

Paweł Bankiewicz

Uniwersytet Jagielloński

NA CZYM POLEGA „BŁĄD KARTEZJUSZA”?

Rozpowszechniona filozoficzna krytyka dualizmu Kartezjusza wyrażana w hasłach takich jak „duch w maszynie”¹ i „skandal kartezjańskiej interakcji”² wydaje się w świetle najnowszych badań jego myśli trudna do utrzymania.

Z jednej strony – jak dowodzi na przykład Desmond Clarke – dualizm autora *Medytacji* bliższy jest dualizmowi własności³. Clarke wskazuje na szereg wypowiedzi Kartezjusza, w których zaprzecza on możliwości posiadania jakiegokolwiek wiedzy o substancji poza wiedzą o jej własnościach. Co więcej, w odpowiedzi danej Burmanowi w 1648 r. Descartes utożsamiał wprost substancję z jej własnościami⁴.

Z drugiej strony, autorzy tacy jak Gaukroger⁵ czy przywołany już Clarke pokazują, w jak zadziwiająco dużym stopniu zaproponowane przez Kartezjusza wyjaśnienie funkcjonowania wielu psychicznych władz człowieka (pamięci, percepcji czy wyobraźni) odwołuje się do anatomicznych i fizjologicznych aspektów ludzkiego ciała.

Można zaryzykować twierdzenie, że zarówno naturalistyczna metodologia, jak i ontologiczny schemat pojęciowy Kartezjusza pozwalają na uznanie jego ujęcia za paradygmatyczne dla wielu współczesnych badaczy niedążących do redukcjonistycznego ujęcia świadomości, lecz koncentrujących się na wyjaśnianiu jej neurobiologicznych podstaw. Co ciekawe, to właśnie jeden z najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli tak rozumianej neurobiologii – A. Damasio – zarzucił ujęciu Kartezjusza nadmierną separację sfery mentalnej od cielesnej człowieka. Zarzut Damasia nie odnosi się jednak bezpośrednio do ontologii. Podobnie jak Kartezjusz, uznaje on bowiem ontologiczną nieredukowalność świadomości do sfery cielesnej,

¹ Por. B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, The Harvester Press, 1978, s. 287 i n.

² Por. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 41–60.

³ Por. D. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Oxford 2003, s. 235–258.

⁴ „Wszystkie przymioty wzięte kolektywnie są istotnie czymś jednym i tym samym z substancją” (R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, przeł. I. Dąbska [w:] *idem, Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, t. II, PWN, Warszawa 1958, s. 252).

⁵ Por. S. Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge 2002.

wskazując przy tym wiele możliwości redukcji przyczynowych⁶. Błąd Kartezjusza, zdaniem Damasia, polega na niewłaściwym ujęciu relacji pomiędzy rozumem a emocjami w sytuacji podejmowania przez nas decyzji praktycznych. Kartezjusz, uznając pewien naturalny wpływ uczuć na sferę rozumową, przyznawał tej ostatniej możliwość podejmowania decyzji autonomicznych. Według Damasia wskazana relacja ma jednak odmienny charakter. O ile bowiem prawdą jest, że pobudzenie emocjonalne może mieć niekorzystny wpływ na nasze decyzje, o tyle zupełny brak oddziaływania afektywnego prowadzi do paraliżu sfery rozumowej.

RACJONALIZM KARTEZJUSZA

Odparcia powyższych zarzutów podjął się Tom Sorell, wskazując w książce *Descartes Reinvented* na „błąd Damasia” polegający, z jednej strony, na niewłaściwym odczytaniu Kartezjusza, z drugiej, na niedocenieniu autonomii sfery rozumowej⁷.

Można się zgodzić z pierwszym z zarzutów Sorella. Damasio zdaje się nie dostrzegać, w jak dużym stopniu podejmuje i rozwija szereg intuicji autora *Namiętności duszy*. Dotyczy to zarówno kwestii bardziej ogólnych (jak metodologia badań czy problem nieredukowalności ontologicznej świadomości), jak i szczegółowych (na przykład zbieżności w ujęciach sfery afektywnej).

Głębszej analizie wymaga jednak zarzut drugi, w którym Sorell wytyka portugalskiemu badaczowi niedocenienie roli rozumu w podejmowaniu decyzji praktycznych. Wydaje się bowiem, że składają się na niego przynajmniej dwa różne problemy. Możemy zapytać, nawiązując do słynnej tezy Hume’a⁸, czy rozum jest w stanie skłaniać się ku czemukolwiek bez odniesienia do sfery emocjonalnej czy, w szerszej perspektywie – cielesnej. Inne ujęcie tego problemu pojawia się jednak w hipotezie markera somatycznego Damasia, która mówi o niewydolności czysto rozumowej analizy sytuacji praktycznych, w których pojawia się zbyt duża ilość niewiadomych mających znaczenie dla naszej decyzji⁹.

Co ciekawe, orzeczenie autonomii rozumu w pierwszym z powyższych znaczeń nie pociąga za sobą w sposób konieczny tezy o jego zdolności do kierowania naszymi decyzjami. Nawet jeśli rozum jest w stanie wskazać cele naszych dążeń, może on nie być zdolny do wyboru sposobu ich realizacji, z przyczyn podanych w hipotezie markera somatycznego. Sorell – jak się zdaje – nie dostrzega konieczności rozróżnienia powyższych dwóch aspektów, problemu racjonalności decyzji. Jego zdaniem „[...] Kartezjański racjonalizm rozciąga się na etykę i sposób życia, przyznając, że obojęt-

⁶ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999, s. 278–279.

⁷ T. Sorell, *Descartes Reinvented*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 114–126.

⁸ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 188.

⁹ Por. A. Damasio, *op. cit.*, s. 191–229.

ność na pragnienia jest czasem konieczna dla odróżnienia prawdziwych i pozornych dóbr oraz dla rozpoznania porządku pierwszeństwa pośród dóbr prawdziwych”¹⁰.

Stwierdzenie to nie daje nam jednak odpowiedzi na pytanie, czy Kartezjusz przyznawał rozumowi autonomiczną zdolność podejmowania decyzji praktycznych w drugim z wyróżnionych znaczeń, a jeśli tak, to czy nie popełnił w ten sposób błędu. Zapewne miał on świadomość tego problemu, czego potwierdzeniem może być na przykład ostatnie zdanie z *Medytacji*: „Lecz ponieważ konieczność działania nie zawsze zostawia nam czas na tak dokładne badanie, należy przyznać, że życie ludzkie często w szczegółach podlega błędom i należy uznać słabość naszej natury”¹¹. Wypowiedź tę można by uznać za dowód porażki projektu racjonalizacji naszych działań. Wskazane tu „dokładne badanie” dostępne byłoby jedynie jednostkom mającym komfort niepodejmowania decyzji pod presją chwili. W ten sposób przeważająca część naszych czynów nie podlegałaby domenie rozumu, będąc efektem mniemań, niejasnych przeczuć czy rozmaitych bezrozumnych impulsów.

Na szczęście Kartezjusz dysponował pewną teorią wyjaśniającą bardziej szczegółowo mechanizm podejmowania decyzji w sytuacjach epistemicznej nieprzejrzystości. Była to teoria oddziaływań afektywnych zwanych przez niego namiętnościami duszy. Czy jednak uzyskane dzięki niej rozumienie tego, w jaki sposób podejmujemy decyzje praktyczne, pozwala na twierdzenie o uznaniu tej sfery życia za podległą rozumowi?

KARTEZJUSZ O NAMIĘTNOŚCIACH DUSZY

Na pierwszy rzut oka zaproponowana przez Kartezjusza teoria namiętności wydaje się złożeniem kilku sprzecznych twierdzeń. W swoim traktacie definiuje on namiętności jako „[...] spostrzeżenia lub czucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”¹². Kluczowe dla tej definicji odniesienie spostrzeżenia do duszy wskazuje na sytuacje, w której dusza postrzega to, co dzieje się w niej samej¹³. Świadome doznanie namiętności jest tu więc jej warunkiem koniecznym. Kilka lat wcześniej, w liście do Regiusa z 1641 roku Descartes zauważa jednak, że „[...] głównym siedliskiem uczuć, o ile należą one do ciała, jest serce, albowiem to ono głównie jest przez nie przekształcane; o ile jednak oddziałują one także na umysł, o tyle też ich siedliskiem jest mózg, skoro jedynie poprzez mózg umysł może bezpośrednio odczuwać”¹⁴. Co więcej, kończąc swoją rozprawę poświęconą anato-

¹⁰ T. Sorell, *op. cit.*, s. XII.

¹¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, t. I, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 118.

¹² *Idem*, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986, s. 82.

¹³ Por. *ibidem*, s. 81.

¹⁴ *Idem*, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1996, s. 13. Kopania w swoim przekładzie nie używa pojęcia „namiętności”, lecz „uczucia”, opatrując je podanym

mii i fizjologii ludzkiego ciała, Kartezjusz wskazuje wprost na zbędność postulatu odwołania się do duszy w wyjaśnianiu takich zjawisk jak postrzeganie, wyobraźnia, pamięć oraz namiętności¹⁵.

Kolejna niejasność pojawia się przy uwzględnieniu zaproponowanej przez Kartezjusza klasyfikacji wszelkich zjawisk na bierno i czynne. Według podanej przez nas na początku definicji, namiętności są rodzajem myśli powstających pod wpływem oddziaływań cielesnych przekazywanych za pośrednictwem tchnień życiowych. W tym ujęciu mają więc one charakter bierno. Odpowiada to przeciwstawieniu doznań i działań duszy jako podstawowych jej elementów¹⁶. Nie przeszkadza to jednak Kartezjuszowi formułować wypowiedzi rodzaju: „[...] zazwyczaj najlepsze umysły żywią uczucia silniejsze i mocniej działające na ciało”¹⁷.

W tej sytuacji komentatorzy zaproponowanej przez Kartezjusza teorii dla zachowania spójności traktują dość wybiórczo pojawiające się w niej wątki. Przykładem tego są interpretacje Kenny’ego i Lyonsa. Eksponują oni mentalny i pasywny charakter namiętności duszy, określając je jako „czysto umysłowe zdarzenia”¹⁸, „refleksy lub epifenomeny przyczynowego związku między percepcją, reakcją cielesną i odpowiednim działaniem”¹⁹. Łatwo stąd wyprowadzić wniosek o skrajnie prywatnym i nonkognitywnym charakterze sfery afektywnej.

Na uwagę zasługuje jednak próba pogodzenia wskazanych rozbieżności, którą przeprowadził Desmond Clarke w książce zatytułowanej *Descartes’s Theory of Mind*²⁰. Osią swojej interpretacji uczynił on wskazane przez Kartezjusza dwie perspektywy porządkujące nasze rozumienie namiętności. Pierwsza z nich przeciwstawia obiekty aktywne, oddziałujące, i bierno, przyjmujące oddziaływanie. Przeciwstawienie to ma jednak charakter względny. Zgodnie bowiem z Kartezjańską koncepcją ruchu lokalnego każda rzecz w pozbawionej próżni przestrzeni zarówno oddziałuje, jak i przyjmuje oddziaływanie.

Kartezjusz dokonał ekstrapolacji tego schematu oddziaływań również na umysł, posługując się analogią, którą, jego zdaniem, umożliwia obecność w tych dwóch sferach związków przyczynowych. W ten sposób każda z namiętności, będąc biernym stanem odczuwania efektów działania tchnień życiowych na duszę, jest zarazem czynnikiem wpływającym czy to na wolę, czy bezpośrednio na tchnienia życiowe, przyczyniając się do określonej aktywności organizmu²¹.

Warto dodać, że Kartezjusz, podobnie jak inni siedemnastowieczni autorzy zajmujący się namiętnościami, posługiwał się słowem *passio* w szerokim znaczeniu, wskazującym ogólnie na stany bierno polegające na przyjmowaniu oddziaływania. Pozwalało mu to na stwierdzenia rodzaju: „[...] wszelkie działanie i odczuwanie

w nawiasie łacińskim terminem *affectus* pojawiającym się w oryginalnej wersji listu. Francuska wersja listu zawiera jednak termin *passions* jako odpowiednik łacińskiego *affectus*.

¹⁵ *Idem, Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989, s. 71.

¹⁶ *Idem, Namiętności...*, s. 76–77.

¹⁷ *Idem, Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995, s. 33.

¹⁸ A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge, London 1969, s. 12.

¹⁹ W. Lyons, *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 4–5.

²⁰ Por. D. Clarke, *op. cit.*, s. 106–134.

²¹ Por. np. R. Descartes, *Namiętności...*, s. 77.

w rzeczach cielesnych polega jedynie na ruchu lokalnym, który nazywamy działaniem, jeśli rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszającej, natomiast odczuwaniem, gdy rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszanej²². Takie rozumienie pojęcia *passio* pozwala na mówienie zarówno o namiętnościach ciała sprowadzających się do ruchu tchnień życiowych, jak i namiętnościach duszy.

Druga z perspektyw, w które zostały wpisane rozważania Kartezjusza, nawiązuje do przyjętego w jego metafizyce podziału na zjawiska materialne i duchowe. Wyjaśnienie, jaką rolę w rozumieniu namiętności duszy ma sfera cielesna, możemy odnaleźć w jednym z listów do księżniczki Elżbiety z maja 1646 roku. Kartezjusz wskazuje w nim na ścisły związek poszczególnych namiętności i określonych stanów ciała. Związek ten nie polega jedynie na korelacji rozmaitych odczuć duchowych z jednym z sześciu stanów ciała charakterystycznych dla wskazanych przez Kartezjusza namiętności podstawowych. Rozmaitości namiętności duszy w tym sprzężeniu odpowiada bogactwo konfiguracji stanów ciała. Dlatego też wszystkie bez wyjątku uczucia mają w tym rozwiązaniu swój odrębny profil fizjologiczny. Stało się to możliwe dzięki uwzględnieniu perspektywy rozwojowej.

[...] między naszą duszą i naszym ciałem [pisze autor listu – przyp. P.B.] istnieje taki związek, że myśli, które zaczęły towarzyszyć pewnym ruchom ciała od momentu, gdyśmy rozpoczęli nasze życie, towarzyszą im także i teraz, a dokonuje się to w taki sposób, że gdy te same ruchy są na nowo wzbudzone w ciele przez pewną zewnętrzną przyczynę, wzbudzają one także w duszy te same myśli; i wzajemnie, gdy mamy te same myśli, wytwarzają one te same ruchy²³.

Warte podkreślenia jest tu wskazanie możliwości symetrii oddziaływań przyczynowych pomiędzy ciałem i duszą. W ten sposób, uznając namiętności, jakich doświadczamy, za złożone stany duchowo-cielesne, możemy mówić o ich cielesnej lub mentalnej przyczynie.

Jeszcze wyraźniej perspektywa rozwojowa ujęcia Kartezjusza rysuje się w dalszym fragmencie listu:

Dobrze wiem, że smutek odbiera wielu ludziom chęć jedzenia; ponieważ jednak na sobie samym doświadczam, iż smutek wzmaga mój apetyt, więc tę odmienność uwzględniłem w mych rozważaniach. Otóż uważam, iż powyższa różnica bierze się stąd, że u niektórych ludzi pierwszym powodem smutku w ich życiu był brak wystarczającej ilości pokarmu, podczas gdy u innych przyczyną było to, że otrzymali pokarm dla nich szkodliwy. W tym drugim wypadku ruch tchnień życiowych, który powoduje brak apetytu, pozostaje zawsze od samego początku związany z uczuciem smutku. Widzimy także, iż ruchy towarzyszące innym uczuciom nie są całkiem takie same w wypadku wszystkich ludzi, co może być przypisane podobnej przyczynie²⁴.

²² *Idem, Listy...*, s. 20. Por. S. James, *The passions and the good life* [w:] *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, red. D. Rutherford, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 200–201.

²³ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 77.

²⁴ *Ibidem*, s. 78.

CZY KARTEZJUSZ ODKRYŁ ZJAWISKO MARKERÓW SOMATYCZNYCH?

Już na tym etapie rekonstrukcji teorii namiętności duszy możemy wskazać wiele zbieżności pomiędzy rozwiązaniem Kartezjusza i teorią sfery afektywnej Damasia. Kluczowe dla tego ostatniego rozróżnienie emocji jako stanów ciała i uczuć jako doznawania tych stanów, jest wskazaniem na sprzężenie określonych namiętności duszy z wzorami krążenia i oddziaływania na ciało tchnień życiowych. Tego rodzaju dwuaspektowość naszej sfery afektywnej przekłada się na metodę badań. Nieprzypadkowo więc *Namiętności duszy* rozpoczyna kilkustronicowy opis fizjologii i anatomii ludzkiego ciała²⁵. Zrozumiała staje się również deklaracja umieszczona we wstępie do rozprawy, w której Kartezjusz stwierdza, iż „[...] miał zamiar wyjaśnić namiętności nie jako mówca ani nawet jako filozof zajmujący się etyką, ale tylko jako przyrodnik”²⁶. W tej perspektywie pogłębienie znajomości aspektów cielesnych przekłada się na lepsze rozumienie tego, co dzieje się w duszy. Jak zauważa Paul Miers w swojej recenzji *Błędu Kartezjusza*: „[...] nie byłoby zbyt wielką przesadą powiedzieć, że metoda Damasia polegająca na modelowaniu w Iowa City sieci neuronowych pacjentów z uszkodzonymi mózgmami jest po prostu wyższym technologicznie i lepiej uzasadnionym rozwinięciem codziennych wypraw Kartezjusza do sklepu rzeźnika w Amsterdamie w celu wyboru części zwierząt do sekcji”²⁷.

Istotna jednak dla naszych rozważań jest wypowiedź Kartezjusza wskazująca na możliwość powstawania dodatkowych (względem podstawowych) stanów afektywnych kształtujących w sposób względnie trwałe nasze sposoby decydowania. Twierdzenie to stanowi również jeden z elementów hipotezy markera somatycznego, wedle której – jak to ujmuje Damasio – „[...] specjalne rodzaje uczuć generowanych na podstawie wtórnych emocji [...] zostały połączone w procesie uczenia się z przewidywalnymi przyszłymi skutkami pewnych scenariuszy rozwoju wypadków”²⁸.

Jednak samo przyjęcie perspektywy rozwojowej w opisie kształtowania się cielesno-duchowych korelacji sfery afektywnej dostarcza nam jedynie częściowej odpowiedzi na pytanie o rolę namiętności w procesach decyzyjnych. Ważny jest bowiem moment, w którym zachodzi oddziaływanie nabytych dyspozycji. W ujęciu Damasia „wybór określonej aktywności jest poprzedzony przez przegląd ich wyobrażonych konsekwencji”. Zadanie to z racji nadmiaru niewiadomych zmiennych stanowi piętę achillesową naszej sfery rozumowej. Decyzja staje się możliwa poprzez szybką emocjonalną eliminację opcji, których nie warto brać pod uwagę, najczęściej z powodów społecznych.

²⁵ Por. *idem*, *Namiętności...*, s. 68–76.

²⁶ *Ibidem*, s. 64.

²⁷ P. Miers, *Descartes and the Algebra of Soul*, „MLN” 1995, nr 110, s. 944.

²⁸ A. Damasio, *op. cit.*, s. 200–201.

JAK NAMIĘTNOŚCI DUSZY WPŁYWAJĄ NA DECYZJE PRAKTYCZNE?

Trudno znaleźć u Kartezjusza przykład działania sfery afektywnej w tego rodzaju sytuacjach. Pojawiający się w *Namiętnościach duszy*²⁹ szczegółowy opis łańcucha oddziaływań: od percepcji bodźca poprzez jego transmisję za pomocą tchnień życiowych, poruszenia szyszynki, do czynności duszy – nie wydaje się przydatny dla naszej analizy z racji jednoznaczności sytuacji, którą jest w tym przypadku obecność zagrażającego nam dzikiego zwierzęcia.

Ciekawszymi z naszego punktu widzenia wydaje się podany przez Kartezjusza przykład wędrowców zagubionych w lesie, których postawa ilustruje drugą maksymę zaproponowaną przez Kartezjusza moralności tymczasowej³⁰. Stosownie więc do zalecenia, że „[...] winniśmy trzymać się mniemań najbardziej prawdopodobnych, skoro nie jest w naszej mocy rozpoznanie najprawdziwszych”, najlepszym rozwiązaniem – zdaniem autora – jest wybranie zupełnie przypadkowego kierunku i konsekwentne podążanie w tę stronę z nadzieją polepszenia swojej sytuacji. Co więcej, Kartezjusz dodaje, że nawet gdy nie sposób oszacować związanego z danym wyborem prawdopodobieństwa polepszenia naszego losu, zdanie się na przypadkowy wybór jest rozwiązaniem lepszym niż niezdecydowanie i bierność³¹.

Nie ma tu mowy o oddziaływaniu namiętności. Ważny jest jednak kontekst, w jakim ów przykład został podany – projekt moralności tymczasowej, czyli lista reguł pozwalających nam na działanie i podejmowanie decyzji praktycznych bez wystarczającej wiedzy o konsekwencjach naszych czynów.

Jeśli więc zestawimy powyższe zalecenie oraz inny element *morale par provision*: postulat posłuszeństwa „prawom i obyczajom swego kraju”³² ze wskazanym wcześniej twierdzeniem o możliwości kształtowania naszej sfery afektywnej pod wpływem interakcji społecznych, otrzymamy podstawową ideę zawartą w hipotezie markera somatycznego.

RACJONALIZM CIAŁA

Przyjmując powyższą interpretację za wiarygodną, możemy uznać, że Kartezjusz nie tylko nie popełnił wytkniętego mu przez Damasia błędu zbytniego zaufania rozumowi w sytuacjach podejmowania decyzji praktycznych, lecz wręcz antycypował rozwiązanie autora *Błędu Kartezjusza*. Czy w takim razie mielibyśmy tu do czynienia

²⁹ Por. R. Descartes, *Namiętności...*, s. 87–88.

³⁰ *Idem*, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 29–30.

³¹ *Ibidem*, s. 30.

³² *Ibidem*, s. 27.

z racjonalizmem umiarkowanym, ograniczającym rozstrzygnięcia czysto rozumowe jedynie do nielicznych sytuacji badawczych?

Tu zapewne zaprotestowałyby Sorell, zdaniem którego tego rodzaju wsparcie rozum procesami emocjonalnymi można uznać za element racjonalności:

Dopóki wyobrażane konsekwencje działań i reakcje trzewne kodujące odpowiednią wagę [owych konsekwencji – przyp. P.B.], da się odtworzyć za pomocą komputerów lub papierowo-ołówkowych obliczeń, można je postrzegać jako zawierające treść tego rodzaju rozumowania, w takim samym stopniu jak ból i przyjemność mogą być wskaźnikami tego, co nauka jest w stanie niezależnie przedstawić jako złe lub dobre dla nas³³.

Niestety, Sorell nie zauważa, że owe racjonalno-formalne kalkulecje, rzetelnie wykonane, powinny wskazać nieskończoną ilość równoważnych sposobów zaspokajania głodu, ubierania się poruszania, mówienia itd., podczas gdy określone społeczności często bardzo restrykcyjnie ograniczają ich ilość i raczej nie sposób wskazać racji takich ograniczeń.

Poważniejszy wydaje się tu inny możliwy zarzut wobec konieczności oparcia rozumowania praktycznego na oddziaływaniach afektywnych. Programowalny, czyli społeczny charakter tych ostatnich wydaje się skazywać nas na jakąś formę oportunistu. Jeśli tym, co wpływa na nasze decyzje, są afekty, kształtowane z kolei przez oddziaływania społeczne, powinniśmy działać tak, jak życzy sobie tego społeczeństwo. Jednak zarówno rozwiązanie Damasia, jak i Kartezjusza wskazują na istnienie niepoddającego się jakimkolwiek naciskom rdzenia afektywnego w postaci wrodzonych emocji pierwotnych.

Co więcej, tych kilka danych nam przez naturę afektów ma charakter przede wszystkim cielesny. Ponieważ uczucia pierwotne – zauważa Descartes – „[...] odnoszą się wszystkie do ciała, a dusza doznaje ich o tyle tylko, o ile jest z nim połączona; toteż ich naturalnym przeznaczeniem jest pobudzać duszę do dopuszczenia i wspierania tych czynności, które przyczynić się mogą do zachowania lub udoskonalenia w pewien sposób ciała”³⁴. Paradoksalnie więc tym, co zabezpiecza przed zupełną dowolnością kształtowania się naszych decyzji praktycznych, jest u Kartezjusza ciało. I nie dotyczy to jedynie owych sześciu uczuć prostych: podziwu, miłości, nienawiści, pożądania, radości i smutku. Ponieważ, jak twierdzi autor *Namiętności duszy*, wszystkie pozostałe afekty powstają na bazie owych sześciu³⁵, możemy uznać, że każde nowe uczucie powinno zawierać jakiś, choćby najmniejszy, pierwiastek niepodatny na dowolne przekształcenia.

Uznanie przez Kartezjusza „słabości naszej natury” w sytuacjach podejmowania decyzji praktycznych wskazuje na ograniczenia racjonalizmu. Nie musi jednak prowadzić w sposób konieczny do irracjonalizmu. Uznając bowiem, że wspomagający decyzje mechanizm oddziaływań afektywnych jest w swej części niepodatny na przekształcenia społeczne wyrazem pewnego porządku natury ustanowionego przez Boga, możemy mu przypisać charakter racjonalny. Dlatego też gdy Kartezjusz

³³ T. Sorell, *op. cit.*, s. 124.

³⁴ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 147.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 107.

stwierdza, iż „[...] pożytek wszelkich uczuć polega na tym tylko, że skłaniają one duszę do chcenia rzeczy z natury dla nas pożytecznych i do wytrwania w owej woli”³⁶, jest to zapewne wyraz wiary w to, że nasze uczucia odzwierciedlają w jakimś stopniu ów porządek.

WHAT DOES „DESCARTES’ ERROR” CONSIST IN?

The aim of this paper is to show that Descartes’ theory of the passions of the soul anticipates A. Damasio’s somatic marker hypothesis. Both are accounts of the mechanism of decision-making in practical situations involving limited knowledge of the consequences of our choices. This poses a challenge, especially for Descartes’ rationalism. According to him, the passions are perceptions of the soul caused by the animal spirits. However, they can also influence our conscious decisions. The six basic, innately predetermined patterns of the flow of the animal spirits, correlated with the soul’s perceptions, can be modified by social influences. Thus, the basic passions reflect the order of nature given by God, and the others – the interactions between the subject and its social environment. So it seems that Descartes’ theory of the passions of the soul allows us to retain a moderate version of rationalism with regard to our practical decisions.

³⁶ *Ibidem*, s. 101.