

Tomasz Śliwiński
Uniwersytet Łódzki

LOUIS DE LA FORGE JAKO SPADKOBIERCA I KONTYNUATOR MYŚLI RENÉ DESCARTES`A

Louis De La Forge (1632-1666) był człowiekiem, który jako uczony związał swe losy z nazwiskiem Descartes`a i bardziej niż inni, którzy się tylko filozofią Francuza inspirowali, lub czynili z niej sobie punkt wyjścia dla własnych rozważań, przejął się on dorobkiem jego pracy i uznał się za jej kontynuatora. Urodził się w chwili, gdy Descartes był już twórcą dojrzałym i gdy wahał się co do wydania drukiem swego pierwszego dzieła o tematyce kosmologicznej¹. Miejscem jego przyjścia na świat było osławione La Flèche, gdzie, jak wiadomo, pobierał wykształcenie jego przyszyły mentor. Nie ma tego całkowitej pewności, potwierdzonej odnośnymi dokumentami, ale możliwe, że również La Forge uczył się w tym samym kolegium jezuickim, co Descartes. Po latach dalszej nauki, tym razem w pobliskim Angers, reprezentował on, podobnie jak jego ojciec Thomas-Louis, profesję lekarską i był praktykującym doktorem, mającym swój gabinet w mieście Saumur. To tam z czasem zajął się dodatkowo filozofią kartezjańską. Właśnie *Uwagi* o charakterze medycznym, jakimi po latach opatrzył on rozprawę Descartes`a poświęconą anatomii człowieka i funkcjonowaniu jego organizmu, przyniosły mu miejsce pośród osób związanych z tym wielkim klasykiem filozofii. Pracę pt. *Człowiek* (Descartes 1989)² wydano z owymi *Uwagami*, po raz pierwszy w Paryżu,

¹ Chodzi o traktat zatytułowany: *Świat* albo *Traktat o świetle*, z 1632 roku (Descartes 2005), który, wraz z *Traktatem o Człowieku* i *Traktatem o Duszy* (gdyby ten powstał), miał w zamierzeniu autora stanowić jedność. Dzieło to miało być pierwszym poddanym opinii czytelników wykładem systemu przyrody, jaki Descartes napisał i jednocześnie pierwszą książką, którą by wydał drukiem.

² Polski przekład tej książki nie zawiera *Uwag* De La Forge`a.

w roku 1664 a La Forge podpisał się pod nią jako doktor medycyny zamieszkujący w La Flèche.

Zdecydowanie to nowe miejsce, jakim było Saumur oraz rodzinne, promieniujące nowościami La Flèche, wpłynęły na to, że La Forge zainteresował się filozofią. Saumur, o którym wiemy mniej niż o La Flèche, było znaczącym ośrodkiem naukowym. Miała tam swą siedzibę Akademia Protestancka, jak również silnie działali Oratorianie. Jedni i drudzy szerzyli kartezjanizm, co przyczyniło się do faktu, że kiedy w 1653 roku lekarz sprowadził się do tego miasta, trafił na gotowy grunt wzmożonego życia intelektualnego. W atmosferze niezwykle sprzyjającej pracy umysłowej, łączono tam wątki filozofii św. Augustyna z filozofią Descartes'a, czego echa zawiera *Traktat* napisany przez La Forge'a. Autor stał się zresztą szybko wielkim przyjacielem Oratorium i chętnie poddawał swe idee pod dyskusję z profesorami z *L'Oratoire de Notre-Dame-des-Ardilliers*. Jeśli zaś chodzi o protestantów, to ważny wpływ wywarła na nim znajomość z wykładowcą i filozofem, jakim był Jean-Robert Chouet (1642-1731), późniejszy mistrz P. Bayle'a. Poznali się w roku 1664, już po wydaniu *Człowieka* wraz z *Uwagami*, co pozwoliło Chouet'owi uznawać La Forge'a za kompetentnego filozofa i kartezjanistę. Również znajomość z lekarzem protestanckim niejakim Renè Fèdè zapisała jednego i drugiego w poczet wydawców dzieł Descartesa. Fèdè opublikował w 1673 roku nową edycję *Medytacji metafizycznych*, jak również samodzielną pracę poświęconą *Pochodzeniu duszy, jej naturze, jej szczęśliwości, jej powinnościach, jej rozchwianiu, jej odnowieniu i zachowaniu*³, w wersjach francuskiej i następnie francuskiej i łacińskiej (Fèdè 1683 i 1693). Istnieją także domniemania, że La Forge mógł spotkać się z samym Malebranche'm (choć poddaje się to w wątpliwość), który przebywał w Saumur w 1661 roku, jak również z Geraud'em de Cordemoy'em, z którym mógł nawiązać kontakt w kwestii przyczyn okazjonalnych⁴. Wśród osób wywierających

³ Na temat tej pozycji książkowej i osoby autora pisał biograf Descartesa A. Baillet (Baillet 1691, s. 324). Fragmenty polskiego przekładu w (Ziółkowski 1987).

⁴ Warto dodać, że to lektura *Człowieka*, autorstwa Descartes'a, była dla Malebranche'a przyczyną pojawienia się potrzeby wyłożenia własnego stanowiska filozoficznego a *Traktat* ów wydany był dzięki współpracy z Forge'em. Natomiast co do Cordemoy'a to jest to autor mało znany, choć doceniany, gdyż sam E. Gilson pisał o nim w tych oto słowach: „zapoczątkowane w ten sposób przez Kartezjusza i de la Forge'a załamywanie się fizycznej przyczynowości wkrótce –za sprawą Gerauda de Cordemoy stało się faktem dokonany. Nikt nie przyczynił się bardziej od tego mało znanego człowieka do wyciągnięcia tych istotnych wniosków, które od początku tkwiły w zasadach kartezjańskich. Gdy tylko Cordemoy zaczął rozważać tę sprawę w swym traktacie *O odrębności umysłu i ciała*, udało mu się od razu z nią uporać i to z wielką dokładnością. Wystarczyły do tego dwa aksjomaty. Aksjomat pierwszy brzmiał następująco: rzecz nie może sama z siebie posiadać tego, co

wpływ na lekarza i uczonego był także Jacques Gousset (1635-1704), wysoki urzędnik protestancki w Poitiers i profesor kultury hebrajskiej i teologii w Groningen. To z tym ostatnim razem studiowali prace Descartes'a i wykonywali liczne eksperymenty, w tym doświadczenia z zarodkiem jaja kurzego (embriogeneza), czy w kwestii krwioobiegu w ciele człowieka, w celu zweryfikowania tez angielskiego medyka Harvey'a⁵. Obaj uczeni wiedli również twórcze spory i dyskusje wokół wielu wątków, które odnajdujemy następnie w samodzielnej pracy La Forge'a.

To, co dla naszego tematu jest jednak najważniejsze, polega istotnie na tym, że Louis De La Forge był umysłowością nad wyraz samodzielną i odpowiedzialnie przejął się ideami, wokół których koncentrowały się jego zainteresowania. Nie poprzestał zatem na *Uwagach* do pracy Descartes'a, które, jak wspominaliśmy, poświadczały jego kunszt lekarski i znajomość tej problematyki, ani na zagadnieniach lokalnych, wynikłych z rozmów, czy wymiany krytyk. Pisząc zupełnie odrębny *Traktat*, który poświęcił materii nad wyraz filozoficznej, w czym oddalił się od spraw budowy organizmu człowieka w stopniu większym, niż uczynił to Descartes, spowodował, że można traktować go jako filozofa *par excellence*. Dzięki wątkom zawartym w *Traktacie o umyśle ludzkim*⁶ z czasem zaczęto uważać go za twórcę wspomnianej teorii przyczyn okazjonalnych⁷.

może utracić nie przestając być tym, czym jest. Aksjomat drugi zaś mówił: ciało może stopniowo tracić swój ruch dopóty, dopóki dalsza strata ruchu nie spowoduje, że przestanie ono być ciałem. A oto wniosek: żadne ciało nie posiada ruchu samo z siebie." (Gilson 2001, s. 145).

⁵ Williem Harvey (1578-1657), angielski uczonec, medyk, który opisał układ krążenia krwi w dziele *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (Harvey 1628). Na ten temat zob. przypis 8 i 11 do rozprawy Descartes'a *Człowiek*, (Descartes 1989, s. 176-177).

⁶ Pierwsze Wydanie *Traktatu* autorstwa La Forge'a nosi następujący zapis: *Traité de l'Esprit de l'Homme, De ses Facultez et Fonctions, Et de son union avec le Corps, Suivant les Principes de René Descartes, Par Louis De La Forge, Docteur en Medecine, demeurant à Saumur*, Paris, chez Theodore Girand, dans La Grande Salle du Palais, du Costé de la Cour des Aydes, à L'Envie, 1666. Avec Privilege du Roi, In-4°, pièces liminaires, 453 pp. Bibl. municip. d'Angers, 343. Ja natomiast korzystam z Wydania uwspółczesnionego a mianowicie: *Louis De La Forge, Oeuvres Philosophiques avec une étude bibliographique*, Edition présentée par Pierre Clair, Presses Universitaires de France, Paris 1974.

⁷ Wielokrotnie uznawano, że to właśnie Louis De La Forge był odkrywcą tzw. *przyczyn okazjonalnych* (N. De Malebranche dopiero w latach siedemdziesiątych). I rzeczywiście uczonec pracując nad tymi zagadnieniami, z rozmysłem używał sformułowania *occasion* (l'occasion). Miało to miejsce wówczas, kiedy omawiał zależności, jakie odnotowywał, iż zdają się mieć miejsce między ciałem i duszą. Posługując się wspomnianym terminem, powiadał jedynie o tym, że w okolicznościach zachodzenia pewnego zdarzenia w jednej

A. Baillet wspomina w *La Vie de Monsieur Descartes*, że La Forge to jeden z najznajmniejszych kartezjańczyków a jego *Traktat* jest przykładem dzieła, w którym uczeń przerósł mistrza⁸.

Traktat poświęcony umysłowi ludzkiemu, La Forge napisał w duchu oddania sprawie oraz samemu Descartes`owi, który traktowany jest tu jako najwyższy autorytet określający zasady nowej filozofii. La Forge był daleki od wyręczenia mistrza w jakiegokolwiek kwestii, dlatego też, w swoim mniemaniu dokonał on czegoś, co dawało się usprawiedliwić tylko śmiercią Descartes`a, a mianowicie zastąpił go w dokończeniu pewnych kluczowych dla kartezjanizmu kwestii. Czuł się do tego uprawniony, bowiem, poprzez dodanie wspomnianych *Uwag* własnego autorstwa, stał się poniekąd współautorem jego dzieła. W sposób niemal symetryczny, on, jako lekarz, zdobył się tym razem na popętnienie rozprawy z dziedziny umysłu, którego opis, przez fakt, iż nie jest on żadną częścią ciała, bardziej leżał w gestii samego twórcy *Medytacji metafizycznych*, niż jego. Podobnie, specjalistyczne kwestie fizjologiczne i medyczne, które Descartes rozważał w swoim *Człowieku*, były domeną raczej La Forge`a, niż umysłu spekulatywnego, jaki do niego należał⁹. Uczeni zatem z pewnością uzupełniali się i nie pozostawali w żadnej rywalizacji służąc tej samej idei.

Louis De La Forge zastrzegał się, że nie było jego zamiarem nawet na krok odejść od poglądów i zasad twórcy kartezjanizmu. Pragnie on również dookreślić przynależność tej filozofii do nurtu Augustiańskiego, co tylko poręczać ma jej prawdziwość i dawać ma argumenty na rzecz jej związku z tradycją filozofii chrześcijańskiej i antycznej. Służy temu pierwsza część *Traktatu*. To tu, trzymając się dualizmu substancji, pokazuje on, że dusza jest czynnikiem niematerialnym w człowieku i władnym do całkowitego pokierowania ciałem w tych wszystkich czynnościach, które natura, a raczej Bóg, powierzył jej we władanie. Nawiązując do bardzo licznych cytatów ze św. Augustyna, La Forge prezentuje bezsprzecznie wspólny rdzeń myśli jednego i drugiego filozofa, którym jest zwątpienie i odnalezienie podstaw dalszej myśli w autonomicznej duchowości.

substancji, momentalnie pojawia się coś, co ma, z naszego punktu widzenia, formę odpowiedzi i niejako skutku w drugiej.

⁸ Główne zadania, jakim *Traktat* ten służył to: wypracowanie definicji umysłu; ukazanie jego niematerialności; przedstawienie umysłu jako jedynej i ostatecznej zasady świadomości oraz zawężenie pojęcia wszelkiej percepcji do aktów tejże świadomości; następnie: precyzyjne ukazanie czynności intelektu oraz woli; wykazanie, że to, co myśli, myśli zawsze; wyjaśnienie związku, który umysł tworzy z ciałem człowieka, jak również tego, co to znaczy, że na siebie oddziałują; w końcu, przedstawienie argumentów na rzecz nieśmiertelności umysłu i opisanie jego stanu po „odłączeniu” go od ciała.

⁹ I rzeczywiście, kiedy *Traktat o Człowieku* dociera do *Journal des savants* w 1665 roku, zaliczony zostaje do działu filozofia a nie medycyna (zob. Spink 1974, s. 272).

Niejako koncyliacyjnie dodaje do tego również fragmenty z Arystotelesa, które dowodzą słuszności takiego postępowania.

Zastrzeżenia La Forge'a dotyczą konieczności przestrzegania założeń, do których należą przekonanie o niematerialności duszy, jej nieśmiertelności, władzy pojmowania, która do niej należy oraz refleksyjnej w swej naturze zdolności uświadamiania sobie tegoż, jak również jej wolności i całkowitej niezależności od zjawisk dokonujących się w czasie i przestrzeni. Problemem zasadniczym, któremu poświęca on dużo uwagi, pozostaje zależność duszy od wpływu ciała i brak odpowiednich nawyków służących rozumieniu natury duchowości, jako wynikłej z autorefleksji oraz z analizy czynności własnych wokół integralnych treści duszy, jako substancji myślącej i nierozciągłej. Cytując w każdym możliwym miejscu św. Ojca Kościoła, La Forge pokazuje, że myśl Descartes'a jest tylko jej powtórzeniem, tak jak w przykładzie mówiącym o dwóch władzach w duszy, w którym czytamy, iż:

Istnieją dwie rzeczy w duszy od niej nieodróżnialne czyli rozum, albo światło naturalne, które wszystko zna i rozróżnia każdą rzecz a ponadto zdolność naturalna woli, czy też wyboru, którą dusza posługuje się, aby pragnąć każdej rzeczy według rangi i stopnia, jaki ona posiada (Forge 1974, s. 88).

Duszę lekarz uważa za nierozdzieloną całość a różnorodność działań odnoszonych do rozumowania, polega na tym, że cała istota duszy zasadza się na tych jej zdolnościach, które jednakowoż nie dzielą jej w żadnej mierze na części, ponieważ jest ona prosta i niepodzielna. Jej życie jest jej myśleniem i jej myślenie jest jej życiem. Wnosi ona owo życie w ciało i kieruje nim, co objawia się poprzez władzę wprawiania go w ruch, jak również innymi zewnętrznymi znamionami podejmowanych decyzji.

Podobnie, w nawiązaniu do rozważań św. Augustyna, La Forge ukazuje zasady fundamentalne racjonalizmu, argumentując na rzecz tego, że cokolwiek jest dla duszy czymś, jest tym, czym jest, ze względu na pierwotny fakt bycia pojętym jako coś a więc niedowolnie uświadomionym w danej formie myśli. Dusza w tych czynnościach jest niezależna od ciała i gdyby nawet żadnego ciała nie było, ona mogłaby sobie uprzytamniać rozmaite przedmioty z tą samą albo lepszą nawet skutecznością. Ostatecznie naprowadza to do wspólnego trzem autorom wniosku, iż, jakiegokolwiek treści, o których dusza myśli, są nią samą. Nie zmienia tu niczego fakt dołączenia do duszy ciała, bowiem układ, jaki tworzą po połączeniu, daje duszy władzę pojmowania rzeczy, które stykają się z jej ciałem a nie władzę pojmowania jako taką, która jest jej istotową własnością. Na koniec szukania ukazywanych analogii,

rozważaniu podlega zagadnienie jedności duszy i ciała, które również już u św. Ojca Kościoła zostało dookreślone w sposób właściwy później kartezjanizmowi. Poddanie ciała duszy jest naturalne i wynika z natury tych dwóch substancji, natomiast wpływ jednego na drugie jest wynikiem jednoczesnej odpowiedniości tego, że poruszeniom duszy odpowiadają poruszenia ciała, z tą uwagą, że jedno i drugie rodzaje ruchów nie są tym samym:

W końcu, w taki sam sposób, jak my zdefiniowałem on, jakie są myśli ducha i poruszenia ciała, których to zasadniczo dotyczy owa unia. Kiedy w 14 rozdziale Księgi *O umyśle i duszy* powiedział on, że duch i ciało mają pewne podobieństwo w kilku ze swoich części, a mianowicie w części wyższej, czy bardziej szlachetnej, ciała i w najniższej części duszy, w których to te dwie substancje mogą się połączyć w związek osobowy, jednakowoż bez utraty i pomieszania ich własnych natur, ponieważ każda rzecz pragnie sobie odpowiadającej. Dlatego też dusza, która jest umysłem i mięso (*chair*¹⁰), które jest prawdziwym ciałem, mogą się zjednoczyć odpowiednio w swoich ekstremach, w których mają pewne podobieństwo a mianowicie w części odpowiadającej fantazji lub wyobraźni duszy, która, nie będąc ciałem, jest jednak nieco podobna do niego, i w części zmysłowej ciała, która jest niemal duchowa, gdyż nie może być bez duszy (Forge 1974, s. 97).

Najistotniejszym z punktu widzenia powodzenia filozofii, o której mowa, jest wypracowanie przez człowieka umiejętności posługiwania się władzami poznawczymi bez udziału ciała. Można oczywiście rozumieć to jako nauczanie się oddzielania obrazów rzeczy zmysłowych od obrazów rzeczy duchowych w umyśle, co jest czynnością wewnątrzumysłową, ale z początku chodzi o coś bardziej dosłownego, czym jest pokonanie wpływu o charakterze zakłócającym czystość poznania przez ciało. W tym przypadku La Forge odwołuje się ponownie do św. Augustyna, ale również podaje jako przykład uprawiania się w tego typu zdolnościach *Medytacje* Descartes'a. Drugą lekturą obowiązkową ma być *Traktat o Człowieku* tegoż autora. Jego znajomość ma na celu pokazanie, że dla myślenia i spraw filozofii, zagadnienia w nim opisane są całkowicie obojętne a to dlatego, że można wykonać maszynę, która powtórzy wszystkie ruchy obserwowane w przypadku ciała człowieka, choć nie umieści się w niej żadnej duszy¹¹. W końcu podkreśla on źródłowość nowej filozofii w fakcie jej odwoływania się do samego rozumu, jako instancji najwyższej, decydującej i jedynie

¹⁰ Dosłownie „mięso”. Chodzi o tkanki miękkie ciała oprócz szkieletu, tj. skórę, mięśnie i krew, itd.

¹¹ „(...) wszystko, co zauważamy w różnych działaniach i instynktach zwierząt, może być doskonale wyjaśnione bez wspomaganie się jakkolwiek myślą. Ci którzy w to wątpią niech przeczytają *Traktat o Człowieku* Pana Descartes'a wraz z *Uwagami*, które ja poczyniłem, by go wyjaśnić” (Forge 1974, s. 121).

obiektywnej, której zastosowaniami są przykłady fragmentów z dzieł cytowanych filozofów.

Przechodząc do głównych treści swego opracowania, La Forge zaczyna w sposób identyczny, jak Descartes. Ta część rozważań ma na celu przekonanie każdego, że natura umysłu jest nam bardziej znana, niż natura jakiegokolwiek części naszego ciała, czy części należącej do świata. W odwoływaniu się do dzieciństwa kryje się informacja o szkodliwej nawykowości w przywiązaniu się do ciała, bowiem, zanim nauczyliśmy się myśleć, działaliśmy, co wymuszało pierwotną integrację jednostki ludzkiej z otoczeniem na warunkach tego otoczenia. Pamiętając, iż była nim wówczas rozciągła i niemyśląca substancja, zauważamy jej trudny do oszacowania wpływ na duszę człowieka. By nie powtarzać tu znanej skądinąd argumentacji, podkreślimy ponownie, że właściwie na powodzeniu oduczania się myślenia podług ciała, polega wejście na ścieżkę należytego myślenia, by w nim i przez nie poznać naturę umysłu:

Przez umysł (*l'Esprit*¹²) ludzki rozumiemy tę zasadę wewnętrzną wszystkich naszych świadomych aktów poznawczych, potrzeb, aktów woli, poprzez którą dokonujemy wszelkich czynności zawierających jakiegokolwiek myślenie i w której to, jako w swoim pierwszym podmiocie, one się zawierają (Forge 1974, s. 108).

Definicja ta pokazuje nam, iż myślenie dokonuje się we wszelkich uświadamianych sobie przez umysł dziedzinach życia i że nie ma takich, które byłyby tego czynnika pozbawione, skoro wiemy o nich. Jest zatem w pewnym sensie nieistotne, o czym myślimy, bowiem bez względu na przedmiot, ujmujemy go w myśleniu o nim, które zawsze jest tym samym co do istoty działaniem. Tego typu argumenty dowodzą pierwotności, ale i ostateczności, świadomości i w zasadzie wspomnianą nawykowość mechanicznego poddania myślenia czynnościom i wpływowi ciała, nie jest dowodem braku myśli, lecz przykładem ich absorpcji na rzecz ciała. Odwrócenie uwagi duszy, którą wysiłek filozoficzny przekierowuje od świata zewnętrznego do jej własnego wnętrza, jest tylko innym zaangażowaniem jej sił.

W dalszym ciągu, na podstawie określenia duszy podmiotem myśli, uczony z koniecznością uważa ją za substancję, wykazując, w duchu Descartes'a, jej niepodważalność, poprzez skonstrastowanie jej istnienia z istnieniem świata, którego dusza, w planie poznania, odczucia i stwierdzenia, jest jedynym warunkiem. Rozumie on to w ten sposób,

¹² Słowo dusza i słowo umysł będę używał, zgodnie z intencją autora, zamiennie. Pisze on bowiem, że: „jesteśmy w posiadaniu substancji, która myśli, i która jest tą, którą określa się mianem duszy lub umysłu ludzkiego” (Forge 1974, s. 108).

że pod nieobecność świata, dusza człowieka (i tu znowu pada argument kartezjański), ma zdolność przedstawiania go sobie w czasie snu, co dowodzi w sposób nie nasuwający wątpliwości, że to ona jest jego określeniem wystarczającym a on do jej istnienia i samopoznania niczego nie wnosi, nawet jeśli to on przez nią jest myślany:

Jednak dotąd, dopóki doświadczamy, iż w czasie snu i w czasie delirium frenetyków, aby wzbudzić w nas to samo myślenie, przedstawiające idee przedmiotów zmysłowych, nie ma potrzeby oddziaływania jakiegokolwiek zmysłowego przedmiotu lub innego, który uznajemy, iż mógłby wzbudzić czucie w naszych zmysłach, to ten, kto rozpoczyna poszukiwanie prawdy w uporządkowaniu myśli i kto jest zdecydowany zwątpić, co do wszystkiego, aż do chwili, gdy znajdzie coś niepowątpiewalnego, nie może mieć w tym czasie żadnego pewnego fundamentu, który by go zabezpieczył, co do istnienia owych rzeczy zmysłowych, kiedy nie byłoby niemożliwe posiadanie przezeń wszystkich tych samych myśli, jakie ma i kiedy to rzeczy mogłyby mu się ukazywać w ten sam sposób, w jaki to czynią wówczas, kiedy żaden przedmiot zewnętrzny nie działałby na jego zmysły (Forge 1974, s. 109).

Co więcej, powiada filozof, znajomość substancji myślącej nie przestaje być możliwa po całkowitym zaprzeczeniu istnienia jakiegokolwiek ciała:

W związku z tym, w formie pierwszej konkluzji powyższych rozważań, powiem, że to zdanie: *myślę więc jestem*, jest pierwszym wnioskiem pewnym, jaki przedstawiam tym, którzy prowadzą swe myśli w porządku i którym on ukazuje istnienie czegoś. Jako drugi, że moja dusza, to znaczy ta substancja, która myśli we mnie, jest łatwiejsza do poznania niż ciało czy substancja rozciągnięta, ponieważ najbardziej hiperboliczne wątplenie nie spowoduje, bym sam zwątpił w to, że istnieję i że znajduję nieskończoność właściwości mego myślenia przed tym, zanim jeszcze mógłbym tylko marzyć o poszukiwaniu tych, które należą do ciała. Po trzecie, że idea myślenia i ta rozciągłość, są całkowicie różne, w taki sposób, że mogą poznać ideę myślenia, zaprzeczając przy tym istnieniu jakiegokolwiek substancji rozciągniętej i na koniec uważam, że owej idei myślenia zupełnie nie zawdzięczam zmysłom, które zawsze ukazują nam wyłącznie rozciągłość. Owe cztery prawdy są czterema fundamentami tego *Traktatu* (Forge 1974, s. 110).

Również w dalszych partiach tekstu uczony zauważa, że błędy narosłe wokół filozofii umysłu miały swe pochodzenie w fałszywym mniemaniu na temat jego związku z ciałem, przy którym on się zawsze znajduje, natomiast zauważenie tego, iż „to, co może być tą jednością, nie przeszkadza duszy być tym, czym ona jest” (Forge 1974, s. 111), jest zdaniem La Forge`a niezbędnym krokiem na drodze umożliwienia sobie przebadania samego tylko umysłu.

Z analizy pojęć umysłu i ciała widać, że jedno nie może być drugim a to zwłaszcza przez wzgląd na fakt, że atrybuty myślenia i rozciągłości, różniąc

się całkowicie i najbardziej, jak tylko mogą się różnić takie własności w rzeczach, nie mogłyby przynależeć do jednego i tego samego podmiotu¹³. Zakładanie więc, że do myślenia wystarczy cielesność, jest niezrozumieniem tych pojęć i stanowi niedorzeczność. Przyjęcie tego byłoby równoznaczne zgodzie, że jedna rzecz posiada dwie odmienne natury, tj. myślenie i rozciągłość. La Forge i Descartes nie idą jednak w kierunku rozwiązania, jakie znajdziemy dopiero u Spinozy i uważają byt człowieka za złożony. Natury te odpowiadają istotnym atrybutom dwóch odmiennych substancji, innych rzeczy i mogą współwystępować jedynie jako znajdujące się, by użyć przestrzennego porównania, „obok” siebie bez wzajemnego przenikania się. Co więcej, ciało wraz z jego doznaniem, nie stanowi w żadnym punkcie samoistnej dziedziny odczuwania, gdyż dotyczą go wyłącznie ruchy zdefiniowane przez prawa fizyki i przez „percepcje cielesne”, które, w sensie dosłownym, nie wykraczają poza zjawisko zderzenia się ciał. Oddziaływanie, którego konsekwencją może być świadomość doznań, dotyczy wszystkich ciał na świecie, jednak sama świadomość, o której mowa, przynależy tylko duszy człowieka¹⁴.

Dość dużo miejsca poświęca La Forge usuwaniu błędów poprzedników, do których należą przeświadczenia o możliwym materialnym podłożu myśli, czy też o występowaniu w świecie zwierzęcym pierwiastka świadomości. Pierwsze odrzuca on z już omówionych powodów, drugie natomiast musiało by się objawiać zdolnością do wolności i do artykulacji myśli, czego nie sposób dopatrzeć się u żadnych zwierząt. Jeśli zatem dwie

¹³ Główny argument w tej sprawie dostarczany był przez Descartes'a, który pisał: „Wystarcza mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej, itd. (Descartes 1958, I, s. 102.). [I:] Chociaż posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja [to znaczy umysł] jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć, ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej a nie myślącej” (Descartes 1958, s. 103). Do tych twierdzeń dochodzi również następujące wnioskowanie: „wszystko, co może myśleć, jest umysłem, lub nazywa się umysłem. Ale żadne ciało nie jest umysłem, skoro zachodzi rzeczywista różnica między umysłem i ciałem. Żadne więc ciało nie może myśleć” (Descartes, 1958, I, s. 166-167).

¹⁴ Co interesujące słowo „związek” w odniesieniu do duszy i ciała, należy traktować z rezerwą, bowiem, zdaniem La Forge'a, umysł ludzki nie może być rzeczywiście związany z niczym innym poza sobą samym. Dopuszcza on również stanowisko podobne sformułowanemu przez Malebranche, który wiązał umysł człowieka tylko z intelektem Boga. Przemilcza natomiast opinię Kartezjusza, który uważał, że w rzeczywistości (tj. poza teorią i jej pojęciami) człowiek jest JEDNOŚCIĄ duszy i ciała, której istoty nie sposób pojąć na gruncie filozofii. Raz tylko autor patrzy w swej pracy na ten związek w ten sposób i wówczas nazywa go największą tajemnicą natury największym jej cudem. Wątki te rozwijam na końcu artykułu.

rzeczy, czy własności, dają się pojmować jasno i wyraźnie jedna bez drugiej, byłoby wbrew rozumowi pojmować je łącznie, bo właśnie kryteria rozumu, poza którymi nie posiadamy innych, pouczają nas, że realnie różnią się od siebie ciało i dusza.

Uporawszy się z wyżej wymienionymi zagadnieniami autor skupia się następnie na problematyce, której przeznaczył swoje dzieło. Otóż, w związku z nią, pisze on, iż: „świadectwo naszego poznania zapewnia nas w sposób tak niewątpliwy i oczywisty, że mamy władzę myślenia, że byłbym śmieszny, jeśli próbowałbym dostarczyć innego dowodu tej prawdy, niż ten, odnoszący się do naszego własnego doświadczenia” (Forge 1974, s. 133). Świadectwo to poucza nas w dalszym ciągu, że „natura myślenia polega na tej świadomości, doświadczeniu i tym odczuciu wewnętrznym, poprzez które umysł jest świadomy wszystkiego, co robi albo czego doznaje i w ogólności tego wszystkiego, co zachodzi w nim bezpośrednio, w czasie, kiedy on działa lub doznaje” (Forge 1974, s. 134). I w ten sposób:

(...) substancja, która myśli, jest bytem, który się postrzega w oparciu o wszystko to, co w nim zachodzi, widząc to, że on sam działa, albo to, że jakiś inny byt na niego działa i który doskonale się postrzega również w czasie, w którym dana rzecz ma miejsce, z czego możecie wysnuć tę istotną prawdę, że wszystko to, co zachodzi w nas, a czego nie zauważa umysł, nie jest dziełem umysłu i że wszystko to, co nie zależy wcale bezpośrednio lub pośrednio od jego myśli, jest mu całkiem obce (Forge 1974, s. 134).

Z powyższych fragmentów wynika ważny fakt dla koncepcji La Forge'a i Descartes'a, a mianowicie, że umysł jest wciąż aktualną przytomnością tego, co zachodzi w nim samym i że owa przytomność nie ma swego końca, gdyż, będąc atrybutem substancji, mogłaby zaprzestać być tylko w wyniku zniszczenia samej tej substancji. Dlatego też, to, co myśli, myśli zawsze:

Jak to pokażemy poniżej, wszystkie nasze rozmaite myśli redukują się jawnie do dwóch gałęzi, z których jedną jest moc, jaką mamy do poznawania, drugą zaś ta, dzięki której chcemy lub wybieramy, to znaczy przymuszająca nas do pewnej rzeczy, którą chcemy poznać i tym samym: czuć, wyobrazić sobie, przypominać sobie, rozumieć, etc. Nie jest toż pojmowanie czy poznawanie? I tak samo chcieć, zgadzać się, przeczyć, sądzić, pragnąć, obawiać się, wahać się, itd.? Nie są to następstwa i wyniki zdolności, jaką mamy do kierowania sobą? (Forge 1974, s. 135).

Ponadto, umysł, będąc rzeczą, która myśli, nie jest realnie czymś różnym od samej zdolności myślenia. Zdolność ta wykorzystywana jest oczywiście do zajmowania się zawsze jakąś konkretną formą myśli i dopiero to działanie jest wyrazem życia człowieka. Co więcej, człowiek

najdoskonalej izolowany od wpływu zewnętrznych bodźców, w dalszym ciągu pozostałby tym, czym jest, ponieważ:

(...) zdolność myślenia w żadnej ze swoich czynności nie zakłada istnienia obiektu zewnętrznego; bo jeśli byłoby prawdą, że umysł nie mógłby posiadać idei żadnej rzeczy znajdującej się poza nim, jeśli ona nie byłaby mu dostarczona z zewnątrz, to zwłaszcza idei samego siebie i idei swej własnej egzystencji musiałoby mu brakować, a jak to jest istotnie wiadomo, nie mógłby być umysłem bez tego typu myśli (Forge 1974, s. 137).

W związku z tym rozumiemy, że umysł jest sobie wrodzony, że jest własną naturą, która, by się urzeczywistnić, wystarcza sama sobie. Kwestia mówiąca natomiast o nieprzerwanym charakterze czynności umysłu, której to ciągłości zarzucano wiele argumentów, rozwiązana jest tu w ten sposób, iż, zdaniem filozofa, nie można zaprzeczyć, że umysł zawsze snuje myśl, natomiast można powiedzieć, że nie zawsze o tym, co myślał dawniej, pamięta aktualnie. Przykładem tego są uświadomienia podejmowane przez umysł człowieka w łonie matki, z których to niewiele pamiętamy w dorosłości.

Kolejna ważna sprawa, której uczony poświęca rozdział swego *Traktatu*, dotyczy kwestii nieśmiertelności duszy. Jeśli pamiętamy, w pierwszej wersji *Medytacji metafizycznych* Descartes zamierzał w tytule umieścić ów problem, jako część dzieła, jednakowoż w wersji opublikowanej tytuł został zmieniony a powyższe zagadnienie nie stanowiło żadnej integralnej jego części (zob. Descartes 1958, s. 6-7). La Forge czuł się zobowiązany zadośćuczynić tej stracie, zbierając niejako w jednym miejscu to wszystko, co można powiedzieć na ten temat.

Podstawowym argumentem na rzecz nieśmiertelności duszy jest fakt wcześniej już udowodniony, że mianowicie nie ma ona żadnej potrzeby ciała, by wykonywać wszelkie swe czynności. Ponadto, jej jedność z nim jest tymczasowa i śmierć stanowi jej kres, będąc niczym innym, jak wyzwoleniem duszy. Znajdujemy tu interesujące rozważania, które stanowią o oryginalności La Forge'a. Otóż na przykładzie doskonałego malarza, którego zadaniem jest naśladować malarza niedoskonałego, ukazuje on zjawisko jedności duszy i ciała, które bywa najczęściej źle rozumiane i przypomina krytykę wobec pierwszego malarza. Tymczasem ocenianie prac pierwszego malarza jako wadliwych jest błędne, ponieważ doskonale naśladuje on wady drugiego. Tak też dusza, odzwierciedlając stany ciała, jest często albo uważana za całkowicie zależną od niego, albo za nie samo. W przykładzie z dwoma malarzami, należałoby więc zapytać o dwie rzeczy. Po pierwsze, o samą doskonałość odzwierciedlania i po drugie, o to, do czego byłby zdolny pierwszy z nich, gdyby mógł uwolnić się od związku z malarzem poślednim?

Dowodem na nieśmiertelność duszy, co, z punktu widzenia filozofii, równoznaczne jest z niezniszczalnością substancji, którą jest dusza, ma być jej niezłożoność.

Można zapewnić [pisał La Forge], że wszelkie zmiany, które zachodzą w naturze, nie są zdolne do unicestwienia bytów prostych i dlatego, skoro (...) umysł jest jednym z nich, ponadto jest on niematerialny, i nie ma żadnych części, to nie można dłużej wątpić, że nie jest on nieśmiertelny i niezniszczalny (Forge 1974, s. 141).

Jedynym czynnikiem, który mógłby cokolwiek w tej kwestii zmienić jest sam Bóg, który duszę stworzył i utrzymuje w istnieniu. Dodając, iż Bóg jest istotą pozaświatową, można z całą pewnością orzec, że duszy nie jest w stanie zniszczyć nic, co należy zakresowo do pojęcia natury stworzonej. Stałość Woli Boga jest najwyższym poręczeniem tego, że w przyrodzie nie dokona się nic, czego byśmy nie mogli zrozumieć i co byłoby zmianą zwykłego przebiegu jej zdarzeń. Tak więc jest pewne, że umysł, będąc rzeczą całkowicie odróżnioną od ciała i będąc bytem prostym, nie może zginąć, chyba że przez całkowite unicestwienie, jakiego nigdy w naturze nie widzieliśmy, i co do którego Objawienie Boga nas zapewnia całkowicie, iż ono nie zajdzie. Ponadto, pewne i ustalone jest, że duch myśli zawsze i jest niepodzielny, a zatem nie może on nigdy przestać żyć i nawet jeśli ciało przestanie istnieć, umysł przetrwa wiecznie.

Do kolejnych pewników należy, iż wszystkie z czynności, które towarzyszą myślom, mogą odnosić się do dwóch rodzajów a mianowicie: do zdolności, jaką mamy do postrzegania oraz poznawania i do zdolności woli, używanej w celu kierowania sobą. W rezultacie, wszelkie czynności naszych zmysłów oraz naszej wyobraźni i te wszystkie odnośne do pojmowania i przypominania sobie, nie są niczym innym, jak tylko różnymi modyfikacjami owego pojmowania i tak samo również nasze sądy, skłonności, żądze i rozmaite poruszenia woli, nie stanowią nic, jak tylko różne sposoby chcenia i determinowania siebie, gdzie zdolność do poruszania się jest tego nieco odległym następstwem.

W szczególności do samego umysłu należy to myślenie, które czyni go „umysłem czystym”, a jest nim wszelkie, które odbywa się bez udziału jakiegokolwiek idei cielesnej i pod nieobecność jakiegokolwiek ciała:

Kiedy rozważam teraz naturę myślenia i naturę tego wewnętrznego świadectwa, przez które my się spostrzegamy w naszych czynnościach, widzę, że w ogólności władza poznawania jest ich koniecznym następstwem, ale kiedy badam w dalszym ciągu nasze różne sposoby poznawania, znajduję jedynie pojmowanie samo, które mógłbym uważać za nierozłączne od umysłu, ponieważ nie istnieje żadna inna zdolność świadomości, która nie zależałaby w jakimś stopniu od ciała, wszelako pojęcie, jakie mam o umyśle, daje mi poznać, że on może od niego być oddzielony, i o tym, że mogę skutecznie poznać go bez niego.

Dla lepszego tego zrozumienia, wiedźcie, że przez zdolność świadomości w ogólności, rozumiem władzę, którą posiadamy w celu postrzegania jakiegokolwiek przedmiotu w jakikolwiek sposób, ale bez wnoszenia w to aktu sądzenia. Uważam owo pojmowanie czyste za tę moc, dzięki której umysł spostrzega swoje własne myśli a w ogólności to, co on poznaje bez pomocy żadnej idei cielesnej. I nie można wątpić, że nie ma wielu rzeczy, które on poznaje w ten sposób, po tym, co powiedzieliśmy aż do tego miejsca o naturze myślenia i sądzę, że ta zdolność jest najbardziej nierozłączną od umysłu, jak żadna inna, ponieważ, jak to powiemy w odpowiednim miejscu, aby ująć umysł, nie potrzeba niczego poza nim samym i jego własnymi pojęciami, natomiast, aby poznać czucie i wyobrażenie, jest niezbędne, aby ciało zostało dotknięte i nastawione we właściwy sposób przez swoje przedmioty lub, by, co najmniej, umysł zwrócił się w stronę ciała (Forge 1974, s. 146).

Myślenie tego typu przynależałoby do umysłu, który byłby duszą oddzieloną od ciała, tzn., działałby z pominięciem wszystkich tych myśli, które noszą miano „namiętności duszy” i są spowodowane obecnością ciała w związku z jednością jednego i drugiego. Umysł czysty byłby również wolny od wydawania sądów, dlatego, że nie jest to wymagane przy czynnościach przezeń podejmowanych, do których należy analiza treści wewnętrznych bez ich odnoszenia poza niego samego. Co zaś do wydawania sądów, to są one konsekwencją posiadania woli i zastosowaniem skłaniania się ku temu, co umysł pojmuje lub odwracania się od tego. Jasność i wyraźność postrzeganych rzeczy, będąc probierzem ich prawdziwości, przyspiesza decyzję woli, która jest skłonnością na „tak” lub w przypadku zaciemnienia tego, co chcemy pojąć, stanowi decyzję na „nie” i to właśnie nazywa się sądzeniem. Sądzenie jest w nas najszlachetniejszym działaniem, ponieważ w całości, czego nie można powiedzieć o poznaniu, będącym niejednokrotnie wynikiem działania na nas przedmiotów zewnętrznych, zależy od nas. Rozum zatem jest władzą służącą do odróżniania w sposób pewny prawdy od fałszu, wola zaś służy również odróżnianiu dobra od zła. Zatem owe dwie władze umysłu są:

(...) dwiema zdolnościami myślenia, które wychodzą z jednego źródła, co powoduje, że ich różne akty, prawie zawsze towarzyszą jedno drugiemu i można zauważyć, że nie moglibyśmy sobą pokierować w jakimkolwiek przypadku, jeśli nasz rozum nie brałby w tym udziału, tak samo nie jest mniej oczywiste, że, jak tylko spostrzegamy jakąś rzecz, nasza wola porusza się natychmiastowo, by temu dać lub odmówić swej zgody (Forge 1974, s. 149).

Zdolność, jaką mamy do spostrzegania czy poznawania, może się dzielić zdaniem La Forge'a, na cztery rodzaje:

Pierwszym jest *czyste pojmowanie*, poprzez które umysł bez żadnej idei cielesnej, postrzega każdy rodzaj przedmiotów, czy to materialnych, czy niematerialnych; drugim jest *zmysł*, który bywa zewnętrzny i wewnętrzny; trzecim jest *wyobraźnia*, przez którą rozumie on również zmysł wspólny, ponieważ są one jednym organem i posługują się tymi samymi

przedmiotami. Czwartym jest *pamięć*, to znaczy ta zdolność, dzięki której postrzegamy, że innym razem mieliśmy tę samą myśl, i bywa, że ona się przedstawia ponownie naszemu umysłowi w sposób zaplanowany albo przez przypadek (Forge 1974, s. 150).

W samej zaś woli, z racji jej zasięgu, znajduje się nieskończenie więcej zróżnicowanych myśli, będących jej emocjami. Do najważniejszych z nich należą: podziw, miłość, nienawiść, pragnienie, radość i smutek. Samo posiadanie możności artykułowania myśli, którą jest mowa, jest także wynikiem posługiwania się obydwoma władzami i przypisania niektórym myślom odpowiednich znaków w formie słów, które je następnie wyrażają. Tak samo, zdolności chodzenia, przemieszczania się, posługiwania swoim ciałem, nie zależą od niczego innego, jak od myślenia, które, by rzecz dosłownie, zostaje wcielane i przejawia się ruchem naszych ciał i ich członków. Dokonuje się to pośrednio, bowiem dusza nie porusza ciała inaczej, niż poprzez zmiany strumienia duchów zwierzęcych¹⁵ w gruczole (szyszynce¹⁶) znajdującym się w mózgu, który jest zresztą siedzibą duszy.

Kolejną kwestią, kluczową dla całości dzieła, jest zagadnienie poznania. Uczony polemizuje ze znanymi sobie poglądami w tej sprawie, posługując się założeniem, które samo już jest decydujące, że mianowicie poznanie, skoro przysługuje aniołom, które są istotami inteligentnymi i pozbawionymi ciał, to z pewnością także w ludziach należy ono do dziedziny samego ducha. Argumentacja na temat poznania u zwierząt, z jaką lekarz spotyka się u adwersarzy, jest przez niego zbijana a samo zjawisko, niesłusznie brane za poznanie zwierzęce, określane jest na podstawie założeń mechanistycznej fizyki. Gdyby jeszcze pozostawały jakiegokolwiek wątpliwości w tej sprawie, La Forge ponownie odwołuje się do percepcji

¹⁵ „Znana od wieków pneuma przybrała tu postać tchnień życiowych; służą one do wyjaśniania zjawisk mających siedlisko w samym mózgu, procesów przewodnictwa nerwowego w odcinku efferentnym i mechanizmu skurczu mięśnia; ich ruch staje się jednym z czynników formotwórczych w embriogenezie. Do zjawisk wymienionych na pierwszym miejscu należą: przenoszenie postrzeżeń zmysłowych do zmysłu wspólnego, pamięć, wyobrażanie sobie i wszelkie ruchy dowolne, w których tchnienia są pierwotnym narzędziem działającej duszy. Istotna zmiana dokonana przez Kartezjusza w doktrynie pneumy polega – jak w przypadku ciepła – na przypisaniu tchnieniom natury korpuskularnej, a nadto temperamentu. Podporządkował on je przy tym tak dalece prawom ruchu, że sam proces powstawania tchnień ma naturę mechaniczną i sprowadza się do segregowania ich ze względu na rozmiary i przysługujący im ruch” (zob. Bednarczyk, *Wstęp do Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, w: Descartes 1989, s. XII oraz przypis 19 i 22 do rozprawy *Człowiek*).

¹⁶ Szyszynka to pojedynczy gruczoł mózgu, „nieparzysty twór powstały przez uwypuklenie się na zewnątrz tylnej części sklepienia w trzeciej komorze mózgowia; kształtu stożkowatego, przypominającego szyszkę sosnową (*konos, pinus* – stąd nazwa), o przeciętnych wymiarach 12x8x4mm”, uważany przez Descartesa i La Forge’a za siedlisko duszy.

czysto umysłowych, którymi są akty woli oraz sądy, w których to nie znajdujemy żadnego śladu oddziaływań cielesnych, ani współdziałania wyobraźni w ich tworzeniu, choć są one czynnościami poznawczymi:

Co do mnie [pisał, powtarzając już stawiane tezy], jeśli wszystkie czynności poznawcze są operacjami, które nie mają w sobie nic materialnego i które nie wychodzą poza duszę, jest wielkim oszukiwaniem siebie patrzeć gdzie indziej, niż w sam umysł, aby tam odkryć ich przyczyny. Bo chociaż istnieją niektóre z naszych percepcji, które zależą od ciała, to nie ma takich, które nie byłyby częścią umysłu i byłyby niezauważone dla jego wnętrza. (...) Uważam, że nie moglibyśmy lepiej określić naszych poznań, niż mówiąc o nich, że poznawac, to po prostu spostrzegać to, co jest wewnętrznie przedstawione naszemu umysłowi i że, właściwie mówiąc, nic nie jest mu przedstawione w inny sposób, niż jako to, co w nim samym zachodzi, to znaczy jego czynności i namiętności (Forge 1974, s. 156-157).

Uczony określa zatem myślenie o charakterze poznania jako działanie immanentne umysłowi i doprecyzowuje, że rozpoznawalne jest ono jako wytwórczość idei, co jest odmienne od odbiorczości obrazu rzeczy cielesnej (*l'espèce matérielle*¹⁷), który jest wynikiem oddziaływania ciał na nasze zmysły, ale również na zmysły zwierząt. Idee, jako formy myśli, znane są tylko ludziom i dlatego, cytując niemal dosłownie Descartesa, La Forge powiada:

(...) nazywamy (...) ideami lub pojęciami duchowymi, tę formę każdej naszej myśli, przez bezpośrednią percepcję której mamy poznanie samych tych myśli, w ten sposób, że nie możemy nic wyrazić przez słowa, kiedy rozumiemy to, co mówimy, żeby jednocześnie z tegoż samego nie było oczywiste, że mamy w sobie idee rzeczy oznaczonej przez owe słowa. Natomiast nazywamy obrazami rzeczy cielesnych, wrażenia wywołane przez przedmiot wewnętrzny lub zewnętrzny na naszych zmysłach wewnętrznych lub zewnętrznych, do którego myślenie lub odczucie, jakie mamy z okazji tego jest odnoszone (Forge 1974, s. 158)¹⁸

¹⁷ Fr. *espèces*, lac. *species*, w sensie ogólnym przedmiot bezpośredni poznania zmysłowego, rozważany jako rzeczywistość pośrednicząca między poznaniem a rzeczą poznawaną. Najpowszechniejszym poglądem na ich temat jest ten, który wyrażali arystotelicy. Utrzymywali oni, że przedmioty zewnętrzne wysyłają *espèces*, które są do nich podobne i które są niesione następnie za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych do zmysłu wspólnego. Nazywali oni te *espèces* impresjami ze względu na to, że to właśnie przedmioty zewnętrzne odciskały je w organach zmysłów. Będąc elementami materialnymi i zmysłowymi, za przyczyną umysłu czynnego stają się elementami inteligibilnymi i są właściwe, by być przyjmowanymi przez intelekt bierny (zob. Lalande 1960, s. 300). W swoim przekładzie posługuję się sformułowaniem *formy poznawcze*.

¹⁸ U Descartes'a czytamy: „Przez nazwę *idea* rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli, tak, że nie mógłbym niczego wyrazić słownie, rozumiejąc to, co mówię, gdyby tym samym nie było pewne, że istnieje we mnie idea tego, co słowa te znaczą” (Descartes 1958, s. 198).

La Forge, podobnie jak Descartes, polemizuje z, popularną jeszcze w XVII-stym wieku, teorią odbitek¹⁹, które to jako małe obrazy, po oderwaniu się od przedmiotów, które je wytwarzają, wpadają za przyczyną wzroku do mózgu i są tam obserwowane przez duszę uważającą je mylnie za coś podobnego do przedmiotów, od których przybyły. Zasadniczym argumentem przeciwko temu, jest podobnie, jak wykorzystane już odniesienie się do anioła, powołanie się tym razem na Boga. Otóż, kiedy o Nim myślimy, lub kiedy myślimy o wspomnianych czynnościach naszego myślenia, wówczas działań tych nie zawdzięczamy żadnej podobiznie cielesnej, co dowodzi istnienia wiedzy bez zapośredniczeń tego typu. Zresztą, Bóg, który przede wszystkim jest Wszechogarniającym Intelktem, nie mógłby mieć poznania wszystkich rzeczy, w tym rzeczy materialnych, gdyby zależało ono od oddziaływania na zmysły. Ponadto, w kwestii rzekomego podobieństwa rzeczy i ich obrazów w umyśle, podaje La Forge przykład tego, iż używamy jak najbardziej zmysłowych znaków, takich jak słowa czy litery i na podstawie dawnych przyporządkowań (arbitralnych w gruncie rzeczy), rozumiemy je jako to, co przez ich pośrednictwo się oznacza, chociaż w sensie dosłownym nie przestają być one literami czy poruszeniami powietrza, na przykładzie czego widać, że nie musi zachodzić żadne podobieństwo między jednym i drugim. Dochodzi do tego, że nasza wola, łącząc ruchy z myślami, powoduje rozumienie. Podobnie też, nie można:

(...) zaprzeczyć, że Ten, który zjednoczył nasz umysł i nasze ciało, nie mógł tak samo połączyć wszystkich myśli, jakie mamy z okolicznościami związanymi z przedmiotami zewnętrznymi, z ruchami ciał, które w niczym nie byłyby do nich podobne (Forge 1974, s. 163).

Ważne jest ponadto, że owe obrazki musiałyby przenosić się w powietrzu i nie mogłyby tracić niczego po drodze, pozostając jednocześnie nadal czymś zmysłowym, a to sprawiałoby, że nie mogłyby być dla duszy przedmiotem jej percepcji tak samo, jak nie są nimi inne rzeczy cielesne. I rzeczywiście, są one wyeliminowane a oddziaływanie rzeczy traktowane jest tylko jako zmiana, którą przedmioty zewnętrzne

¹⁹ W miejsce odbitek, czy innych wspomnianych elementów pośredniczących, Descartes używa nazw obraz, rysunek, podobizna, kształt, które są pochodzenia mechanicznego i znajdują się co prawda również w mózgach zwierząt, ale nie stanowią tam elementów poznania. Tymi staną się tylko wtedy, gdy będą przedmiotami kontemplacji duszy połączonej z ciałem. Dokładniej mówiąc dusza w związku z nimi podejmie coś z czynności własnych, czego by nie podjęła nie zmuszana ich obecnością (zob. Descartes 1989, s. 49 oraz przypis 32).

wnoszą do ruchu i do formy biegu duchów zwierzęcych wychodzących z szyszynki.

Jest zatem niemożliwe [mówi La Forge], aby przedmioty zewnętrzne mogły komunikować coś innego włókienkom naszych nerwów poza różnymi ruchami i w konsekwencji nie jest możliwe, aby same nerwy mogły przynieść coś innego do organu wyobraźni i zmysłu wspólnego, niż następstwa ruchu, który został im przekazany (Forge 1974, s. 165).

Przywołując fragment wypowiedzi Descartes'a, skierowany w polemice do Regius'a²⁰, La Forge tłumaczy, że przedmioty zewnętrzne dostarczają poprzez organa zmysłowe czegoś, co daje umysłowi okazję do uformowania sobie idei, dzięki wrodzonej mu zdolności ich tworzenia, w chwili oddziaływania zewnętrznych ciał na nasze ciało, z którym to umysł jest połączony. Ruchy i myśli są względem siebie tak oddalone i tak inne z natury, że nie ma żadnej możliwości, ani sensu, dopatrywać się ich wzajemnego podobieństwa. Co zaś się tyczy idei duchowych, a więc po prostu idei, to owszem:

(...) można je rozważać na dwa sposoby, tzn. albo w nich samych albo w odniesieniu do rzeczy, jakie one przedstawiają i jakie dają nam pojąć. Kiedy przyglądamy się im w nich samych, możemy nazwać je formami, modyfikacjami, czy sposobami myślenia umysłu, przez których bezpośrednią percepcję pojmujemy rzecz, którą nam one prezentują i jesteśmy pewni, że mamy tego myśl. Nazywam je modyfikacjami czy sposobami, ponieważ nie ma pośród nich żadnej, którą mógłbym pojąć bez substancji myślącej, chociaż mogę znakomicie pojąć tę substancję bez jakiegokolwiek z nich w szczególności. I w ten sposób one nie różnią się wcale od samej substancji ducha ani nawet między sobą, inaczej niż modyfikacje różnią się od substancji, do której przynależą. Formy te nie są w szczególności różne od naszych myśli, lub jeśli się od nich różnią, to tylko w taki sposób, jak figury różnią się od rozciągłości poszczególnej każdego ciała, ale są one realnie oddzielone od obrazów rzeczy cielesnych, ponieważ pojmuję zdecydowanie i jasno jedno bez drugich, chociaż niektóre spośród nich znajdują się prawie zawsze razem (Forge 1974, s. 173).

Myśli są zdolne przedstawić umysłowi to, do poznania czego został powołany. I tak, jak umysł Boga jest poznaniem wszystkiego, tak umysł człowieka jest poznaniem niektórych rzeczy, o których to wiedza wynika wyłącznie z jego natury, określonej wolą Boga. Zatem, w sposób nieunikniony, poznanie czegokolwiek cielesnego musi uprzednio zawierać się w Bogu i stanowić całkowite określenie tego, co znaczy znać daną rzecz, dlatego też, poznanie nie powinno być dzielone na poznanie duchowe

²⁰ *Uwagi o pewnym piśmie*, autorstwa Descartes'a, to reakcja na jego konflikt z niejakim Regiusem. *Uwagi* te stanowią interesujący wykład wielu zagadnień filozofii Descartes'a. Zawierają one problemy dotyczące pojęcia umysłu, ciała, zasady ich jedności, osoby Boga i statusu prawdziwego poznania, czy wyjaśnienia dotyczące idei wywoływanych w nas przez cielesne ruchy części, itp. (zob. Descartes 1996).

i cielesne, bowiem jest tylko jedno, zawsze duchowe, poznanie, w tym ciał. Mamy zatem wyłącznie albo pojęcia rozciągłości albo pojęcia myślenia. Pojęcia rozciągłości, jeśli nie należą do efektu pamięci, a są rozumiane jako powstałe w wyniku aktualnego oddziaływania ciał na nasze ciało, należy rozumieć jako nie tyle przez to ciało wytworzone, ile, wytworzone przy okazji jego oddziaływania. A więc substancje materialne z ich „udziałem” w powstawaniu idei w umyśle (to jest właściwe miejsce ich genezy), mogą być, co najwyżej „przyczynami dalszymi i okazjonalnymi” pojawienia się tych idei (por. Forge 1974, s. 176). Ich prawdziwa przyczyna nigdy nie jest inna od samej zdolności myślenia.

W pierwszym i zasadniczym aspekcie, źródłem jakichkolwiek form myślenia jest Bóg. Jest On rzeczywistą przyczyną naszych umysłów i ich zdolności pojmowania oraz tego, że ich czynności odpowiadają poruszeniom ciał znajdujących się na zewnątrz nich. Natomiast nasza autonomiczna działalność wewnątrzumysłowa zachodzi tylko dzięki naszej woli, którą La Forge nazywa zasadą wszystkich operacji umysłu, zdolnością wytwarzającą i formułującą idee. Dlatego też wola, która determinuje umysł do myślenia o pewnej rzeczy, jest również przyczyną idei rzeczy, do myślenia o której ona go aplikuje. Wszelkie zatem idee są umysłowi urodzone wraz z nim samym, nie tylko dlatego, że on ich nigdy nie otrzymał od zmysłów, ale również dlatego, że jest on stworzony wraz ze zdolnością do myślenia i ich wytwarzania, która jest dla nich przyczyną pierwszą i rzeczywistą, twierdzi uczony, dodając za Descartes`em, że umysł nie ma potrzeby żadnych idei wrodzonych, które byłyby czymś innym niż zdolność myślenia²¹.

Po przedstawieniu zasadniczych i najistotniejszych elementów swojej filozofii umysłu, lekarz, w kolejnych partiach *Traktatu*, poświęca uwagę przyjrzeniu się idei związku, jaki dusza ma z ciałem i temu wszystkiemu, co czyni ją umysłem ciała poświęconym i zaangażowanym w jego działanie.

Samowystarczalność umysłu jest jego cechą konstytutywną i z całą pewnością najlepiej byłoby, gdyby nigdy nie został on związany z czymkolwiek innym od siebie lub chociaż z czymkolwiek różnym od natury umysłu. Niestety, choć filozofia pozwala nam ujmować to odmiennie, znamy umysł wyłącznie jako „połączony” z substancją

²¹ W jednym z fragmentów ww. *Uwag*, Descartes pisał: „(...) każdy, kto należycie rozważy, jakie są granice możliwości naszych zmysłów i czym dokładnie jest to, co za ich pośrednictwem może przybywać do naszej zdolności myślenia, ten musi przyznać, że nie przedstawiają nam one żadnych idei rzeczy takimi, jakimi je tworzymy w naszym myśleniu. Tak dalece, że w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia (...)” (Descartes 1996, s. 86).

rozciąglą. La Forge stara się w miarę szczegółowo przebadać ten związek. Pierwsza sprawa, jaka go zajmuje, to stwierdzenie faktu, że jako niecielesny, umysł nie może zajmować żadnego miejsca w przestrzeni. W ten właśnie wadliwy sposób nakazuje rozumieć związek duszy i ciała filozofia perypatetycka, odwołując się do pojęcia wirtualnej rozciągłości ducha, która, choć nie jest realna, wystarcza do tego, by duch znajdował się w realnie rozciąglym ciele, co La Forge odrzuca. Nie można też, jego zdaniem, rozpatrywać umysłu w kontekście zbliżonym do opisu ilości czyli: nieskończony \ skończony, ani: tu się znajdujący \ ani tam, itd. Rozważanie istoty obydwu substancji, na człowieka się składających, wyklucza możliwość ich wzajemnej przenikliwości i oddziaływania. Ich związek, nazywany jednością, jest całkowicie tajemniczy, gdyby chcieć zrozumieć jego mechanizm i tu, jak pamiętamy, filozofia Descartes'a milczy, jednak, gdyby pozostać na poziomie stwierdzania jego zachodzenia, określać go należy, zdaniem La Forge'a, jako bezsprzecznie najcudowniejsze zdarzenie w całej naturze²². Pozostając rzeczami skrajnie odmiennymi, zarówno w czasie występowania osobno, jak i w czasie swego związku, ciało i dusza są zawsze czymś realnie różnym od siebie. Ich łączność nie czyni ich jedną rzeczą, lecz nakazuje myśleć o nich, jak o jednej rzeczy. Gdy zaś myślimy o łączności dwóch ciał, mamy na uwadze ich wzajemną bliskość, ale nie twierdzimy, że jedno ciało może stać się drugim, w związku dusz zaś nawiązujemy do uczucia miłości, która czyni je silnie zależnymi od siebie. Natomiast, co do jedności ciała z duszą, musimy ją rozumieć tylko jako wynik działania woli Boga, który ruchy jednego połączył z myślami drugiego. Łączność ta nie jest złączeniem czy zjednaniem, ale tylko faktem posiadania przez umysł myśli, których nie miałby, gdyby nie obecność ciała. Ich związek polega także na tym, że są one substancjami zdolnymi

²² Sam Descartes pisał o tym w sposób następujący: „Duszę pojmujemy wyłącznie czystym intelektem, ciało, czyli rozciągłość, kształty i ruchy, możemy także poznawać samym intelektem, lecz o wiele lepiej intelektem wspieranym wyobraźnią, wreszcie to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy samymi zmysłami bardzo jasno. Dlatego właśnie ci, którzy nigdy nie filozofują i posługują się jedynie swymi zmysłami, nie wątpią wcale, że dusza porusza ciało, a ciało oddziałuje na duszę, lecz uważają i jedno i drugie za jedną rzecz, to znaczy pojmują ich jedność; albowiem pojmować jedność dwu rzeczy to pojmować je jako jedną rzecz. I tak myślenie o kwestiach metafizycznych, które ćwiczy czysty intelekt, pomaga nam zaznajomić się z pojęciem duszy; badania matematyczne, które ćwiczą głównie wyobraźnię podczas rozważania figur i ruchów, przyzwyczajają nas do tworzenia bardzo wyraźnych pojęć ciała; w końcu, jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą nas pojmowania jedności duszy i ciała” (Descartes 1995, s. 8).

do działań i przyjmowania działań. Przejawia się to dla nas we współbieżności zachodzenia czynności jednego i aktywności drugiego, jak również wzajemnej podległości, która musi robić wrażenie związku przyczynowego. Ponadto wystarczy, powiada uczony, że niektóre tylko myśli są związane z niektórymi tylko ruchami, by mówić o unii. Połączenie to zawdzięczamy Stwórcy, który, podobnie jak ma to miejsce w przypadku powołania do istnienia świata i podtrzymywania go w istnieniu, podtrzymuje cały czas zgodność występowania jednego wraz z drugim jako część działania rzeczy stworzonych i nie będących Bogiem.

Do definicji umysłu, po owych wyżej zaprezentowanych ustaleniach, dodaje La Forge fakt jego bycia zdolnym do połączenia z ciałem. Połączenie to powoduje jedyne, i poza człowiekiem nie mające miejsca, takie zdarzenie. Poprzez duszę, której funkcją jest zdolność myślenia, człowiek połączony z ciałem, nabiera łączności z całym widzialnym wszechświatem i w ten sposób zamieszkuje go i zna.

La Forge odrzuca z koncepcji duszy inne czynności poza samym tylko myśleniem, chociaż, zgodnie z tradycją arystotelesowską, nazywa duszę formą człowieka, ale dusza nie stanowi dla niego czegoś poza samym umysłem. To on jest atrybutem człowieczeństwa, który, jako jedyny, odróżnia istotę ludzką od pozostałych zwierząt. Nie jest zatem dusza zasadą jakichkolwiek czynności cielesnych, lecz tylko myśleniem umysłu. Jej „podział” może być uważany za wynik jej połączenia z ciałem i w związku z tym lekarz mówi o niższej i wyższej części duszy. Część niższa odpowiadająca za odbiorczość pobudzeń płynących z ciała, zawsze zawiera w swoich ideach coś zmieszanego i niejasnego, natomiast część wyższa pozostaje rzeczywiście autonomiczna.

Te dwie części są jednakże jedną i tą samą duszą czy jednym umysłem, w którym te lub inne z owych myśli są odbierane i który je pojmuje dzięki tej samej zdolności. Jedne w sposób ciemny i zależny od poruszeń złączonego z nim ciała, pozostałe jaśniej, ponieważ pochodzą one od niego samego (Forge 1974, s. 315).

Stanowią one w umyśle przyczyny rozpoznawania przezeń dwóch często przeciwstawnych sobie potrzeb i dążeń woli, gdyż związek niższej części umysłu z ciałem i wyższej, poprzez idee wrodzone, z niebem, muszą wyznaczać w samej duszy rozbieżność inklinacji.

Co zaś się tyczy stanu duszy po śmierci ciała, to samo światło naturalne umysłu rysuje w tej kwestii pewne rozumnie wywiedzione prognozy, choć prawdą jest, że w ostateczności, stan ów, zależny jest od woli samego Boga. My natomiast możemy, rozważając naturę duszy jako takiej, wywnioskować jej przyszłe losy z tego, do czego już dziś wiemy, że jest

zdolna. A więc przypuszczamy jej nieśmiertelność i trwałość czynności myślenia, które już wcześniej określił La Forge jako życie duszy. Nie będąc więcej połączona z ciałem, dusza ta utraci świadomość zależności cielesnej i wszelkie ślady po tej zależności znikną. Szczęśliwością jej będzie obcowanie z myślami czystymi, jasnymi i wyraźnymi i nawet jeśli odniesie się ona w swoim myśleniu do rzeczy z poprzedniego życia, ujrzy je teraz klarowniej i z pełniejszym rozumieniem. Następnie, ponieważ nie będzie już rozpraszana wpływem percepcji zmysłowych, będzie w sposób wolny wybierać to, co czym pomyśli, a ewentualnym źródłem nowych myśli będą dla niej inne inteligencje. Również kierowanie sobą przyjdzie duszy łatwiej, niż za czasu jej związku z ciałem, gdyż będąc go pozbawiona i rozumując pewniej, działać będzie bez wcześniejszych wątpliwości i wahania. Może się również tak stać, że dla swej większej chwały, Bóg pozwoli wolnej duszy wybrać sobie ciało, z którym ona chciałaby się związać i które znałaby całkowicie i całkowicie uczyniłaby sobie je poddanym, co było by dla niej źródłem nowej i wcześniej nie spotykanej radości. Radość ta byłaby wynikiem poznania w czystości wiedzy duchowej wszystkich mechanizmów funkcjonowania ciał i oddziaływania ich na siebie a nawet, w ten sposób, poznaniem całego wszechświata, który ujmowany czysto intelektualnie, dałby duszy radość widzenia prawdy wcześniej przeżywanych zjawisk. Ponadto dusza, być może, będzie mogła zarządzać materią i komponować z niej przydatne dla siebie byty, kreując całe zdarzenia i biorąc w nich udział. Co więcej, poprzez analizę elementów materialnych, obserwując ciała złączone z innymi duszami, pozna ona, jakie są myśli tych dusz, gdyż najczęściej umysły nieodłączone poznają i myślą w sposób uzależniony od związku, w którym tkwią. Na koniec filozof dodaje:

(...) rzeczą, o której należy wiedzieć, jest, że natura naszej duszy, o tyle, o ile może ona bytować bez ciała, jest o wiele bardziej szlachetna, niż ono i zdolna do cieszenia się nieskończonością radości, które nie należą już do tego życia, co pozwala nam nie bać się śmierci i oddzielić tak skutecznie nasze afekcje od rzeczy tego świata, że patrzymy z pogardą na wszystko to, co pozostaje w mocy fortuny. Ale tak, jak nie należy obawiać się śmierci, tak też nie trzeba mieć lęku przed życiem, ponieważ wiemy to teraz, że tylko od nas zależy by uczynić je bardzo szczęśliwym (Forge 1974, s. 338).

Podsumowując należy stwierdzić, iż rzeczywiście wkład Louis'a De La Forge'a w rozwój nurtu filozofii zapoczątkowanej wystąpieniem Descartes'a, nie ustępuje innym, uznanym jego naśladowcom i kontynuatorom. Można by się oczywiście spierać nad oryginalnością myśli, która bazuje na wątkach zapożyczonych i powtórzonych. Jednak czy nie taki sposób postępowania obowiązywał w filozofii na wiele stuleci już

wcześniej? Czyż nie spotykamy naśladowców i wyznawców idei Platona, czy nie jest prawdą, że hołd dla Arystotelesa przybrał wartościową formę *Komentarzy* do jego myśli? Dlaczegożby miało być inaczej w przypadku Descartes'a? Jeśli Ten zapoczątkował dysputę i określił ramy nowej nauki, podając jej źródła w postaci prawdziwych rozumowych zasad, był dla wielu Arystotelesem swoich czasów. To nikt inny, jak sam Gilson słusznie określił zamysł wychowanka kolegium w La Flèche, jako wynikający z potrzeby wyparcia ze szkół książek opartych na autorytecie Stagiryty i zastąpienia podręcznikami swego autorstwa²³. Nie chodziło zatem już tylko o spory wewnątrz filozofii, ale o odrzucenie sporów przez zaproponowanie zupełnie nowej myśli. Wielu podążyło tą właśnie drogą i kiedy inni stworzyli w oparciu o nią własny styl filozofowania, La Forge wiernie służył nieprzekształconym ideom i to nie dlatego, że był niezdolny do ich modyfikacji, ale dlatego, że uznał ważność ich prawdziwości.

BIBLIOGRAFIA

- De La Forge, L. 1666, *Traité de l'Esprit de l'Homme, De ses Facultez et Fonctions, Et de son union avec le Corps, Suivant les Principes de René Descartes, Par Louis De La Forge, Docteur en Medecine, demeurant à Saumur*. Paris: Theodore Girand.
- De La Forge, L. 1974, *Ouvres Philosophiques avec une étude bio-bibliographique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Descartes, R. 1958, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t I – II, (tł. M. i K. Ajdukiewiczowie). Warszawa.
- Descartes, R. 1986, *Namiętności duszy*, (tł. L. Chmaj). Warszawa: PWN.
- Descartes, R. 1996, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym pisemku*, (tł. J. Kopania). Warszawa: PWN.
- Descartes, R. 1995, *Listy do Księżniczki Elżbiety*, (tł. J. Kopania). Warszawa: PWN.
- Descartes, R. 2005, *Świat albo Traktat o Świetle*, (tł. T. Śliwiński). Kraków: AUREUS.
- Descartes, R. 1989, *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, (tł. A. Bednarczyk). Warszawa: PWN.
- Baillet, A. 1691, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, t II. Paris.
- Gilson, E. 2001, *Jedność doświadczenia filozoficznego* (tł. Z. Wrzeszcz). Warszawa: PAX.
- Lalande, A. 1960, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris. Presses Universitaires de France.

²³ „Poprzednicy Kartezjusza ograniczyli się niemal do straty zaufania do filozofii scholastycznej; ponieważ jednak nie znali żadnej innej filozofii, swój brak zaufania rozciągali na filozofię w ogóle. Kartezjusz niespodziewanie objawił światu, że nawet po upadku filozofii średniowiecznej konstruktywne myślenie filozoficzne jest nadal możliwe. Począwszy od wieku czternastego zawsze znajdowali się krytycy Arystotelesa, Kartezjusz natomiast miał całkiem inne ambicje: chciał zająć jego miejsce” (Gilson 2001, s. 90).

Spink, J. S. 1974, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, (tł. A. Neuman).
Warszawa: Książka i Wiedza.

Ziółkowski, A. M. 1987, *Filozofia René Descartes'a*. Warszawa.

Tomasz Śliwiński

LOUIS DE LA FORGE COMME LE DISCIPLE ET LE SUCCESSEUR DE DESCARTES

Louis de la Forge, né le 24 ou le 26 novembre 1632 à La Flèche. Médecin, était anatomiste et physiologiste, mais aussi philosophe cartésien. Un ami des Oratoriens et des Protestants à Samour (France). Il avait été l'auteur de deux oeuvres philosophiques parmi lesquelles nous pouvons trouver *Les Remarques sur le Traité de l'Homme* de René Descartes, avec des illustrations, ainsi qu'un ouvrage essentiellement philosophique et autonome *Le Traité de l'Esprit de l'Homme, De ses Facultez et Fonctions, Et de son union avec le Corps, Suivant les Principes de René Descartes* (1644). La matière de *Remarques* a été largement présentée et utilisée dans ce *Traité de l'Esprit*, qui a été son ouvrage fondamental. Dans sa conception de l'âme, en tant qu'une chose qui pense, il a prouvé que les pensées de Descartes étaient entièrement conformes à la doctrine de Saint Augustin. Le corps n'était pour lui qu'une machine, et pour expliquer tout ce qui se passait dans un animal, il avait soutenu la thèse qu'il suffisait de présenter tous les divers mouvements auxquels nous sommes naturellement incités à l'occasion de l'action des objets extérieurs sur notre corps et nos sens. En somme: le phénomène qui peut nous servir pour expliquer la machine (le fonctionnement) du corps humain et animal, ce sont les lois de la Nature. Mais ce qui touche la nature de l'Âme, qui est immatérielle, qui pense, qui connaît, qui raisonne, demande d'après lui des profondes spéculations. Dans son livre ouvrage La Forge a dépassé son Maître en expliquant en détail beaucoup de choses qui contenaient le concept de l'âme, ses fonctions, ses actions intellectuelles, ses sentiments, et son union avec le corps. Il a rendu la connaissance de notre esprit beaucoup plus sensible que Descartes, qui nous a donné la sienne qui parle de de notre corps. Comme l'avait dit Descartes, l'âme est une substance pensante, tandis que le corps est une substance étendue. Toutefois, cette distinction réelle du corps et de l'âme ne s'oppose pas à leur union. Mais il n'a pas beaucoup parlé de cette union. La Forge au contraire, a expliqué ce que c'était l'esprit et le corps et quelles étaient les choses qui nous faisaient connaître leur union. De plus, il a préparé sa théorie de la relation de l'âme et du corps comme œuvre de la volonté divine, laquelle nous appelons l'*occasionalisme*.