to jego macocha, piękna⁹³ stosownie do potrzeb chwili. Jednak jakież to dobry, wspinałomyślny człowiek ten mąż Stratoniki! Albowiem nie można go było podejrzewać o żadną podłość jak Katona z Utyki, kiedy – jak już powiedziałem – pod pretekstem potrzeby posiadania dzieci, których nie mógł zrobić swojej żonie, odstąpił ją Hortensjuszowi. Czyżby paryscy Katonowie nie wywodzili się z tego samego pnia? Stratonikę odczo więc odstąpiono; macocha stała się w tej sytuacji synową nie bez pewnego krygowania się, trzeba bowiem, żeby była odrobina przyzwoitości w życiu i żeby wyglądało, iż zmuszono ją poniekąd do tego, do czego ciągnęła ją słodka skłonność. Jakież jednak głębokie spojrzenie, jaki takt u lekarza-władcy! Jakaż ogłada towarzyska i jakież

⁹⁰ Rzadkie spółkowanie ciało pobudza, częste zaś osłabia.

⁹¹ Jacques Perneti, *Lettres philosophiques sur les physionomies*, La Haye 1746.

⁹² Czym medycyna pomaga? Czy przeczyszczaniem, pigułkami, czy gałkami?

⁹³ Gra słów, bo *belle-mère* (macocha lub teściowa), to w przekładzie dosłownym „piękna matka”.

złudzenie serca! Każdy inny doktor i byle jaki gamoń dysponując swoją farmacją, swymi pigułkami i proszkami we wszystkich możliwych kolorach, jakie istnieją w naturze i u Newtona⁹⁴, nie wyleczyłby takiego zakochanego, chyba że – jak to zwykle bywa – śmierć położyłaby kres takiemu zakochaniu, bo to jest częsty sposób wyzwolenia się od tej choroby i częsty środek stosowany przez naszych lekarzy. Autor *Listów perskich*⁹⁵, który jest mądrzejszy od wszystkich fakultetów medycznych razem wziętych, dał przynajmniej dobrą wskazówkę synowi, tylko że ten nie wziął jej pod uwagę. Rousseau⁹⁶ wiedziałby jaki balsam należałoby przepisać. Powiedziałby parodiując siebie samego:

Najpewniejszy balsam to mężczyzna.

Ileż innych pięknych rysów, które ozdobiłyby ten rozdział, podał Bayle, wielki amator pieprznych dowcipów, w artykule *Safo*⁹⁷.

[Nie zdziwcie się skrajną przenikliwością Erasistratosa*. Podziwiajcie jednak fortel, jakiego użył, by usłużyć swemu zakochanemu. Jest on tak niezwykle i tak dobrze opowiedziany u Plutarcha, człowieka podziwianego niemal wszędzie, że przytoczę z niego cały fragment, by pokazać na jakie różne role i na jakie ryzyka narażony jest lekarz, zwłaszcza służący na dworze.

Antiochus zakochał się bez pamięci w królowej Stratonice, swojej macosze, która była bardzo młoda i znalazł się w stanie opłakanym. Czynił wszelkie wysiłki, by przezwyciężyć swoją namiętność, ale ciągle bezskutecznie. W końcu potępiając samego siebie i powtarzając sobie nieustannie, że jego żądze były nieczne, bo płonął namiętnością, na wyzwolenie się od której nie miał nadziei i że rozum od tego

⁹⁴ Aluzja do teorii światła i barw u Newtona.

⁹⁵ Montesquieu.

⁹⁶ Jean Baptiste Rousseau (1671–1741).

⁹⁷ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*.

* Erasistratos z Keos. [Anegdotę o nim La Mettrie podaje w długim przypisie, który włączamy do zasadniczego tekstu w nawiasach kwadratowych].

mu się pomiesza, postanowił pozbawić się życia i umierać powoli zaniedbując swe ciało i prowadząc głodówkę. Chcąc swój zamiar doprowadzić do końca udał, że cierpi na jakąś ukrytą i nieuleczalną chorobę. Jego lekarz Erasistratos bez trudu zauważył, że jego chorobę spowodowała miłość. Jednak trudniej było mu odkryć przedmiot sprawiający tak gwałtowną namiętność. Chcąc więc się upewnić, spędzał całe dnie w pokoju chorego, a kiedy wchodził do niego jakiś piękny chłopiec albo jakaś bardzo piękna dziewczyna, spoglądał natychmiast na twarz Antiochusa i obserwował uważnie wszystkie części i wszystkie odruchy ciała odpowiadające w sposób naturalny na wszelkie najbardziej tajemne namiętności duszy. Kiedy więc zauważył, że wszyscy, którzy wchodziłi, nie wywierali nań wrażenia, a kiedy tylko wchodziła Stratonika, bądź sama, bądź też ze swym mężem i królem, to młody książe popadał w stany opisane przez Safonę, które oznaczają gwałtowną namiętność, a mianowicie zanik głosu, płomienny rumieniec, zamglenie oczu, zimne poty, wielką namiętność i odczuwalne zaburzenie tętna, a w końcu głębokie przygnębienie i osłabienie, zatrzymanie oddechu, ogólne drgawki i śmiertelną błądź. Erasistratos wyciągnąwszy stąd wnioski stwierdził i to nie bez racji, że syn królewski był zakochany w Stratonice i zdecydował się ukrywać swoją namiętność aż do śmierci. Lekarz jednocześnie pomyślał, że byłoby niebezpieczne wyjawienie odkrytej tajemnicy. Tymczasem pełen ufności w miłość Seleukosa do syna, zaryzykował pewnego dnia i poinformował go, że Antiochus cierpi na gwałtowną miłość i to na miłość niedającą się uleczyć, dopóki nie zostanie usatysfakcjonowana. Dlaczego nieuleczalną – zapytał zdziwiony ojciec? – Tak, nieuleczalną, bo zakochał się w mojej żonie. Jakże to, Erasistratosie – podjął Seleukos – czyż będąc moim przyjacielem nie mógłbyś odstąpić mu swojej żony, zwłaszcza, że stoimy w obliczu utracenia jedynej naszej nadziei? Ależ ty, panie – odpowiedział Erasistratos – ty, który jesteś jego ojcem, czyż zrobiłbyś to samo, gdyby był zakochany w Stratonice? – Mój drogi Erasistratosie, odparł żywo Seleukos, oby spodobało się niebu, żeby

jakiś dobry bóg albo jakiś zdolny człowiek zmienił przedmiot namiętności i na miejsce twojej żony postawił Stratonikę! Wówczas nie tylko poświęcę moją miłość, ale oddam nawet całe moje królestwo, aby uratować mojego drogiego Antiochusa. Te słowa wypowiedział z taką pasją, której towarzyszyły łzy, że Erasistratos wyciągając doń rękę rzekł: panie, nie potrzebujesz pomocy Erasistratosa, bo sam możesz jako ojciec, mąż i król zostać również najlepszym na świecie lekarzem, który mógłby uleczyć syna i uratować swój dom.

Seleukos natychmiast zwołał ogólne zgromadzenie ludu i przed nim oświadczył, że zdecydował się – i taka była jego wola – aby uhonorować swego syna Antiochusa czyniąc go królem wszystkich prowincji Azji, a Stratonikę królową i związać ich małżeństwem; że jest przekonany, iż jego syn przyzwyczajony do posłuszeństwa we wszystkich sprawach i do podporządkowania się jego woli, nie przeciwstawi się małżeństwu; że jeśli jego żona Stratonika będzie miała jakieś skrupuły, by się na to zgodzić, jako że rzecz ta nie była przyjęta ani przez zwyczaje ani przez prawa, to prosi swych przyjaciół, aby jej to wypominali i kładli jej do głowy, żeby uważała za piękne i sprawiedliwe wszystko, co jest przyjemne królowi i dobre dla królestwa. Tak więc – według Plutarcha – nastąpił ślub Stratoniki z Antiochusem. Jakaż mądrość w postępowaniu takowego lekarza! Jakież delikatne i straszne role musiał czasami odgrywać. Jakaż to jednak dobroć, jakie poświęcenie samego siebie na rzecz syna, jakaż wielkość w postępowaniu ojca!].

Erasistratos miał za nauczycielkę Safonę⁹⁸. Ta urocza trybada⁹⁹ nie omieszkała uczynić z niego subtelnego kone-

⁹⁸ Safona (VII w. p.n.e.), słynna poetka grecka mieszkająca na wyspie Lesbos. Gromadziła wokół siebie dziewczęta uprawiające kult Afrodyty. Jej przeciwnicy przypisywali jej inklinacje dewiacyjne – „miłość lesbijską”

⁹⁹ La Mettrie określając Safonę jako trybadę posługuje się obiegowym w XVIII wieku terminem odnoszącym się do lesbijek lub hermafrodyt.

sera; sama była niemal jasnowidzącą wróżką w sprawach, które lekarze nazywają *febris amatoria*¹⁰⁰. Istnieje *semiotyka*¹⁰¹ miłości, której nie można przyswoić sobie lepiej od *terapeutyki*. Przebywanie w towarzystwie ludzi, a zwłaszcza kobiet, jest najlepszą szkołą, do jakiej można uczęszczać. Zetrzyjcie kurz z butów powiewającą togą *Argenteriusów*¹⁰² i podobnych im pysznych pedantów, a bierzcie lekcje od Safony, jeśli chcecie zrównać się w sztuce z Erasistratosem. Wierzcie mi, że im więcej mamy uczucia, tym lepszymi stajemy się lekarzami; to z tego źródła należy czerpać, a w konsekwencji trzeba zwrócić się do kobiet i do pisarzy, którzy najwięcej uczuć przejawiają. Tylko miłość nas zrodziła, tylko miłość może ulepszyć nasz byt i udoskonalić nasz organizm. Tak więc zamiast upuszczania krwi, kiedy macica jest wypełniona; zamiast środków wymiotnych, zamiast chininy i wszystkich klasycznych środków stosowanych przez Hipokratesa, wystarczy, by lekarz kurujący osobnika jednej lub drugiej płci zaatakowanego gorączką – albo podejrzewanego o nią – gorączką przewlekłą lub miłosną, dokonał przeglądu osób z kręgu gorączkującego i badał mu tętno podczas tej porady. Wtedy zauważy tę osobę, która owe emocje powoduje i to emocje nie znikające wraz z odejściem osoby; podobnie jest z zawrotami głowy, które trwają, mimo że karuzela się już nie kręci. Następnie po zaordynowaniu do wypicia trochę mikstury (bo tak wielu lekarzy zaleca *pro potu ordinario*), trzeba, aby lekarz był tak dobry i zechciał poważnie przeanalizować problem, jak to się praktykuje czasami na Wydziale, aby chory otrzymał lek rzeczywiście stosowny do jego przypadku, albowiem zawsze obowiązuje zasada: *contraria contrariis curantur*¹⁰³.

¹⁰⁰ Gorączka miłosna.

¹⁰¹ La Mettrie stosuje pojęcie semiotyki w odniesieniu do symptomatologii pozwalającej określać stany psychiczne za pomocą oznak zewnętrznych, jak na przykład rumieniec na twarzy, zimne poty, drżenie, podwyższenie tętna czy temperatury ciała.

¹⁰² *Argenterius* (Pieniężnik) to Jean Astruc.

¹⁰³ Przeciwnie leczy przeciwne.

Nie żartuję, ale staram się iść śladem Fontenelle'a w Rozmowie Erasistratosa¹⁰⁴. Dochodzi tam do konsekwencji pozornie wyciągniętej z teorii podobnej do mojej. Trzeba przyznać, że autor ten – mówiąc na marginesie – jest czasami dość zabawny! Szkoda tylko, że w swym śmiechu posuwa się zbyt daleko; czasami się maskuje, bawi się jak gdyby w *grymasy* albo w *szczypankę*. Chciałbym go porównać do kokietki pragnącej ustami wyrazić wstyd, którego jest w istocie pozbawiona. Tak, to chyba dobre porównanie. Strzeżmy się jednak piękności nienaturalnych. To jest zaraza pięknoduchów, która zepsułaby mi smak, gdybym jej się nie strzegł. Jakże zła lektura przypomina złe towarzystwo! Rzucając rękawicę Fontenelle'owi przyzwyczajam się niepostrzeżenie do jego pobrzękiwania szabelką, które polega na tak subtelnym markowaniu ciosów, że wcale ich nie dostrzegam, kiedy chcę je sparować.

Na czym jednak stanęliśmy? Daję słowo, że nie wiem. Próżno piszę, bo czynię to tak szybko, że nie mogę odczytać mego pisma kilka minut później; biegnę, galopuję daremnie za moimi myślami, mam przekłętą wyobraźnię, która zrzuca na mnie stokroć więcej pomysłów, niż mogę ich pozbierać, a zwykle najlepszy mi umyka.

Właśnie w tej chwili kiedy się do was zwracam, uzda pękła i poleciała gdzieś do diabła. Napijmy się więc wody, bo w wodzie tkwi mądrość, tak jak w winie szaleństwo. Na czym więc stanęliśmy, na tętnie zakochanego. Ach, jak daleko od muzyki tętna odeszliśmy i przyznam, że miałbym trudności w zarejestrowaniu go u jednej osoby, jeśli nie zarejestruję go to tu, to tam, jak popadnie, to naprawdę wynikałoby z tego mieszanka godna bóstwa tak lubiącego nieład jak Amor. Próżno się staram, próżno się męczę, muszę dokonać eksterioryzacji owego natłoku myśli, a nie wiem, jak się do tego zabrać. Zaczynam zazdrościć losu tym ciasnym

¹⁰⁴ Bernard de Fontenelle, *Dialogues des morts, Nouveaux dialogues des morts*, Cologne 1683. Polski przekład Juliusza Germana: *Rozmowy zmarłych*, Warszawa 1961, s. 78–81. Rozmowa Erasistratosa z Harveyem.

umysłem, które mogą pisać tylko na zasadzie oderwanych myśli. Tak czy owak, trzeba wrócić do rozpraw Wydziału; są to prace, które już od wieku przynoszą mu najwięcej zaszczytu. Są wśród nich pomysłowe, które z daleka już trącą zapachem pięknoduchów. Dobrze są napisane i wiążą się z moim tematem. Wybiorę więc najbardziej frywolną jako końcowy *Appendix* mojej galanterii. Moi konfratrzy, widzę, że nastawiłem maszynę na ton, który rozśmieszy nawet ponuraków. Już czuję tego przedsmak. Byłaby to najlepsza postawa, jaką moglibyście przyjąć. Posłuszni żołnierze są najbardziej szczęśliwi; niski stopniem oficer podwaja razy, kiedy słyszy skargi, a to znacie z własnego doświadczenia. Gdzież jest jednak ta rozprawa doktora Jaquesa? Oto ona. Trudno powiedzieć, czy wskazuje ona bardziej na postawę pięknoducha czy na galanterię.

Błyskotliwy przykład stylu lekarzy

*Rozprawa doktora Jaquesa*¹⁰⁵

Rośnijcie i rozmnażajcie się: rozmnażanie się gatunku zawarte w tych dwóch słowach jest prawem tak samo dawnym jak świat, którego Natura jest pierwszym i jedynym ustawodawcą; jest to prawo, którego brzemie jest tak słodkie i tak wolne od podejrzeń o gwałt, że przez swój powab zapewniło sobie po wsze czasy posłuszeństwo wszystkich istot. Stąd ta różnica płci, tych organów sprzyjających używaniu w celach płodzenia; ta cudowna budowa samca i samicy u zwierząt każdego gatunku; stąd ten pociąg wzajemny do cieszenia się wspólną rozkoszą. Jakaż bardziej rozkoszną więź mogła Natura ustanowić, aby stworzyć społeczeństwo? Nie mniej roztropna w ustanawianiu w nim szczęścia i uwieczniania jego trwałości dołączyła do konstytuującego go prawa przyjemność. W obawie, żeby

¹⁰⁵ Jaques albo G. A. Jacques, *An humorum praestantior semen?*, 20 listopad 1720. La Mettrie podaje rok 1722.

zniechęcenie, które po niej następuje, nie mogło doprowadzić do nakazywania stosowania tego prawa, dołączyła płodność, aby próżne łaskotanie nie rozplómiło naszych pożądań, a potem nie położyło im kresu; dołączyła rozmnażanie naszego gatunku, aby ojcowie widząc się odrodzonymi w swych dzieciach zakosztowali przyjemności uwiecznienia swojej istoty i zyskania w ten sposób pewnego rodzaju nieśmiertelności. Jeśli Natura tak mądrze urządziła korzystanie z rozkoszy, rozum stara się ją miarkować, religia uświęcać, a rozpusta nadużywać. Wynika stąd, że zdrowie jest ceną umiarkowania; chwała jest ceną zacności, której się przestrzega; cherlawość jest natomiast smutnym efektem zbytniego używania, a niesława efektem nadużywania rozpusty, na jaką sobie pozwalamy. Nie powinniśmy więc ani zbyt pragnąć stosunku płciowego, ani też zbyt go lękać*.

Jeśli chuć i lubieżność wami owładnie, to nie pozwólcie się ponieść ogniom, które ona budzi, bo jakież to burze nie zaczną szaleć w waszym ciele. Jakież *bezwstydne* ruchy wami nie owładną? Jakim to zgubnym uniesieniem nie dacie się ponieść? Jako wrogowie organizacji ciała niepotrzebnie wyczerpują one jego siłę i zakłócają jej harmonię; złowrogie dla umysłu, zaciemniają jego najżywsze światła, drażnią go, upośledzają i zabierają mu cenny smak poszukiwania prawdy. Jest to zło, które wślizguje się przyjemnie, ale potem rani jak waż i wpuszcza truciznę jak bazyliszek. Często wyobraźnia staje się bardziej rozplómięta przez przedmioty zewnętrzne, które poruszają zmysły bardziej niż na to pozwalają siły ciała i jego płyny. Naczynka nasienne, nerwy, które rządzą płynem przeznaczonym przez Naturę do zapładniania, łatwo nabrzmiewają przez napływ krwi najbardziej czystej i subtelnej, a wraz z nią tych tchnień animalnych, które przemieszczają się

* W tym miejscu brakuje, nie wiem ilu to rzeczy, które zniknęły wraz z oryginałem, a w konsekwencji nie można ich odzyskać. Jakaż *kosztowna* strata! [La Mettrie sugeruje więc, że posłużył się fikcją i że sam jest autorem *Rozpraw*].

z głowy jako siedziby organów wyobraźni w kierunku narządów płciowych. Nie wiadomo, jakie to lechtanie chwyta wówczas te organy i jak powoduje ono utratę skromności i spokoju. Nerwy pobudzane z kolei przez przyjemny ruch, a włókna podrażnione przez rozkoszne skurcze przekazują wkrótce całej maszynie wrażenie, które nią wstrząsa; stąd rodzi się to panowanie ciała nad duszą, które ją zmusza do przystosowania w sposób najbardziej żywy do wszystkiego, co w nim się dzieje, a jednocześnie wprowadza do niej tak nagłe zakłócenie, że dusza nie jest już zajęta inną rzeczą, a wyobraźnia nie jest już podatna na najmniejszy nawet spokój. Wtedy dokonuje się, od mózgu do organów i – odwrotnie – od organów do mózgu, przepływ i odpływ tchnień ognistych, a w efekcie wymiana tak szybka i dokładna obrazów i przyjemnych wrażeń, że poruszają i porywają one jednocześnie ciało i duszę. Skoro włókna ciała są w ten sposób poruszane, nie mamy kłopotu w potwierdzeniu tego, o czym piszę. Aż za bardzo odczuwamy, że krew płynie szybko, że limfa powodująca skurcze włókien nie może utrzymać się w swych naczyniach, ale gotuje się i kipi chcąc znaleźć sobie przejście: w efekcie ta limfa staje się tym bardziej wzburzona i rozedrgana przez swoją dojrzałość, im bardziej była powstrzymywana przez naczynia, w których dojrzewała. Słowem, z chwilą kiedy łagodny, ale żywy płomień przenika i trawi serce, ciało zaczyna się rozpalać; pożar ogarnia żyły, a w końcu cały człowiek czuje się przeniknięty ogniem, którego nie jest w stanie ugasić.

Młodość, wiosna człowieka, najkrótszy okres w jego życiu jest również wiekiem i porą najbardziej sprzyjającą miłości: ten piękny wiek rozpala ogień w sercu i go zachowuje; tymczasem nie można mieć pobłażania dla Natury, która ulega deprawacji, jak również dla młodości, która oddaje się ekscesom rozpusty. Tylko człowiek mądry i umiarkowany ustanawia granice dla swych pragnień i unika takowej pułapki przez ciągle zwracanie uwagi na skutki poruszeń, które w sobie czuje i na środki im zapobiegające. Co do tego, kto stracił całkiem wstyd i staje się we wszystkim równy zwierzęciu, to naraża się on na ryzy-

ko, że stanie się ofiarą niesławy, która potęguje rozpustę. Jednak w końcu jeśli prawo wam nie pozwala albo państwo zakazuje korzystania z przyjemności miłosnych, jest to – przyznaję – państwo surowe, jednak wdzięczna Natura ma na wszystko sposób i można ją ułagodzić rozumem i odwagą, które powodują, że możemy znosić pogodnie to, czemu nie możemy zapobiec.

Ileż to ciało, poruszone przez gwałtowne wrażenie, przekazuje do umysłu obrazów, namiętności, pomieszanych pojęć, które się wzajemnie niszczą i wypierają, a które sam ten umysł rania. Stąd bierze się to, że umysł atakowany przez tysiące złud przestaje nad sobą panować i czasami przywiązuje się do jednego przedmiotu, który napawa go lękiem, a czasami oddaje się myślom przyjemnym, z których żadna nie zdobywa sobie przewagi nad inną i która mogłaby go przyciągnąć na stałe. Stąd ten posępny nastrój, który go opanowuje w przeciwnościach losu. Stąd również ta radość, która go ponosi z byle jakiego powodu. Tego rodzaju konwulsje stają się częstsze i silniejsze, jeśli usiłujemy im się przeciwstawić. Na koniec niechybnie muszą one popsuć maszynę albo uruchomić niektóre jej części. Albowiem czyż zdrowie ciała uszkodzonego – by tak rzec – w centralnym wirze obrazów i idei, które zostało w tak dużym stopniu wstrząśnięte, mogłoby się utrzymać w doskonałym stanie? Jeśli zdrowie ciała zostało naruszone, to zdrowie duszy miałoby się nie pogorszyć?

Kiedy zwłaszcza organy płciowe i dusza przekazują sobie wrażenia zmysłów i tchnień, które ją pobudzają, z pewnością organy wówczas pęcznieją, a nerwy rozciągają się bardziej, niż może to znieść stan spoczynku, w którym winny się znajdować; błonki się rozszerzają; wszystkie sprężyny ciała zużywają się. Są to pewne symptomy zbliżającej się choroby.

Co więcej, nasienie, które Natura uformowała jedynie po to, aby przepływało z jednego naczynia do drugiego, ale nie po to jednak by zastygło tam w spoczynku, gęstnieje tracąc z konieczności na skutek niewidocznego parowania swoje cząstki najbardziej delikatne i ulotne; nie staje się

ono całkowicie niezdolne do zapłodnienia, ani też nie jest całkowicie dotknięte jałowością, jednak pozostając w tym stanie w owych naczyniach psuje się i powoduje bolesne swędzenie. Tak oto jest prawdą, że najgorsze jest psucie się najlepszych rzeczy! Jednak jak to może być? Czy mała cząstka tak doskonałego płynu może zepsuć się będąc zamknięta w swym przez naturę przeznaczonym zbiorniku? Czy może szkodzić zdrowiu ciała i umysłu aż w tak dużej mierze? Ależ tak! Zobaczcie, jak jajka zamknięte w swych skorupkach stają się niezdolne do wydania potomstwa; są nieprzyjemne w smaku, szkodliwe dla zdrowia, jeśli zbyt długo leżą. Zobaczcie, jak wody nawet najczystsze mogą się zmaćić, jeśli pozbawimy je odpływu! Zobaczcie, do jakiego stopnia dochodzi szal kotek, kiedy nie mogą przyjać samca w odpowiednim czasie! Zobaczcie uniesienia wróblów, ptaków najbardziej kochliwych wśród wszystkich istot żywych, kiedy pozostają odseparowane od swych samców; ich stan jest tak gwałtowny, że tylko samiec albo śmierć może przywrócić im spokój. Czyż nie obserwowano gołębic, które pozbawione możliwości parzenia się zdychają z tego powodu, a czyż psy, małpy, papugi nie są dla siebie kapłanami swych przyjemności i lekarzami swych chorób?

Doświadczenie nie tylko nie jest sprzeczne z rozumem i nie tylko go nie zwalcza, ale jest rzeczą pewną, że się wzajemnie one wzmacniają i użyczają sobie wzajemnie swych światła. W efekcie powiadam, że miłość u młodziży wzmacnia wszelkie władze stanowiące jej istotę: władzę animalną, kiedy jest uśpiona, pobudzając ją przez ruch i bodźce, które go nadają; władzę naturalną oczyszczając ją przez wydalanie zbytecznych humorów; władzę witalną rozbudzając ją przez radość, jaką sprawia przyjemność. W efekcie, jeśli wszystkie części ciała nie cieszą się swobodnie siłą, przestrzenią, właściwym im ruchem, to słabną i marnieją w beczynności, a nawet sama ta beczynność jako konieczne następstwo biegu tchnień eliminuje ich rozwój, nadweręża, niepostrzeżenie psuje. Jednak nie tylko te części ciała dotknięte są chorobliwą wadą; przenoszą one śmiertelną słabość do części sąsiednich; trzeba dodać,

że radość jest człowiekowi nie mniej potrzebna niż ruch. Niechaj słodycz, zwłaszcza osiągnana przez praktykowanie miłości, będzie pierwszym i najdoskonalszym jego udziałem. Kiedy czysta natura, a nie zepsuta wyobraźnia, budzi w nas przyjemne uczucia, schlebiające nam postrzeżenia, to jest dla nas oczywiste, że chce się pozbyć humoru, którego ma w danym momencie w nadmiarze, a którego zatrzymanie jest szkodliwe. Inaczej jest z wyobraźnią, kiedy ta nas popycha do miłosnych igraszek; albowiem wówczas jest to z jej strony raczej ułomność niż dobra przysługa Natury. Cóż jednak poczniemy, jeśli przy rozkosznych myślach obecnych ciągle w wyobraźni, kiedy to naczynia nasienne są zbyt pełne; jeśli – powiadam – ta materia *zimna* i gęsta niesie do głowy niedający się przewyciężyć *chtód* i powoduje w niej melancholię, zdziwienie, otępienie, a co więcej prawie nieuleczalną palpację serca i mrowienie we wszystkich członkach z powodu częstych konwulsji, jakie powoduje miłosny szal? Najbardziej zanieczyszczona i najgęstsza część nasienia pozostaje, a tylko najbardziej subtelne i lotne cząstki wyparowują. Stąd biorą się owe obstrukcje, zalegania i wszelkie inne choroby bez liku.

Jeśli wreszcie zbadamy charakter tych, którzy nie mieli nigdy miłosnego stosunku i to nawet dozwolonego i regularnego z płcią piękną, to wkrótce dowiemy się, że umiarkowane stosunki seksualne łagodzą umysł, a ich brak powoduje jego zgorzknienie. Broń mnie Panie Boże, żebym musiał zajmować się tymi, którzy oddają się rozpuście nieokiełznanej i nieznającej żadnego pomiarkowania. Myślę jedynie o tych, którzy składają na ołtarzu Amora serce, którego ognie są czyste... Powiadam, że nie ma wśród nich ani jednego, którego ludzki i układny charakter nie odróżniałby go od tamtych, nie uczyniłby go bardziej uczciwym i bardziej przystosowanym do życia społecznego. Jeśli chodzi zaś o tych, którzy traktują przyjemności jak najbardziej umiarkowane i jak najbardziej dozwolone za występne; którzy im przypisują jednakową deprawację; którzy ich starannie unikają, którzy udają, że nie są na nie wrażliwi i że budzą one w nich zgrozę; którzy chcą, aby

wierzono im na słowo, że ich nigdy nie skosztowali, to oni wszyscy będą mieli zazwyczaj umysł ciężki, charakter okrutny, twardy, a czasem nacechowany skąpstwem. Ludzie niegrzeczni, którzy za zasługę poczytują sobie marszczenie czoła i brwi, którzy stroicie się w sztywność postawy, szorstkość wyrażań, pychę demonstrowaną w swym sposobie poruszania się i w gestach – wy wszyscy jesteście zarazą społeczeństwa! Piękny płomień miłości, umiarkowane używanie rozkoszy seksualnych, jakich Natura nam dostarcza, aby nas uczynić szczęśliwymi (czyniąc takimi tych, którzy bez nich byłiby nimi tylko połowicznie), i aby nam pozwolić uniknąć występku, a praktykować cnotę, która nie jest tyranem, jak ją maluje fałszywa pycha sztywnej surowości; ta Natura nie podjęła zamiaru przytłoczenia ciężkim brzemieniem, smutkiem i pychą tego, kto cnotę uprawia. Przeciwnie, jej jarzmo zgodne z jej prawami jest lekkie, umiarkowane, łatwe w wytwarzaniu wewnętrznej satysfakcji, która nas podnosi, która nas oczarowuje. Oto jest jarzmo, pod którym byłoby jej przyjemnie sobie nas podporządkować.

Nie lękajmy się więc stanąć pod sztandarami cnoty i iść za jej sztandarami, bo ona zawsze staje pośrodku, z dala od dwóch skrajności. Niepomiarowane oddawanie się rozkoszy wyczerpuje ciało, osłabia i rozdrażnia umysł, popycha ku lenistwu, podłości i osłabia apetyt, wysusza w nas całe części ciała, powoduje w nim suchoty, chudnięcie, rozluźnianie się włókien i gęstnienie humorów. Stąd podobnie biorą się zjadliwe choroby, które nazywamy wenerycznymi; tak więc jeśli zbyt często zażywamy przyjemności miłosnych, to jasne jest, że unikając Scylli wpadamy na Charybdę, a to na zasadzie, że natura rzeczy przeciwnych ciągnie za sobą skłonności i słabości przeciwne. Czyż bowiem nie widzimy u osoby powstrzymującej się całkowicie od stosunków seksualnych wyjątkowej siły ciała, a zarazem szkodliwej, ducha ciasnego, ale też zdolnego do wysokich lotów, miny dzikiej, głupiej i pysznej; wybuchów radości nie na miejscu i trudnych do pojęcia, sztywności, postawy poważnej, to znów szokującej, potwornej nierów-

ności charakteru, a to wszystko bierze się skąd? Bierze się z uporczywego napięcia, ciśnienia we włóknach i mięśniach, z humoralnych oparów, które niszczą organy głowy i zakłócają wyobraźnię. Wynika stąd, że przeciętność cenniejsza od wszystkich skarbów ziemi polega na umiarkowanym korzystaniu z przystępności Wenery. Co warto jeszcze bardziej wziąć pod uwagę, to fakt, że kiedy zażywamy przyjemności w sposób umiarkowany, umysł nasz jest bardziej pogodny, wesoły, grzeczny, bardziej sposobny zarówno do towarzyskich żartów, jak i do spraw poważnych. Taki umysł ma większą skłonność do cnoty; natomiast kiedy odmawiamy sobie uprawiania miłości nawet najbardziej dozwolonej, to czujemy się nieustannie dręczeni przez niepokojącą ciekawość w poszukiwaniu prawdy a czasami opanowują nas skrupuły w uprawianiu cnoty. Jeśli nie doświadczam takich niedogodności, to trzeba przyznać, że zostałem ulepiony z gliny bardziej zimnej niż reszta ludzi, że jestem tylko połowicznym mężczyzną albo jałową kobietą i że jesteśmy oboje skazani na celibat i równie niezdolni do małżeństwa. Ten rodzaj ludzi, jeśli ludźmi można ich nazwać, który nie dał żadnego dowodu ludzkości, jest tak rzadki, że nie znalazł się dotąd ani jeden jego przedstawiciel, który by zapanował nad chucią; który by poskromił swe zapały, potrafił je ugasić i zlikwidować pozostawione po nich popioły. Sądźcie w końcu o rzeczach, których nie znacie, na podstawie tych, które dotarły do waszej świadomości. Czy Natura pobudza nas do aktu spółkowania po to jedynie byśmy mieli dzieci, czy też jedynie dlatego, że powiązała z tym przyjemność? W żadnym przypadku. Z przyjemności uczyniła ona arsenał, z którego wydobywa się tyleż broni, co środków pożytecznych dla zdrowia; środków ochronnych, specyficznych dla zapobiegania chorobom, koniecznych do leczenia ciała i ducha; w końcu uczyniła swe *vehiculum* zdolne rozbudzić w nas uprawianie miłej cnoty. Oto, jaka jest funkcja rozkoszy w naszym ciele, kiedy jest dobrze zorganizowane. Natomiast ból i przygnębienie są nieodłączne od ich złych konsekwencji. Postrzegamy jako przyjemne wszystko, co sprzyja samemu uczuciu

rozkoszy, tak jak sędzimy o bólu za pośrednictwem tego, co jest mu przeciwne i go znosi. Pewną jest więc rzeczą, że przyjemność niesie ze sobą ideę rzeczy właściwej dla zachowania zdrowia i dla rozmnażania gatunku. Któż byłby na tyle nieroztropny, aby dawać wiarę wypowiedziom ludzi, którzy twierdzą, że ich dzieci zawdzięczają swe istnienie obowiązkom małżeńskim, a nie przyjemności? Tymczasem, jeśli nawet pojawia się jakaś apatyczna oziębłość, to zazwyczaj nie jest ona konsekwencją używania przyjemności, ale jej nadużywania; jeśli bowiem używamy jej umiarkowanie, to wynika z tego nie ból, ale przyjemność; radość a nie apatia; lekkość a nie uczucie ciężkości, jak lekarze nauczają, a doświadczenia potwierdzają.

Cóż więcej jeszcze można rzec? Kiedy dziewczynka dochodzi do chwili, w której Natura ma zwyczaj dawać o sobie znać, jakież to ognie, jakież zapąły odzywają się w jej ciele. Jako wierny obraz Natury, która czyni tyleż wysiłku jak ona, by swój cel osiągnąć, jakąż znajduje przyjemność i jakie ukojenie, kiedy do tego momentu dojdzie! To dziewczę płonie albo drży, usycha z miłości albo wzmacnia się w zależności od tego, czy miłosny płyn fermentuje w jej ciele, czy też uspokaja się w nim. Ów płyn pobudza nerwy znajdujące się w narządach płciowych; we wnętrznościach dokonuje się pewnego rodzaju opór; ten płyn zbyt długo przetrzymywany staje się gęsty, a po odparowaniu wydzielą się i miesza z innymi płynami ciała jak limfa czy krew, a wówczas krew się degraduje, a limfa się psuje. Stąd ta melancholia, te omdlenia, te dziwaczne upodobania, ta wolna gorączka, którą nazywają *amorosa* od Amora, który ją sprowadza. Stąd żółtaczka, kiedy zanieczyszczone humory rozchodzą się po ciele i powodują zasiniałą cerę – wszystko to są dolegliwości, które tylko miłość może wyleczyć. Otóż, jeśli nasienie tak długo zatrzymywane powoduje tak wiele szkodliwych skutków na powierzchni ciała, to cóż dopiero może spowodować w jego narządach wewnętrznych, gdzie komunikacja między włóknami jest bardziej utajona, ich działanie silniejsze, budowa bardziej miękka, a w konsekwencji bardziej delikatna. Prawie wszystkie dziewice stają

się histeryczkami, są smutne i chore właśnie ze względu na ciągłe uważanie na to, by zachować panieński honor. Czyż można się po tym wszystkim dziwić, że cnotliwa dziewczyna wyrywa się nagle z objęć mądrości i cnoty, by wpaść w objęcia rozpusty? I czy nie było niesprawiedliwością, że zamiast litować się nad nią, ośmielono się ją potępić? Jeśli zastanowimy się przez chwilę, to dojdziemy do wniosku, że te choroby zakażając ciało psują umysł i deprawują wyobraźnię; bądźmy więc bardziej pobłażliwi i spójrzmy łagodniejszym wzrokiem na tę nieszczęsną dziewczynę, która narusza prawa wstydlivosti i zamiast ją karać i zaostreć tym samym jej dolegliwość, starajmy się ją przywrócić do swych obowiązków drogami bardziej pewnymi. A czy również dorastający chłopiec nie zaczyna odczuwać wewnętrznego żaru, skoro tylko delikatny meszek pojawi się na jego skroniach? Na jakąż to namiętność niezależną od jego woli i jakże częstą nie jest on narażony? Zauważcie jeszcze, że wszystkie samce i samice są jednakowo podległe tym samym chorobom. Gorączka miłosna, bladość, melancholia, brak apetytu, omdlenia – wszystkie te stany chorobliwe dają się łatwo uleczyć przez miłosne stosunki. Ogień, który ogarnia wnętrzości i zapala się na skutek przepelnienia naczyń nasiennych, powoduje jednakie spustoszenia u obojga płci, zwłaszcza gdy jest podtrzymywany i podsycany widokiem pięknego obiektu miłości, bo wówczas poruszona nim wyobraźnia dolewa oliwy do ognia. Przyjemna rozmowa, spokój rozkosznego wypoczynku, trochę szlachetnego wina szczerze wlanego do kieliszka, smakowanie świętych dań, po którym następuje długi i spokojny sen – wszystko to podnieca nas bardziej, a przypadkowe spotkanie się tych różnych przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych powoduje miłosną eksplozję. Z czego się to bierze? Z tego, że taki już jest człowiek z jego konformacją organów, które otrzymujemy od urodzenia bądź na zasadzie pewnej dziedzicznej słabości, bądź przez wadę ukształtowaną pod wpływem klimatu albo wychowania; również pod wpływem diety albo lenistwa można popaść w pewien rodzaj miłosnego szału i łatwo dać się ponieść rozkoszy. Z pewnością ci, którzy

się urodzili i wykarmili pod niebem gorącym, przyzwyczajeni do wdychania powietrza zapełnionego aromatycznymi korpuskułami wydzielanymi przez zioła i pachnące kwiaty; ci, którzy lubią żyć wśród przyjemności, lenistwa i wygod życia, ci – powiadam – są najbardziej wrażliwi na korzystanie z owoców miłości. I rzeczywiście, taki jest zawsze efekt przyspieszonego ruchu płynu miłosnego, kiedy zbyt długo pozostaje w naczyniach, że wyobraźnia się wypacza, wola słabnie, a w ciele pojawiają się gwałtowne sygnały, w które nie można wątpić.

Czasem są to błędne oczy i niespokojne spojrzenia; czasem są to policzki barwy bladoróżowej, czasami jest to trudność w wydobyciu głosu; czasami trudność oddychania; czasami wreszcie jest to jakiś czyn, jakieś postępowanie, zachowanie, jakieś przyzwyczajenie ciała, które przez jego długotrwałość i chwiejność zwiastują i pokonują pożar, który ich trawi. Wszystko to są nieszczęsne efekty, które będąc ściągane ze wszystkich stron przez nerwy organów płciowych, łączą się ze wszystkimi odgałęzieniami nerwowymi, rozluźniają się i otwierają na prawie wszystkie części ciała! Nie możemy po tym wszystkim wątpić, że pozbawienie przyjemności miłosnych może być przyczyną bardzo poważnych schorzeń, gdyż ten brak powoduje tak wiele nader osobliwych poruszeń w całej cielesnej maszynie i wznieca w niej tak potworne burze, że wreszcie narusza porządek i rozkład funkcji każdej części, przez co narusza i wstrząsa całkowicie harmonią ogółu. Stąd wyciągam wniosek, że wyrocznia Apollina jest mniej prawdopodobna niż to twierdzenie, że brak przyjemności seksualnych powoduje choroby.

Oto jest słynna rozprawa doktora Jaquesa broniona w Paryżu w 1722 roku pod kierunkiem jednego z najbardziej zacnych lekarzy Wydziału, Casamajora, Bearneńczyka, wówczas bakałarza. Wybrałem ją ze szlachetnych pobudek, aby moi przeciwnicy nie wytykali mi, że wykorzystywałem przeciwko nim tylko najbardziej ponure utwory, a sprytnie zatajałem najlepsze. Szkoda, że lekkoduch daje o sobie znać w tej rozprawie, a zwłaszcza w jej *oryginale* na skutek stylu zbyt sztucznego, bo jest pomysłowa i błyskotliwa. Zresztą

jakież to jest przyjemne zaproszenie do miłości! Jakaż to skrajnie lubieżna i rozkoszna wyobraźnia; jakie przyjemne wykorzystanie fizyki ciała ludzkiego, jakaż to najprzyjemniejsza *Wenus!* Widzimy więc, jak mówi Bayle, że doktor lubi zabawę. Niemal wszyscy, którzy posłużyli się umysłem tworząc niemal podobne przyjemne prace, są w porównaniu z naszym doktorem Jaquesem tylko pedantami. Mówię *niemal*, bo chcę wyłączyć doktora Bertranda, który dał nam dosyć przyjemną pracę, której celem jest wykazanie, że nic nie jest bardziej pożyteczne dla zdrowia dam, jak uprawianie wstrzemięźliwości płciowej. Domyślcie się, że jego temat wymagał opisanie stroju myśliwego, rogu, szczekania psów, a to mu się udało jak najbardziej wykwintnie w świecie. To jest przyczynek do pracy tego drugiego lekarza, który opisał pompatycznie grę w piłkę, w kule i bilard. Byliście z pewnością zaskoczeni czytając te drobne utworki, gdzie znaleźliście portrety tak bardzo *ujmujące*, jak mało ujmujący jest styl, o czym mówi inny autor. Jeżeli chodzi o portrety, gdzie lubieżność i rozwiązłość odmalowane są w sposób maturalny, mogą one was zaskoczyć zwłaszcza ze względu na rangę tak poważnych pisarzy; jest to jednak cienka warstwa lakieru, która przyciąga im czytelników. Nie wyłączam nawet Hecqueta, tego pobożnego Eneasza Wydziału, którego oczywista komiczność tych sprośnych obrazków nie skłoniła do wypuszczenia się tropem Sylvy. Naucza on bardzo jasno, co trzeba robić w dzień ślubu, by skonsumować sakrament małżeństwa. Oto dwa wiersze, które przytacza, by pokazać, że dziewictwo jest czymś w rodzaju narowistej kobyły, która potrzebuje ubodzenia ostroga:

*operi totis incumbere remis,
praestat et admisso subdere calcar Equo*¹⁰⁶.

Potrzeba mi tutaj tylko dystynkcji kazuisty, który nie byłby podejrzany o to, że nim jest, a takim jest Verheyen. Ten anatom uznaje dwa rodzaje dziewictwa – jedno mate-

¹⁰⁶ Należy całymi siłami oddać się wiosłowaniu i popuścić wodze koniowi bodąc go ostroga.

rialne, drugie zaś formalne. Pierwsze może być uszkodzone przez tysiące rzeczy, dla których *spółkowanie* nie jest konieczne. Jednak formalne albo moralne (bo ten ojciec chrzestny dał mu na chrzcie dwa imiona), pozostaje zawsze, chociaż drugie zostało zabrane tylko w *pewien sposób*; tak więc panna może chwalić się, że jest dziewicą formalnie, chociaż nie jest nią materialnie. Wedle Verheyena rozdarcie strzępków mirtopodobnych nie wystarcza; trzeba żeby jegomość Priap dokonał uroczystego wejścia. Tylko wówczas żegnajcie już wszelkie formalności: dziewictwo zostało stracone bezpowrotnie. Oto, jaka jest teologia naszych kazuistów; błona zwana *Hymenem* staje się jej przyjemnym przedmiotem zainteresowania.

Renéaume przygotował rozprawę o dziewictwie klasztornym. Snuje tam dociekania, ale w sposób nieco przy ciężki, co jest w jego zwyczaju, czy cnota nie jest szkodliwa dla zakonnicy i do jakiego stopnia nią jest. Wielu amatorów pracowało nad tym samym tematem i okazali się oni godnymi rywalami doktora Jaquesa!

Spermatologia

Ponieważ mężczyzna i kobieta mają zdolność wspólnego i jednoczesnego wydzielania płynu podczas *kongresu*¹⁰⁷, to mieszanie się dwóch nasion w sposób naturalny nasuwa się umysłowi, aby wyjaśnić uformowanie się płodu człowieka. Oto dlaczego powstał taki właśnie pierwszy system wyjaśniający zapłodnienie. Lukrecjusz, którego uważam za

¹⁰⁷ Wyraz *congrès*, zgodnie z jego źródłem łacińskim *congressus* oznaczał spotkanie, towarzystwo, stosunek seksualny, ale też walkę i starcie. Zob. *Słownik łacińsko-polski* Kazimierza Kumanieckiego, Warszawa 1965. *Podręczny słownik lekarski łacińsko-polski i polsko-łaciński* Krystyny Karwowskiej, Warszawa 1991, podaje pod *congressus* tylko dzisiejsze potoczne jego znaczenie: „kongres, zgromadzenie, zjazd”. W XVII–XVIII wieku we Francji kongresem nazywano też prawny zwyczaj publicznego, demonstracyjnego dochodzenia impotencji męża, gdy żona na tej podstawie chciała uzyskać rozwód.

największego poetę, opisał go tak jasno, jak żaden lekarz starożytności, o czym możemy się dowiedzieć na podstawie wierszy, które podaję w przypisie, aby nie przerywać rozumowania utrzymywanego w tonie erudycyjnym*.

W tej dawnej hipotezie nie tylko sperma męska winna być zmieszana z żeńską, aby nastąpiło poczęcie; są jednak dwie uderzające osobliwości, że od męża pochodzą dziewczynki, a od żony chłopcy. Nawiasem mówiąc jest to wbrew naturze, która zawsze tworzy istoty tego samego gatunku. Jest to również sprzeczne z systemem, który zakłada mniejsze lub większe podobieństwo do ojca lub matki zależnie od tego, ile w wenerycznym amalgamacie, jak mówią chemicy, znajdzie się cząstek spermatycznych jednej i drugiej strony; albowiem jeśli więcej jest cząstek męzczyzny niż kobiety, to czyż nie wydaje się, aby z tej racji byłoby się podobnym do ojca pod względem rysów twarzy,

* I gdy z męskim nasieniem łączy kobieta swoje,
Jeśli męzczyzny siłę jej własne przemogą siły,
Będą się jej podobne dzieci z jej ziaren rodziły,
Jak z męskich znów – do ojca podobne. Te znów dzieci,
Co podobne obojgu i w których rysach świeci
Obopólna uroda, powstają z pomieszania
Nasion, które Wenus do wytryśnięcia skłania,
Łączą się zgodnie nawzajem; wtedy nasienie męża
Żeńskiemu nie ulega, lecz go i nie zwycięża.
Bywa też, że się dzieci dziadkom podobne darzą
Lub ślad kształtu pradziadów oddają swoją twarzą –
Przez to, że i w nasieniu rodziców wśród zarodków
Wiele różnie zmieszanych znajdzie się ziaren przodków.
Z nich to Wenus potrafi dziecięce ciało ukuć,
Które w spadku przechodzi do wnuków i prawnuków.
Nieraz mowę i włosy dziadów przydaje małym –
Bo głos i uwłosienie z tych samych wzięte ziaren,
Z których członki i twarze biorą swój kształt i miarę.
Z ziaren ojca dziewczęta się także rodzą, a z matki
Nasiona płcią ojcowską znaczone rosną dziatki.
Z podwójnego bo ziarna powstaje życie nowe,
Temu podobne, z kogo ma więcej niż połowę.
I łatwo poznać przez to, czy w to lub owo stało
Więcej w dzieciach dziedzictwa męża, czy żony padło.

Łukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, IV, w. 1208–1230, Warszawa 1957, s. 161–162. Przekład Edwarda Szymańskiego.

czy też pod względem płci łącznie z posiadaniem tylko płci męskiej?

System owistów, który nie jest nowy, bo przewidział go Hipokrates*, na temat którego współcześni anatomowie jak Graaf i Harvey sformułowali interesujące spostrzeżenia w zakresie anatomii porównawczej – system ten, powiadam, pociągnął za sobą powstanie systemu animalkulistów, według których animalkuły albo drobne żyjątka spermacyjne zawarte są tylko w nasieniu męskim, spośród których najsilniejsze wślizguje się do jaja w jajniku, w którym się zakorzenia. To jajo schodzi – jak wszystkim wiadomo – przez trąbkę Fallopa do wgłębienia macicy, w którym znaleziono tyleż razy jaja (u królic w ciąży) co wkłknięć w jajniku i odwrotnie. Wszystko to dowodzi przynajmniej, że zwierzęta, a w konsekwencji i człowiek, wywodzą się z jaja, a polip i parę innych roślin-zwierząt nie stanowi wcale wyjątku, który by tę prawdę burzył. Hartsoeker, a po nim Leeuwenhoek – obaj wywodzący się z kraju, który już zwyczajowo wydaje wielkich ludzi, byli autorami tej nowej hipotezy opartej na obserwacjach mikroskopowych, które Fontenelle zręcznie zaprezentował wobec całej Akademii nie obrażając jej skromności.

Obaj lekarze, których wymieniłem, przypuszczali albo sądzili, że widzieli obie płcie wśród plemników męskich. Drugi z nich utrzymywał publicznie w Utrechcie nader ekstrawagancki system w słowach następujących:

„Samce parzą się z samicami, a z tego złączenia dwóch plemników odmiennej płci rodzi się trzeci, który podobnie do Minerwy wyskakuje w pełnej zbroi z głowy Jowisza, ma, podobnie jak inne, już w chwili powstania zdolność do parzenia się i zapładniania. Takowe zapładnianie może odbywać się w nieskończoność; stąd owo mrowie małych węgorzyków, które wypełniają jak gdyby akwarium, w którym pływają, a ich powstanie mimo wszelkich możliwych do przeprowadzenia badań, pozostanie prawdopodobnie na zawsze tajemnicą.

* *De natura pueri* [O naturze dzieci].

Nowe embriony są rozsiane wszędzie bez różnicy, u góry, u dołu, na prawo, na lewo na ciele ich ojca i matki, tak jak małże i inne skorupiaki przyczepione są do skały. Całą tę rodzinę otacza wspólna membrana, która jest jej *owodnią* albo jej *kosmówką*. Owa membrana otwiera się podczas tego małego porodu, a przypadek pierwszeństwa należy do dziecka; pokazuje się ono w spermie przed osobnikiem, który go wytworzył, a w tej sytuacji płód jest ojcem swego ojca albo matki”. Oto, jaka jest nieustanna ruja człowieka będącego jeszcze rybą i oto, jaki jest system, którego nie można będzie nigdy poważnie obronić. A cóż powiedzielibyśmy o Needhamie, gdyby mówił o podobnych miłosnych utarczkach między pyłkiem zapładniającym rośliny jeszcze nierozwiniętej, a małymi jajeczkami roślinnymi w ich skorupach?

System jaj i animalkuł był już powszechnie przyjęty i tak już mało mówiono o łączeniu się nasion, że zadowoleni z jego odrzucenia nie zadawali sobie trudu z jego uzasadnieniem, kiedy ta hipoteza pojawiła się odmłodzona jak gdyby rękoma gracji, a jednocześnie została poparta wszystkim tym, co umysł ma w sobie uwodzicielskiego, a rozum najsilniejszego, najbardziej przekonującego, zaś historia naturalna najbardziej pewnego, by ją podjąć i solidnie na czymś oprzeć. Mam na myśli piękną *Wenus* słynnego *** [Maupertuisa], bo jest to dzieło urocze, w którym znajdujemy nie tylko zjawisko zapładniania jasno wytymaczone przez łączenie się nasion, ale samo to łączenie tak doskonale wyjaśnione, jak można to tylko było zrobić zakładając, że jest rzeczywiste. Wcale nie jestem zaskoczony, że taki człowiek zechciał zejść ze szczytów geometrii do obszernej krainy fizyki operującej prawdopodobieństwem i oświecić nas odnośnie do naszych własnych spraw. Natura mówi do geniusza: obracaj się na wszystkie strony, jak tylko zechcesz; próbuj wszystko objąć, a znajdziesz się w kręgu twej mocy i twej aktywności.

Problem nie polegał na tym, by dowiedzieć się, czy w nasieniu mężczyzny są małe żyjątka; Needham, który ich nie widział ani ich nie szukał, ale odrzuca ich istnie-

nie, bo był zbyt zafascynowany odkryciami w królestwie roślin, świadczy przeciwko samemu sobie, a nie przeciwko nim. Chodziło o zdecydowanie, czy te małe rybki są człowiekiem w miniaturze, któremu wystarczyło jedynie podrosnąć dzięki sokom odżywczym, ruchowi i ciepłu. W to jednak Maupertuis nie wierzy. Wskazuje na inne przeznaczenie, jakim jest wzruszanie, rozcieńczanie płynu, aby mógł łatwiej połączyć się z płynem żeńskim. Jest to przypuszczenie bardzo pomysłowe, bo nasienie mężczyzny* gęstsze i obfitsze niż nasienie kobiety potrzebowało takowego żywego bodźca, którego to drugie nie potrzebuje, bo będąc przezroczyste i płynne mogłoby naprawdę się bez niego obyć. Piękne odkrycia Needhama przyniosłyby mu tryumf, gdyby jego system rozmnażania się został poparty i jak gdyby zatwierdzony przez tego wielkiego człowieka. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że aczkolwiek ten naturalista nie przyjmuje wcale animalkuł, to jednak łatwo jest pogodzić go z kimś, kto nie uznaje ich za takie, jakie on uznaje. W istocie obaj sprowadzają problem do tego samego, obaj są zgodni, że zapładnianie dokonuje się przez udział dwóch stron za pośrednictwem zasady bez życia, ale z tą różnicą, że jeden potrzebuje, aby części z których składa się człowiek, przyciągały się na zasadzie ich analogii albo pokrewieństwa i żeby przez takowe przyciąganie na zasadzie sympatii kształtowały się tak samo odmienne płcie jak wszystkie członki człowieka, podczas gdy drugi nie posunął się tak daleko w swoich poglądach i w swoich badaniach.

Trzeba sobie życzyć, aby dysponować nowymi światłami na tak interesujący temat, chcąc lepiej wykazać niż autor *Człowieka rośliny* prostotę i jedność Natury.

Trudność albo niemożliwość odkrycia, w jaki sposób zasada nieożywiona zyskuje życie w człowieku i zwierzętach, czy i jak – na przykład – przyciąganie dominuje w zapładnianiu, nie jest tym, co mnie tu hamuje: rzeczą aż nazbyt

* Lukrecjusz, ks. IV. Przeczytajcie dalsze wiersze poety, a poznacie cały jego system.

naturalną jest to, aby uchwycić przedmioty zbyt oddalone od zasięgu naszego umysłu. Jednak doświadczenie, ten wielki mistrz, którego należy się radzić przede wszystkim, żywi wstręt – o tyle, o ile mogę na ten temat się wypowiedzieć – do koncepcji łączenia się nasion.

Anatomia nas uczy, że gruczoły ejakulacyjne kobiety są na zewnątrz, wokół ujścia kanału moczowodu; podobnych nie ma wewnątrz pochwy, do której mężczyzna wpuszcza swój płyn. Ten dociera najczęściej do górnej części waginy, a czasami do wgłębienia macicy, jak to dostrzegł Ruysch u pewnej cudzołożnej żony schwytej na uczynku i zabitej na miejscu. Czy tym sposobem humory idące drogami przeciwnymi mogą się spotkać i mieszać razem?

Oto dwa inne dowody na położenie zewnętrzne małych zbiorników spermatycznych kobiety: jest to, po pierwsze, fakt, że takiego nasienia nie można umieścić na papierze, na którym można by je zbadać pod mikroskopem, a w ten sposób upewnić się, że nie zawiera ono żadnych drobnych żyłatek; po drugie, że mężczyzna opuszczając ramiona kobiety lubieżnej ma całkiem mokrą część wzgórka łonowego, która odpowiada położeniu gruczołów, o których mówiłem.

Ileż to oziębłych kobiet, które nigdy nie czuły ani nie podzielały wielkiej przyjemności, a które tymczasem są nawet w najmniejszym stopniu jałowe, nie mówiąc już o wszystkich tych faktach przytaczanych w *Mémoires de L'Académie de Sciences de Paris* i gdzie indziej, które dowodzą, że można zrobić dziecko kobiecie śpiącej albo pogrążonej we śnie letargicznym. Najdrobniejsza z tych obserwacji zdaje się nie wystarczać, by odrzucić łączenie się nasion, aczkolwiek jeśli odrzucano je przede mną, to z powodu animalkuł uznawanych za prawdziwych człowieczków.

Wynika stąd, że tylko mężczyzna dostarcza ziarna, a kobieta tylko gleby; że obie płcie znajdują się w spermie mężczyzny i tylko on je produkuje, nie możemy jednak dowiedzieć się, na podstawie jakiej to tajemnicy zarówno ziarno jak i gleba, o którą chodzi, są jednako konieczne do zapłodnienia. Wszystkie te kobiety bezwstydyne, które chcia-

ły stworzyć sobie człowieka bez udziału mężczyzny, nie są bardziej szalone od lekarzy, którzy próbowali spłodzić dziecko bez udziału kobiety; jedne bezwstydnie pompowały sobie spermę jakiegoś libertyna, inne sądziły, że gdyby znalazły odpowiedni stopień ciepła dla wyklutej animalkuły, to zmieniłyby się ona w człowieka. Chcieć wznieść sztukę na zgliszczach Natury, oznaczałoby to samo, co chcieć wydzwignąć szaleństwo na szczątkach rozumu.

Oto, jakie konsekwencje wynikają z obserwacji, o których już donosiłem; obalają one wszystkie systemy nie tworząc żadnego. Nigdy nie zrozumiemy na podstawie tak niewielu światła, którymi dysponujemy, dlaczego dzieci są podobne zarówno do matki i do ojca, do babki zarówno jak do dziadka? Natomiast założywszy mieszanie się nasion, wszystko łącznie z czarnym kolorem skóry cudownie się tłumaczy, jak to widzimy o wiele lepiej w *Fizycznej Wenus* niż nawet w dysertacji Albinusa *De colore Aethiopum*¹⁰⁸? Czy jednak przyjmujemy fakt odrzucany przecież przez innych dlatego, że łatwo tłumaczy wszelkie zjawiska? Czy też rezygnując z wyjaśnienia przyjemnego i pociągającego będziemy czekać na bardziej szczęśliwe odkrycia? Opowiadam się za tą drugą ewentualnością i wyznaję tym bardziej szczerze moją ignorancję, bo Natura jest labiryntem bez wyjścia nawet dla umysłów bardziej przenikliwych od mojego. Lekarze mają tę wspólną cechę z historykami, że respekt, poważanie, miłość wobec przyjaciół, nie przeszkadzają im oddać pierwszych hołdów Prawdzie.

¹⁰⁸ Por. Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique contenant deux dissertations: l'une sur l'origine des hommes et des animaux et l'autre sur l'origine des Noirs*, La Haye 1746. Autorem rozprawy o kolorze Etiopczyków jest Bernard Siegfried Albinus (1697–1770), *Dissertatio secunda de coloris et causa Ethiopum et caeterorum hominum*.

Indeks nazwisk

- Abbadie, Jacques 123, 276, 348
Addison, Joseph 469
Agryppa 321
Albinus, Bernhard Siegfried 576, 606
Alcher z Clairvaux 133
Aleksander Wielki 430
Amman, Johann Conrad 55, 89, 90–94, 101, 258, 259
Amyot, Jacques 481, 482
Anakreont LXXX, 162, 470, 507
Anaksagoras LVI
Andry, Nicolas 545
Antiochus 383, 570, 582, 583, 584, 585
Antoniusz 162
Archimedes 240
Aretajos 557
Argens, Jean Baptiste d' XVI, XVII, XLII, LXXVII, 336
Arlet, lekarz z Montpellier 230
Arnaud, François Baculard d' 337
Arnauld, Antoine XI, XLII, 121, 529, 531
Arnobiusz 101, 103, 132,
Arystoteles XXII, XXIV, XXVI, XXX, XXXVIII, XLI, XLVIII, LXXX, 4, 9, 21, 34, 35, 106, 107, 131, 132, 209, 267, 379, 381, 393, 398, 419, 558
Arystyp z Cyreny XIII, LX, LXI, LXXVIII
Asklepiades 131
Aspazja LXXX
Astruc, Jean XII, XIV, 91, 524, 531, 541, 566, 569, 586
Atenagoras z Aten 541
August II, XIII, 101
Augustyn św. 132, 133, 201, 390
Autreau, Jacques 385, 387, 492
Bacon, Francis LXXXV, 283, 308, 400
Bagliivi, Giorgio XL, XLVIII, 220
Baillet, Adrien 559, 560
Bar, Marie Thérèse de 239

- Barbay, Pierre XXIII, 107,
Barreaux, Jacques Vallée des
278, 544
Bartholin, Kaspar XVIII, LIV,
91
Bayle, Pierre XXXV, LXIV,
LXXV, LXXVII, LXXX,
LXXXVIII, 66, 126, 135,
264, 331, 333, 334, 335,
337, 380, 530, 537, 566,
574, 583
Bednarczyk, Andrzej LXXXVIII
Bellet, Isaac 287
Bellini, Lorenzo XL, 219, 559
Bernis, François Joachim de
466
Bernard, Pierre Joseph LX,
465
Bernier, François 469
Bernoulli, Daniel 219
Bertin, Exupère Joseph 540,
576
Bias z Priene 374
Bion z Abdera 129
Bion z Borystenes LXXVIII
Biron, Ernest Jean XIII
Bloch, Olivier LXXXVIII
Blondel, James 287, 575
Boerhaave, Herman IX, XII,
XXI, XXVI, XXVIII, XXIX,
XXX, XLV, XLVI, LXXXVIII,
19, 49, 51, 59, 69, 100,
101, 110, 114, 120, 124,
125, 127, 159, 176, 200,
254, 292, 412, 434, 435,
524, 525, 534, 566, 650
Bogucki, K. 430
Boileau, Nicolas LXII, 306,
338, 397, 529
Boindin, Nicolas 278, 545
Bonnet, Théophile 38
Bontekoe, Willem Ysbrandts-
soon 559
Borelli, Giovanni Alfonso XL,
XLVI, XLVIII, 220, 288
Bottens, Georges Pierre Po-
lier de 360
Bouchardon, Edme 41
Bougeant, Hyacinthe Guillau-
me 53
Boullier, David Renaud XXXV
Bourdaloue, Louis 345
Bourgeois, Louise 553
Bourgignon, Louis Domini-
que, zob. Cartouche
Boyle, Robert XLIX, 66, 202,
283, 286, 530
Brantôme, Pierre de Bour-
deilles LXII, 573
Brown, Thomas 214
Brożek, Mieczysław 398, 427,
467, 477
Brutus 527
Buffon, Georges-Louis Leclerc
XLIV, L, LV, LVI, LXXXVIII,
155
Bury, E. 282
Cabanis, Pierre Jean Georges
LXXXV
Cadière, Marie Catherine 536
Camper Petrus 575
Calmet, Augustin Dom 249
Canus, Julius 247
Capéran, Louis 380
Cartouche (Louis Dominique
Bourgignon) 339, 360, 442
Casanova, Giovanni Giacomo
LXXIV
Catullus 130, 470

- Caylus, Anne, Claude Philippe de 466
- Celsus Aulus Cornelius 435, 542, 581, 582
- Cezar Juliusz 129
- Chapelle, Claude Emmanuel Lhuillier LXIII, 458, 468
- Charron, Pierre 527
- Châtelet, Gabrielle Emilie du XIV, 113, 117, 120,
- Chaulieu, Guillaume Amfrye de LXIII, LXXX, 128, 130, 162, 171, 333, 458, 468, 469, 471, 498, 506, 507
- Cheselden William 88, 89, 101
- Chicoyneau, François de 565
- Chirac Pierre 320, 559, 560, 561, 562-566
- Choisy, François 469
- Chryzyp 21, 394, 405
- Clairaut, Alexis Claude 64, 121
- Clarke, Samuel 114
- Cleverskercke, Jan Pieter van de Brande, Ridder Heer van 97
- Condillac, Étienne Bonnot de XXVI, XLIV, LXXXV, 127, 201, 209
- Connor, Bernard 96, 97, 99, 101, 133, 153
- Corneille, Pierre 43, 267, 365, 442
- Cowper, William XLIX, 283
- Crébillon, Claude Prosper Jolyot de LXIII 464, 476, 482, 483, 506, 507, 538
- Crébillon, Prosper (ojciec) 443, 538
- Crousaz, Jean Pierre de 80
- Cyankiewicz, Andrzej 239, 241
- Cyceron 10, 128, 206, 241, 329, 330, 344, 345, 383, 393, 414, 415, 428, 432, 442
- Cyneasz 442
- Czerny, Anna Ludwika 139, 368
- Dacier, André 240
- Dacier, Anne Lefèbvre 240
- Darmanson, Jean-Marie XLI
- Dąbska, Izydora 307
- Deleboe, Francisus XLI
- Demokryt 129, 131, 345, 387
- Deprun, Jean XXXVI
- Derham, William 245, 276, 316
- Descartes, René XI, XII, XVII, XXI, XXII, XXIV-XXXIII, XXXVI, XXXVIII-XLIV, XLVI, XLVIII, LVI, LXVII, LXXXVI, LXXXVIII, 4, 5, 7, 12, 14, 21, 33, 34, 35, 64-66, 68, 80, 105-109, 114, 115, 118, 122, 132, 190, 212, 247, 248, 267, 277, 283, 289, 296, 298, 301, 306, 309, 311, 348, 370, 371, 377, 379, 383, 384, 388, 394, 399, 416, 419, 447, 525, 558, 559
- Deslandes, André François Boureau 65, 108
- Desné, Roland XXXVI
- Destouche, André 506
- Deventer, Hendrik Van 575
- Diagoras z Melos 541
- Dicearch 131

- Diderot, Denis XII, XX, XLV, LXX, LXXVIII, 164, 179, 199, 279, 354, 360, 576
- Dilly, Antoine XXXV, XLI
- Diogenes Laertios LXII
- Diogenes z Seleucji 131, 394, 405
- Du Bois, François zob. Deleboe, Francisus
- Du Cheyla XIII
- Dulaure, Jacques Antoine 178, 179, 239, 436, 467, 507, 553, 570, 572
- Dumarsais, César Chesneau LXXX
- Du Moulin, Jacques 24, 539, 566, 567, 572
- Duval 545
- Elzevier, wydawca 99
- Elżbieta (księżniczka palatynska) 107
- Empedokles XLV, LII
- Engels, Fryderyk LXXXVI, LXXXVII
- Epiktet 162
- Epikur XIII, XXI, XXXVII, XXXVIII, LVI, LX, LXI, LXIII, LXVIII, LXXX, LXXXIV, 131, 139, 155, 289, 362, 368, 411, 433, 444, 467, 470
- Erasistratos z Keos 557, 583, 584, 585, 587
- Erazm z Rotterdamu 256
- Erouville, Lorient d' 144
- Eskulap 539, 551, 572
- Estrée, Gabrielle d' 481
- Eugeniusz Sabaudzki 13
- Euklides 121
- Eurypides 267
- Eustachiusz św. 146, 527
- Fabricius, Johann Albert 245
- Fallope (Gabriele Falloppio) LIII, LIV, 91, 298, 602
- Falvey, John 429
- Fedrus 227
- Fénelon, François 276
- Ferekydes z Syros 383
- Fernel, Jean XXIX, XLVIII
- Fontaine, Nicolas XXXVII
- Fontenelle, Bernard le Bovier de XIV, 58, 84, 87, 99, 101, 256, 261, 266, 321, 378, 379, 453, 466, 533, 536, 587, 602
- Formey, Jean Samuel 307
- Fournier, Raoul 134
- Fracastoro, Girolamo 237
- Fréret, Nicolas LXXX
- Fréron, Elie Catherine 466
- Fryderyk II X, XIV, XVI, XIX, LXXVI, 174, 337, 344, 376, 396, 557
- Galen (Galenus, Claudius) XXVIII, XLVIII, 21, 39, 44, 131, 248, 557, 558
- Galileusz XXXIX, XL, XLIV, 416
- Garasse, François 541
- Gassendi, Pierre XVII, XXI, XXIII, XXV, XXVI, XXXIV, XXXVIII, XXXIX, XLI, XLIX, 125, 278, 469, 533
- Gédoin (ksiądz) 171
- Geoffroy, Claude Joseph 180
- German, Juliusz 587
- Gervaise, Jean Charles de Latouche LXIII, 480

- Giessenburg, Rudolf van 528
Girard, Jean Baptiste 536
Glisson, Francis XLVIII,
Gollmann, Samuel Christian
305
Goudin, Antoine XXIII, XXIV,
6, 16, 107, 134,
Graaf, Regnier de 602
Grammont, Louis Antoine de
XIII, XIV, 392
Grandval, Nicolas Rocot de
360
Gravesande, Willem Jakob 's
524, 537
Grécourt, Jean Baptiste de
466
Gresset, Jean Baptiste Louis
465
Grotius, Hugo (De Groot,
Grocjusz) 347
Guer, Jean-Antoine 151

Haller, Albrecht von XX, XXI,
XLIX, L, LIII, LVI, 59, 124,
192, 207, 237, 297, 356,
426, 576
Hardouin, Jean XLII
Hartsoeker, Nicolas 60, 298,
602
Harvey, William XXXIX, XLVIII,
XLIX, 176, 283, 587, 602
Hecquet, Phillippe XV, 291,
526, 546, 599
Hegel, Georg Wilhelm Fried-
rich XI, XXXIX
Hegezjasz z Kyreny 326, 367,
370, 384
Heinlein, P. 206
Heister, Lorenz 435
Heliodor 482
Helmont, Jan Baptista van
252
Helvétius (Grésillon) Jean
Claude Adrien LXXX, 571,
579
Helvétius, Claude Adrien
LXXX, LXXXIII, 571
Henryk III 254
Herfelt, H.G.H. XLII
Hezjod 130, 386
Hieronim św. 98
Hildanus, Guilielmus [Wil-
helm] 39, 91
Hipokrates z Kos 21, 131,
167, 286, 289, 302, 532,
538, 542, 544, 552, 557,
567, 569, 574, 586, 602
Hobbes, Thomas XXXIV, LXIV,
LXIX, LXXIV, LXXXV, 331,
333, 334, 363, 398, 400,
408, 410
Hoffmann, Friedrich 524, 525
Holbach, Paul d' XX, LXXV,
LXXVIII, LXXX, LXXXVI,
179
Homer 130, 361, 477
Horacy LX, LXII, LXVI, 85, 130,
228, 234, 291, 310, 355,
356, 357, 363, 378, 393,
397, 416, 440, 456, 470
Hortensjusz 570, 583
Houtteville, Claude François
316, 528
Hunauld, Jean François XII,
538, 539, 551
Huygens, Christian XL, 66,
295

Ireneusz św. 132

- James, Robert 279
Jan III Sobieski 96
Jansenius (Jansen) Cornelius 531
Jaques (Jacques) G.A. 569, 580, 581, 582, 588, 599
Jélyotte, Pierre 508
Jezus Chrystus 525
Julian Apostata 174, 328, 344
Julius Florus 378
Juliusz Cezar 527
Justyn Męczennik św. 132
Juwenalis 130, 452
Juliusz Kanus 248
- Kallimach 130
Karneades z Kyreny 394
Karol V 256
Karol VI XIII
Katon Cenzor 321, 329
Katon z Utyki 329, 394, 442, 570, 571, 582
Katullus 501
Katylicina 389, 345, 442
Klemens V 134
Kolumb, Krzysztof 569
Komar, Stanisław XXXVII
Köpeczi, Béla 249
Kritolaos 394
Krokiewicz, Adam LXII
Ksenofanes 127
Kumaniecki, Kazimierz 600
- La Fare, Charles Auguste LXIII, 468
La Faye, Jean François 468
La Fayette, Marie Madeleine de 482
La Fontaine, Jean XXXVII, XXXVIII, LXIII, 470, 519, 567
- La Forêt zob. Silva Jean Baptiste
La Forge, Louis de XLI
Lais 550
La Mothe le Vayer, François 101, 135, 167, 231, 325, 380, 389, 399, 530
La Motte, Antoine Houdar de 38, 39, 232, 506
La Peyrère, Isaac LII
La Peyronie, François LXI, 204, 255
La Rochefoucauld, François 422
La Serre, Jean Louis Ignace de LXIX, 364
La Villate, François Cartaut de 63
Labadie, Jean 348
Lafare, Charles Auguste 468
Laktancjus 131
Lamarck, Jean Baptiste de LV
La Mettrie, Jean Julien Marie 537
Lamy, Bernard 54
Lamy, Guillaume XIII, XXI, XXIII, XXIX, XXXIX, XLIX, L, 18, 54, 108, 125, 280
Lancisi, Giovanni Maria XLVI, 21, 253
Landucci, Sergio 280
Lange, Friedrich Albert LXXXIV, LXXXVII
Le Clerc, Jean 541
Le Couvreur, Adrianna 352
Leeuwenhoek, Antonie van 60, 177, 227, 298, 602
Lehoc, Louis Pierre 532
Leibniz, Gottfried Wilhelm XXX, XL, XLIII, LVIII, 13,

- 15, 35, 68, 107, 113–116,
209, 210, 307, 348, 390,
524
- Lély, Gilbert LXXXII
- Le Maure, Catherine Nicole
LX, 42, 507
- Lenclos, Ninon de LXIII, LXXX,
LXXXIII, 171
- Leontion LXIII
- Leroy, Charles Georges XXXIV
- Leroy, Henri LXXXV
- Leroy, Julien 295
- Lesage, Alain René XV, 291,
446, 526, 569
- Lesser, Friedrich Christian
245
- Leucyp 131
- Lhuillier Claude Emmanuel
zob. Chapelle
- Likurg 398
- Linières, François Pajot de
544
- Linneusz, Karol (Linné, Carl
von) LI, LVII, LXXXVIII,
179, 242, 441
- Locke, John XXIV, XXVI,
LXXXV, LXXXVI, 54, 69,
89, 101, 103, 106, 116–
118, 121–123, 201, 209,
220, 244, 245, 254, 258,
266, 296, 308, 333
- Lommius, Jodocus 435
- Longos LVIII, 509
- Lower, Richard XLVIII
- Lucyliusz 165, 414
- Ludwik IX 199
- Ludwik XIV XIII
- Lukan, Marcus Annaeus Lu-
canus 68
- Lukian z Samosat 130, 430
- Lukrecjusz XIII, XVI, XXI,
XXIII, XXVI, XXXI, XXXIV,
XXXIX, XLIV, XLIX, LI–
LVI, LX, LXI, LXXVII,
LXXX, 34, 43, 103, 125,
126, 129, 130, 135, 142,
145, 151, 159, 207, 222,
280, 382, 445, 459, 460,
467, 470, 501, 503, 504,
505, 600, 601, 604
- Lulli, Jean Baptiste XXI, 239,
505, 507, 508
- Mabillon, Jean 39, 452
- Machiavelli, Niccolò 569
- Mach, Ernst LXXXVI
- Maillet, Benoît de XVI, XXI,
LI, LXXXVIII, 147, 151
- Mairan, Jean Jacques Dor-
tous de 528
- Makrobiusz 132
- Malebranche, Nicolas XXXV,
XXXVI, XLI, 4, 35, 63, 66,
67, 107, 109–112, 118, 209,
226, 240, 244, 266, 277,
287, 293, 524, 575, 576
- Malpighi, Marcello 177, 277,
299
- Mandeville, Bernard LXXVIII
- Manilius, Marcus 130
- Maningham (akuszer) 575
- Marcjalis, Marek Waleriusz
albo Martialis, Marcus
Valerius 341, 480
- Maréchal, Pierre Sylvain
LXXV, LXXIX, 278, 279,
392, 468, 470, 544, 545
- Marek Aureliusz 411, 425,
444
- Mariotte, Edme 66

- Mariusz 442
 Marivaux, Pierre 576
 Markovits, Francine XLV
 Markowska, Wanda 293
 Marks, Karol LXXXV
 Maupertuis, Pierre Louis Mo-
 reau de XIV, XVI, XVII,
 XXI, LXXXVIII, 52, 65, 72,
 243, 254, 338, 376, 603,
 604
 Maurycy Saski XIII, 101
 Mead, Richard 59
 Medard św. 291, 531
 Melissos 127
 Memmiusz 470
 Meslier, Jean XXXVI, 528
 Milton, John 469
 Mojżesz 130, 344
 Molière, Jean Baptiste IX,
 XV, LVIII, 140, 193, 196,
 228, 350, 533, 550
 Molières, Joseph Privat de 66
 Molina, Luis 526, 527, 566,
 567
 Molyneux, William 89
 Moncrif, François Augustin
 Paradis de 464
 Monroe, Alexander 183
 Montaigne, Michel XXXV,
 LXII, LXIX, LXXI, LXXII,
 LXXXVIII, XC, 43, 48, 167,
 223, 332, 333, 353, 363–
 365, 386, 387, 407, 411,
 414, 450, 468, 470, 492,
 496, 575
 Montéclair, Michel 508
 Montesquieu, Charles Secon-
 dat de LXXXIII, 166, 389,
 470, 482, 506, 583
 Morgagni, Giambattista 178
 Morin, Jean Baptiste 533
 Moulin, Molin, zob. Du Moulin
 Moutaux, Jacques LXXXVIII
 Narbutt, Anna 446
 Naruszewicz, Adam 467
 Naudé, Gabriel XXXIV
 Needham, John Turberville
 LXXXVIII, 179, 180, 226
 Neron LXXIX
 Nettesheim, Heinrich Corne-
 lius Agrippa von 176
 Newton, Sir Isaac XXXIX,
 XLIV, 64, 66, 84, 88, 106,
 120, 122, 151, 208, 243,
 267, 296, 301, 361, 525,
 558, 583
 Nicole, Pierre 121, 343, 531
 Niderst, Alain XXXV
 Nieuwentijd, Bernard van
 (Nieuwentyt) 276, 315
 Noël LXXIV
 Nowicki, Andrzej 545
 Lancisi, Giovanni Maria 255
 Leukanos (Lucanus) Okellos
 LXXVII
 Lucyliusz 414
 Orygenes 132
 Owidiusz XXI, LI, LX, 130,
 175, 354, 355, 356, 357,
 358, 402, 440, 461, 465,
 470
 Pacuvius 432
 Palingenio, Marcello (Pier An-
 gelo Manzolli, zwany też
 Marcellus Palingenius)
 112, 113

- Pardies, Ignace Gaston XXXV
Paré, Ambroise XXVIII
Pâris, François 526, 531
Parmenides 127
Pascal, Blaise XLII, LXXI, 40,
42, 112, 122, 129, 274,
530, 546
Paweł św. 223, 421
Pernetti, Jacques 253, 412,
582
Perrault, Claude 21, 292
Persajos 130
Petroniusz XVII, LX, LXII,
LXIII, LXX, 130, 162, 249,
400, 427, 467, 470, 474,
475–477, 481, 507, 520
Pindar 130, 469
Piron, Alexis 239, 467
Pirron z Elidy LXXVIII
Pitagoras LXXX, 102, 131,
289
Pitaval, François Gayot 571
Planque, François 581
Platon LX, 4, 21, 35, 102,
113, 122, 116, 128, 131,
215, 289, 399, 512
Plaut 228, 400
Pliniusz 98, 131, 141, 231,
246, 321
Pliniusz Młodszy 358, 428
Plotyn 113
Pluche, Noël Antoine 204,
245, 246, 276
Plutarch XXXIV, 99, 129,
388, 398, 585
Polignac, Melchior 207
Pompadour, Antoinette de
466
Pompéi, François Marie 182
Pomponazzi, Pietro 129
Pontano, Gioviano (Ponta-
nus) 184
Pope, Alexander 151, 241,
251, 287
Porset, Charles 249
Posejdonios z Apamei 503
Praksyteles 496
Prévost, Antoine François
481
Procope, François XIII, 532
Procope, Michel 532, 568,
569
Ptolemeusz, Klaudiusz 67,
68
Pufendorf, Samuel 326, 347,
398
Quesnay, François 17, 18
Quesnel, Pasquier 526, 531
Quillet, Claude (abbé) 574
Quinault, Phillippe 239, 507,
508
Rabelais, François LXII, 164,
533
Racine, Jean Baptiste XXI,
239, 430, 469, 507
Racine, Louis 469
Ray, John 276
Réaumur (Réneume), René
Antoine 233, 526, 569
Rebel, François 239
Regius, Johannes XLI, XLII
Regnard, Jean François (Re-
nard) 228, 387, 395
Regnault, Noël 13
Reisel, Samuel XLII
Rembrandt 287
Renouvier, Charles Bernard
LXXXV

- Richardson, Jonathan 239
 Richelieu, Armand XIII, LXXVI
 Robinet, Jean Baptiste LXXXVI
 Rochefoucauld, François de La 422
 Rollin, Charles 195
 Rorario (Rorarius), Gerolamo XXXIV
 Rosset (Rosettus) 21
 Rousseau, Jean Baptiste LXIII, 85, 460, 467, 470
 Rousseau, Jean Jacques LXVII, 488, 583
 Royen, Adriaan Van, zob. Van Royen
 Rudniański, Stefan XXVII, LXXXVII, 294
 Ruysch, Frederik 176, 605
 Sablière, Marguerite de La XXXVII
 Sade, Donatien Alphonse François de LXVI, LXXV, LXXVII, LXXX, LXXXI–LXXXIV, 399
 Safona 480, 584, 585, 586
 Saint-Evremond, Charles de LXII, LXIII, LXIX, 333, 364, 389, 470
 Saint-Foix, Germain François Poullain de 464
 Saint-Hyacinthe, Themiseul 112, 132
 Sainte-Beuve, Charles Augustin LXXXV
 Sanchez (Sanches), Francisco 475
 Saunderson, Nicolas 199
 Scaliger, Joseph LXII, 240
 Scaligero, Giulio Cesare 240
 Scarron, Paul 224, 360, 411
 Schneider 202
 Schultens, Albertus 125, 536
 Senac, Jean Baptiste XIII, 50, 435, 562, 563
 Seneka XVIII, LXIII, LXVII, LXVIII, LXXI, LXXVIII, LXXIX, 67, 127, 128, 162, 165, 225, 248, 249, 337, 369, 371, 375, 379, 382, 385, 411, 413, 414, 415, 418, 420, 421, 429, 430, 432, 433, 439, 441, 470, 580
 Senert, Daniel 185
 Sévigné, Marie de XXXVII
 Shaftesbury, Anthony Ashley LX, LXIX, LXX
 Siemek, Andrzej 464
 Silva, (La Forêt) Jean Baptiste 540, 568, 570, 599
 Siwek, Paweł 131
 Skrzypek, Marian 278, 435
 Soboul, Albert XXXVI
 Sofokles 129, 267
 Sokrates 60, 122, 124, 127, 130, 289, 311, 425, 427, 431
 Spink, John S. 278
 Spinoza Baruch XII, XXI, XLII, LVI, LXIV, LXXX, LXXXVIII, 28, 109, 112, 125–127, 278, 311, 331, 333, 340, 544, 545
 Stacjusz 400
 Stahl, Georg Ernst XLVIII, LXXXVIII, 35, 51, 53, 61, 212, 291, 292, 293

- Steele, Richard 254
Steiger, Ludwig 252
Stenon, Nicolas (Niels Stensen) XLIX, 283
Stuart, Alexander 21
Sulla 442
Swieten, Gerhard Van 560
Swift, Jonathan 332
Sydenham, Thomas 120
Sylvius (Deleboe albo De Le Boë), Franciscus albo Dubois, François XXIX, XLI, 559
Szekspir 507
Szuliatikow, Władimir LXXXV
Szymanowski, Józef 471, 506
Szymański, Edward 126, 130, 382, 460, 504, 601

Tabor, Robert 21
Tatarkiewicz, Władysław LXXVIII
Temple, William 103, 229, 259, 552
Teodor Ateista LXII, LXVI, LXXVIII
Teofil z Antochii 132
Terencjusz LXII, 412
Tertulian 4, 132, 133
Thomasius, Christian LVIII
Thomson, Ann XIX, LXXXVIII, 281
Tibullus Albius 361, 440, 456, 470
Timajos 122
Titus Catus 251
Tomasz z Akwinu XLIV, 134
Torricelli Evangelista 246, 343

Tournemine, René Joseph 312
Toussaint, François Vincent 354
Tralles, Balthasar Ludwig 196, 198, 200–204, 206, 208–210, 220, 227, 228, 231
Trembley, Abraham XLVII, 187, 259, 279
Tripp, Mathias LXXXVIII
Trublet, Nicolas Charles Joseph 445
Tulpius (Tulp), Nicolas 97–99, 100, 101, 287
Tybuliusz 130

Urfé, Honoré d' LVIII

Valentinus 567
Vallé, Geoffroy de la 278
Vallé, Jacques des Barreaux 278, 544, 545
Van Royen, Adriaan 177
Vanini, Giulio Cesare LXIV, 278, 333, 544, 545
Vardaux 526, 532
Vaucanson, Jacques XLIII, 295, 310, 539
Vendôme, Alexandre de 481
Vendôme, César de 481
Venette, Nicolas 48, 435, 436, 509, 581, 582
Verbeek, Theodorus XIV
Verheyen 599, 600
Vernage 566
Vesalius XXXIX
Viaux, Théophile de 278
Vieussens, Raymond 21
Voltaire, François-Marie Arouet VIII, X, XIV, XVI,

- XXI, XXXVI, LXII, LXXV, LXXVII, LXXIX, XC, 42, 43, 84, 88, 106, 107, 113, 196, 216, 232, 239, 287, 337, 353, 361, 376, 390, 433, 456, 463, 465, 468, 507, 558
- Wawrzyniec św. 97
- Wellejusz (Velleius Paterculus) 394
- Wepfer, Johann Jacob 38
- Wergiliusz XXXIV, LX, 35, 75, 102, 130, 137, 139, 187, 198, 281, 292, 293, 352, 359, 368, 390, 423, 428, 431, 434, 468, 510, 514, 579
- Werres, Gajusz 345
- Węgierski, Kajetan 506
- Whytt, Robert LXXXVIII
- Willis, Thomas XXXV, XXXIX, XL, XLI, XLVI, XLVIII, 21, 228, 256, 292, 559
- Winslow, Jacobus Benignus 525
- Wolff, Caspar Friedrich LXXXVIII
- Wolff, Christian 68, 80, 116, 117-119, 121, 209, 210, 214, 348, 524
- Zenon 369, 391
- Znamierowski, Czesław 400
- Zoilos 361
- Żeleński, Tadeusz Boy 48, 389, 414, 446, 470, 481, 506, 533, 573



W serii ukazały się:

Henri Bergson

Energia duchowa

Immanuel Kant

Antropologia w ujęciu pragmatycznym

Mikołaj z Kuzy

O grze kulą. Dialog w dwóch księgach

Hugo Kollataj

*Prawa i obowiązki naturalne człowieka
oraz O konstytucji w ogólności*

Ferdynand Ebner

Słowo i realności duchowe.

Fragmety pneumatologiczne

Georg Simmel

Filozofia życia

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Światowieki. Ułamek z roku 1815

Nicolai Hartmann

Zarys metafizyki poznania

Jean-Luc Marion

Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji

Emmanuel Levinas

Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem

Jan Jakub Rousseau

Projekt konstytucji dla Korsyki

Edmund Husserl

Medytacje kartezjańskie

Giovanni Pico della Mirandola

Oratio de hominis dignitate / Mowa o godności człowieka

Michael Dummett

Natura i przeszłość filozofii

Edmund Husserl

Logika formalna i logika transcendentna

W przygotowaniu:

Nicolas Malebranche

Poszukiwanie prawdy

U.92066



39092066000000

Julien Offray de La Mettrie Dzieła filozoficzne

Można się spodziewać, że oddanie do dyspozycji Czytelnika niniejszego tomu, zawierającego najważniejsze teksty filozoficzne La Mettriego, wzbudzi zainteresowanie zaniedbanymi obszarami jego myśli. Wskażą one na oryginalność jego materializmu podbudowanego znajomością fizjologii i biologii; dowiodą, że nie był on jedynie specjalistą od człowieka maszyny; pozwolą zintensyfikować przyszłe badania pod kątem jego związków z epikureizmem i w ogóle starożytnym materializmem; umożliwią zajęcie się jego pogodną, czasem zabarwioną wykwintnie, a czasem sielankowo, hedonistyczną etyką o proveniencji epikurejsko-cyrenaickiej; zwrócą uwagę na centralny w jego etyce problem wyrzutów sumienia, rozważanych w kontekście Hobbesjańskiego prawa natury, i na immoralistyczne konsekwencje z tych rozważań wysnute, które zraziły doń zarówno teologów, jak i „cnotliwych” ateistów, a wzbudziły uznanie Casanovy i markiza de Sade’a. Wybrane fragmenty z Robótki Penelopy poświęcone „polityce” i „religii lekarza” pokażą nam La Mettriego jako mistrza ironii, obdarzonego poczuciem humoru satyryka, dorównującego pod tym względem Voltaire’owi i postępującemu się, jak Montaigne, pieprzną anegdotą.

Marian Skrzypek

ISBN 978-83-7683-027-8



9 788376 830278 >

<http://rcin.org.pl/ifis>