

Waldemar Bożeński

Współczesne interpretacje problemu czasu i trwania u Descartesa

Przełom dziewiętnastego i dwudziestego wieku niemal dokładnie wyznacza początek zmian w pojmowaniu czasu i jego metafizycznych znaczeń i uwarunkowań. *Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergsona wydane w 1889 r. podają w wątpliwość prawdę o fundamentalnej zależności między ruchem a czasem. Niezależnie od Bergsona, w 1892 r. Husserl rozpoczyna badania czasu uwikłanego w świadomość – badania te zostały zakończone w 1905 r. i wydane w 1928 r.¹. Także w 1905 r. Einstein ogłasza rozprawę *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* prezentującą wielość czasów i ich względność w odniesieniu do układów poruszających się z prędkością bliską prędkości światła. *L'évolution créatrice* wydana w 1907 r. potwierdza i rozszerza poprzednie przemyślenia Bergsona. Według niego mylili się i Arystoteles i Kant, gdyż przedstawiali czas zawsze jakoś uwikłany: dla Arystotelesa czas to ilość zmian, natomiast Kant wiąże go ze świadomością. Jako czysta forma zmysłowej naoczności, czas jest dany *a priori* bez żadnego związku z danymi naocznymi. Natomiast Bergson postuluje stworzenie pojęcia czasu zjednoczonego z rzeczywistością. Czas jest jej jakością nieporównywalną ani z ruchem, ani tym bardziej, z aprioryczną formą poznającego umysłu.

Prace Husserla i Bergsona wyznaczają także miejsce problematyki czasu w całości filozofii. Zagadnienie to staje się centralnym problemem każdej filozofii roszczącej sobie prawo do całościowego opisu świata. Właśnie w tamtym okresie za-

¹ *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 1928, t.IX. Badania nad czasem zostały zebrane i wydane w *Husserliana*. t.IX., Haag 1966.

czyna zwyciężać teza o czasowości bytu, o jego immanentnym związku z czasem. Wtedy też przychodzi pora na odkrycie przez obydwu filozofów ich wielkiego poprzednika R. Descartesa. Husserl nawiązuje do niego poprzez uznanie jego wielkiej roli w dziedzinie badań nad świadomością: „Tu właśnie pobłądził Kartezjusz i tak doszło do tego, że stojąc przed największym z odkryć [...], nie uchwycił jednak właściwego sensu, a więc sensu transcendentalnej subiektywności”². Można powiedzieć, że filozofia Husserla to szczegółowa krytyka koncepcji *res cogitans*, to usilne pozbawianie stanów świadomych substancjalności po to, aby odsłonić bogactwo *cogitationes* i wzajemnych intencjonalnych więzi. Natomiast Bergson w *L'évolution créatrice* na nowo odkrywa Descartesa i jego koncepcję czasu. Ukryta za fundamentalnym dla Descartesa problemem *cogito, creatio continua* w koncepcji Bergsona staje się przykładem nieprawidłowego rozwiązania problemu trwania i czasu. Porównuje ją do 'kinematografu': czas jako suma beczasowych chwil nigdy nie przedstawi rzeczywistego trwania będącego ciągłą jakością i główną cechą przyrody³. *Néant de durée* – takim pojęciem określa kartezjańską chwilę i stwierdza, że koncepcja kinematograficzna trwania nigdy nie przedstawi ruchu i dlatego jest sprzeczna sama w sobie.

Jednak trwanie ciągle na nowo stwarzane przez Boga w procesie *creatio continua* zapewnia ciągłość czasowi, ale jest to ciągłość od strony *rerum divinitatum*. Człowiek nie może inaczej pojąć czasu wyłącznie poprzez sumowanie beczasowych chwil: „Świat, który bada matematyk, jest światem umierającym i odradzającym się w każdej chwili, tym samym który miał na myśli Descartes, gdy mówił o trwającym wciąż stwarzaniu”⁴. Bergson w przeciwieństwie do Descartesa, pojmuje rzeczywistość jako samodzielnie zdolną do wytwarzania rzeczywistego trwania. Co więcej, twierdzi, że władza poznawcza człowieka jest w stanie pojąć niepodzielność i ciągłość trwania. Natomiast według twórcy *Meditationes de prima philosophia*, Świat nie posiada w sobie wystarczającej mocy ontycznej, aby mógł sam z siebie ciągle na nowo się kreować. Potwierdzalny fakt umierania dowodzi, że w istocie świata nie zawiera się istnienie. Musi więc ono pochodzić od przyczyny doskonalszej niż sam świat, a w której zawierałoby się immanentnie istnienie. Dla Descartesa stwarzanie pojmowane jako *creatio ex nihilo* jest równoznaczne z trwaniem tego, co jest w poszczególnych chwilach trwania. Dlatego też stan istnienia rzeczy jest określony przez pojęcie chwili – w każdej chwili Bóg stwarza kolejny „kwant” istnienia; zachowuje rzecz w swym bycie. Oczywiście powstaje natychmiast pytanie o wymiar czasowy chwili, czy jest ona nicością, jak sugeruje Bergson, czy też posiada swoją wewnętrzną temporalność, co stwierdzają inni autorzy, m.in. J. Laporte czy J. M. Beyssade? Możliwe jest też trzecie rozwiązanie, które podał Beyssade idąc zresztą za rozróżnieniem samego Descartesa: „Należy podkreślić, że Descartes w języku łacińskim rozróżnia dokładnie między momen-

² E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa, 1982, s.35.

³ H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Warszawa 1913.

⁴ Tamże, s. 25.

tem a chwilą. Niestety tłumacze nie czynią tego, kiedy przekładają tekst łaciński na francuski⁵.

Swymi twierdzeniami zburzył Bergson ustalony od bez mała trzystu lat paradygmat myślenia o problemie czasu, a szerzej czasowości⁶, w systemie filozoficznym Descartesa. Do tej pory zadowalano się stwierdzeniem, że czas jest zwykłą modyfikacją myślenia. Było to zagadnienie marginalne i pomijalne w analizie jego filozofii. Bergson przez podkreślenie sprzeczności między chwilą a ruchem – składanie chwil nie daje w efekcie ruchu – faktycznie zanegował całą fizykę kartezjańską opierającą się na twierdzeniu, że czas stanowi zwykłą sumę chwil, które odzwierciedlają ruch. *Zasady filozofii* w części dotyczącej kosmologii cały czas zakładają, że jest możliwe porównanie ruchów lokalnych w bardzo małych odstępach czasowych. Dzięki Bergsonowi stało się jasne, że tą metodą mogą być porównywane jedynie punkty na trajektorii, a nie ruchy, gdyż te nie składają się z punktów. W ten sposób Bergson ujął fizyce Descartesa jej najważniejszy atut: wewnętrzny dynamizm całego procesu tworzenia świata. O ile jednak koncepcja wirów, będąca podstawą fizyki Descartesa, straciła w wyniku badań astronomicznych i kosmologicznych na ważności, o tyle cała dyskusja nad problemem czasu przeniosła się w obszary świadomości. Podstawowym zagadnieniem stał się problem, czy myśl w rozumowaniu Descartesa⁷ jest chwilowa, czy też jej trwanie rozpościera się w pewnym czasie. Odpowiedź zarówno na pierwszą, jak i na drugą możliwość jest podstawą ważnych rozstrzygnięć systemowych. Otóż, jeśli myśl jest chwilowa, to w jaki sposób wyjaśnić przechodzenie od jednej myśli do drugiej i czy w takim wypadku jest możliwe jakiegokolwiek dowodzenie. Wtedy także próba dowodu na istnienie Boga z *Medytacji trzeciej* jest chybiona. Natomiast jeśli myśl zajmuje jakiegokolwiek trwanie, to możliwe stają się dowodzenia i przejścia od jednej myśli do drugiej.

Powyższe problemy stały się znaczące dla badań dopiero po 1945 r. Przedtem dominowały zagadnienia „bergsonowskie”: realność lub nicość chwili, problem *creatio continua* jako naturalny lub sztuczny składnik myśli Descartesa, czy wreszcie zagadnienie zależności czasu od ruchu. Poniżej przedstawiamy poglądy najwybitniejszych badaczy Descartesa, zaczynając od najwcześniejszych, a kończąc na zupełnie współczesnych badaniach.

J. M. Vigier w swej rozprawie *Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Descartes*⁸, rozpoczął systemowe badania nad kompleksem zagadnień związanych z czasem⁹. Ta rozprawa jest najobszerniejszym opracowaniem problemu czasu u Descartesa, do 1939 r. Zawiera wszystkie charakterystyczne momenty, które już

⁵ J. M. Beyssade: *La philosophie première de Descartes*. Paris 1979, s. 135.

⁶ Pod pojęciem czasowości rozumiemy zarówno pojęcie czasu, jak i pojęcie trwania.

⁷ *Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus*, *Oeuvres de Descartes*, t.V, s. 160 (wydanie źródłowe pod redakcją Adam-Tannery'ego), Paris, 1964–1973.

⁸ W: „*Revue philosophique de la France et de l'étranger*”, 3–4, 5–6/1920. Za właściwą datę powstania pracy Vigiera należałoby przyjąć rok 1911, gdyż jest ona fragmentem rozprawy naukowej „*Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Malebranche et Descartes*” powstałej właśnie w 1911 r. Fragment o Descartesie to właściwie *opus posthumus*, gdyż jej autor zginął w 1916 r. pod Verdun.

występowały u Bergsona. Przede wszystkim opracowuje problem od strony matematyczno-fizycznej, tak modnej naówczas. Roszczenia Vigiera do ujęcia problemu czasu w sposób totalny powodują czasem niezmierzone efekty. Uważa on, że pierwsze, niejasne jeszcze stwierdzenia o czasie znajdują się już w *Rozprawie o metodzie*¹⁰. Zależność od Bergsona ujawnia się jeszcze w innych fragmentach rozprawy, gdzie wspomina się o absolutnej niezależności chwil w trwaniu¹¹. Podobnie jest z rozważaniami nad czasem w geometrii czy mechanice. Noszą one wyraźną zależność od myśli Bergsona i są mocno naciągane do tezy, której Bergson wprost nigdy nie wyrzekł, a która przewija się przez jego rozważania o czasie kartezjańskim: czas (trwanie) jest niezbędnym elementem wszystkich rozważań Descartesa o świecie. Dlatego Vigier szuka nawet tego problemu w pismach Descartesa poświęconych statyce (sic!). Najbardziej interesujące uwagi Vigiera znajdują się w rozdziale trzecim *La durée psychologique*. Sam tytuł jest wielce znaczący – filozofia początku dwudziestego wieku nie rozróżniała badań psychologicznych i badań nad fenomenami świadomościowymi, które abstrahują od wszelkich ujęć psychologicznych. W tamtym czasie badania Husserla nie były jeszcze znane ani Bergsonowi ani jego ideowym kontynuatorom. Vigier bada czas i opisuje różne jego formy bez wyróżniania zjawisk czysto psychicznych; omawia trwanie zjawisk świadomościowych, oraz zjawiska łączące realne trwanie człowieka ze świadomościowo ujmowanym czasem (przykład związku pamięci z tworzeniem się czasu kartezjańskiego). Taki wówczas panował paradygmat rozważań nad czasem – Vigier w końcu powtarza znane twierdzenie o czasie, że ma on służyć do mierzenia¹² trwania. Autor w swej rozprawie dużo miejsca poświęca trudnemu problemowi *creatio continua*, który u Descartesa służy do wyjaśnienia ciągłości trwania i zachowania istnienia w każdej poszczególniej chwili czasu. Powołuje się na słynne twierdzenie z *Medytacji trzeciej*: „Ponieważ bowiem cały czas życia można podzielić na niezliczone części, z których jedne od drugich w żaden sposób nie są zależne, więc z tego, że przed chwilą istniałem, nie wynika, że muszę teraz istnieć, chyba, że jakaś przyczyna mnie na tę chwilę jak gdyby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa”¹³. Vigier uważa, że źródła tej teorii są bez wątpienia scholastyczne, ale nie podaje żadnych konkretnych przykładów na potwierdzenie swojej tezy¹⁴. Według niego dopiero od 1629 r., a dokładnie w liście do Mersenne’a z 18 grudnia 1629¹⁵, Descartes szkicuje swoją teorię *creatio continua*. Vigier rozbija ją

⁹ Także w 1920 r. ukazała się książka J. Wahla, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Jako pierwszy zwrócił on uwagę na znaczenie problemu chwili w filozofii Descartesa. Mocno akcentuje wtórnosc i przypadkowość trwania, którego następujące po sobie części nie mają między sobą żadnej łączności. Według niego problem chwili wziął się z fizyki Descartesa, która opiera się na momentalnych akcjach, mających za zadanie wytłumaczenie ciągłości zachodzenia procesów w Przyrodzie (powyższa książka jest niedostępna w Polsce omawiam według innych autorów).

¹⁰ J.M. Vigier: *Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Descartes*. Paris, 1920, s. 196.

¹¹ Tamże, s. 198.

¹² *Le temps, en effet, est tout autre chose, pour la psychologue que la durée: il sert à „mesurer” cette durée, tout comme le choix d'un lieu privilégié et la fixation d'un étalon de longueur permettent de comparer les parties de l'entendue*. Tamże, s. 226.

¹³ *Medytacje o pierwszej filozofii*. Warszawa 1958, s. 66.

¹⁴ J.M. Vigier: *Les idées de temps...*, wyd. cyt., s. 321.

jednak na dwie równoprawne teorie: teorię *creatio continua* pojętą od strony działania Boga oraz teorię fizyczną, gdzie *creatio continua* zostaje zastąpiona w pełni materialnym i ciągłym działaniem siły intercji¹⁶. Powyższe rozgraniczenie nie jest słuszne i wprowadza zamęt do badań sugerując, jakoby Descartes stworzył dwie równoznaczne teorie *creatio continua*. Poważną część swojej rozprawy poświęca autor analizie sprzeczności i wieloletniej polemice między jansenistą Arnauldem a autorem *Medytacji*. Arnauld lekceważy tezę o nieciągłości trwania, jednak swoje zarzuty opiera przede wszystkim na najbardziej pierwotnych faktach egzystencji ludzkiej – na samym zachowaniu istnienia poprzez ciągły ruch myśli: „Nie można negować, że jestem autorem każdej poszczególnej myśli, którą mam w tym momencie. Ta myśl konstituuje całość mego prawdziwego istnienia, a jako stwórca moich myśli także w istnieniu zachowują się poprzez siebie samego¹⁷”. Według Vigiera całe rozumowanie Arnaulda służy tylko do wzmocnienia znaczenia chwili, a właśnie o to chodziło Descartesowi. Dla niego, przeciwnie niż dla Arnaulda, chwila zawiera elementy właściwe dla danej myśli, ale także elementy ogólne, charakterystyczne dla pojmowania prawd ogólnych¹⁸. Vigier widzi problem czasu w perspektywie *creatio continua* i w jego obszernej rozprawie właśnie ten problem jest najważniejszy. Od szczegółowych rozwiązań *creatio continua*, jej relacji do Boga i świata, zależy miejsce problemu czasu. Jednak to zagadnienie, jak przyznaje Vigier, stwarza zarazem fizykę i religię Descartesa, dlatego też w rozważaniach nad *creatio continua* łatwo można przejść na teren religijnych twierdzeń nie mających pokrycia w samej myśli Descartesa – i czasem Vigier to czyni.

W 1921 r. została wydana książka, której znaczenie doprawdy trudno przecenić. E. Gilson i *Index scolastico-cartesien* zapoczątkowuje nowy sposób prowadzenia badań nad omawianym zagadnieniem. Historyczno-genetyczne badania nad problematyką temporalności u Descartesa pozwalają stwierdzić dużą zależność w tej materii od tradycji scholastycznej. Metoda tu zastosowana – badanie cytatów i porównywanie ich z innymi, odpowiednimi fragmentami dzieł najbardziej znanych scholastyków – pozwala Gilsonowi unaocznic wielorakie źródła scholastyczne, z których mógł czerpać Descartes¹⁹. Gilson daje odpowiedź pozytywną – Descartes musiał inspirować się i obficie korzystać z tradycji scholastycznej, jednak sam układ książki i wielość cytatów scholastyków, mająca potwierdzić tezę o zależności Descartesa od *philosophiae perennis*, wydają się niepokojące. Otóż Gilson w swej książce daje odpowiedź zaledwie na jedno pytanie – o źródła filozofii Descartesa – natomiast nie unaocznia jej oryginalności i inności. Ta sama metoda została zastosowana do problemu czasu. Według Gilsona źródła i sposób opracowania tego zagadnienia przez autora *Medytacji* wskazują na całkowite zatopie-

¹⁵ *Oeuvres de Descartes*, Paris, 1964–1963, t. I, s. 91.

¹⁶ J. M. Vigier: *Les idées de temps...*, wyd. cyt., s. 322.

¹⁷ Tamże, s. 326.

¹⁸ Tamże, s. 327–8.

¹⁹ Na temat Gilsona koncepcji historii filozofii por. Czerkawski J.: *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*. Roczniki Filozoficzne KUL 1965, z. 1, s. 61–72.

nie tej koncepcji w tradycji scholastycznej. Jest to teza skrajna, ale według L. Kołakowskiego, właśnie takie stwierdzenia kształtują myślenie filozoficzne²⁰. Teza o całkowitej zależności myśli Descartesa od scholastyki będzie negowana, ale będą też próby jej potwierdzania. Jej kategoryczność niewątpliwie wpłynęła dynamizując na dalsze badania, a w konsekwencji na wyjaśnienie genezy oraz oryginalności kartezjańskiej teorii czasu.

Zygmunt Zawirski, uczeń K. Twardowskiego, napisał rozprawę *L'evolution de la notion du temps* (Kraków 1936). Praca ta zyskała duży rozgłos w Europie, czego dowodem była przyznana jej nagroda we Włoszech w tym samym roku. W rozprawie autor przedstawił rozwój pojęcia czasu od początku filozofii greckiej aż do koncepcji z początku dwudziestego wieku. Descartes nie zajmuje w niej miejsca wyróżnionego, ale też sam Zawirski nie uwzględnia wyników badań Bergsona i Vigiera nad problematyką temporalności u Descartesa: „O teorii czasu Descartesa stwierdza się, że nie jest jasna i także jest pełna sprzeczności”²¹. Właśnie tę tezę autor stara się unaocznic w licznych przykładach. Mianowicie podaje cytat (bez *loco citato*), którego nie znaleźliśmy ani w podstawowym wydaniu Adama i Tannery'ego ani też wśród znawców przedmiotu: „Czas nie jest stanem rzeczy, lecz jest modyfikacją myślenia” (*Tempus non est affectio rerum, sed modus cogitandi*) (s. 52). Druga część cytatu znajduje się w *Principia Philosophiae*, I, §57, natomiast pierwszej części nie udało nam się odszukać, nie jest ona także cytowana przez komentatorów. Zawirski widzi koncepcję czasu u Descartesa w świetle jego polemiki z l'École i tak też interpretuje jego tezy. Jednak niektóre stwierdzenia autora dotyczące ówczesnej scholastyki brzmią tak, jakby jej w ogóle nie znał²². Utożsamia dwa pojęcia trwania i czasu, lecz nie podaje filozoficznego wyjaśnienia takiego utożsamiania. Według Zawirskiego największą zasługą Descartesa jest odrzucenie różnicy między trwaniem ciągłym (*la durée permanente*) i trwaniem czasowym (*la durée temporelle*), tu przybliżył się Descartes do głównych nurtów myśli nowożytnej i „Descartes dał pierwszy krok w tym kierunku, który zaowocował w filozofii Bergsona”²³. To stwierdzenie nie wydaje się prawdziwe, przecież Descartes wyraźnie rozróżnia między trwaniem jako właściwością rzeczy a czasem jako właściwością myślenia, a więc trwaniem czasowym²⁴. Autor musiał znać *Index* Gilsona, ponieważ popiera jego tezę o zależności Descartesa od ówczesnej myśli scholastycznej. Jednak u Gilsona ta zależność przybiera formę inspiracji, natomiast u Zawirskiego jest ona zaprzeczeniem scholastyki.

²⁰ „Kultura”, Paryż 1977 nr 7-9, s. 358-359.

²¹ Z. Zawirski: *L'evolution de la notion du temps*. Kraków 1936, s. 45.

²² *Evidemment la „durée” a conservé tout de même chez Descartes sa signification intuitive, c'est un mode de penser, à qui correspond un sens objectif, la même qui correspond au sens de mot „temps”. C'est uniquement la différence entre les sens de ses deux mots crée par les scholastiques qui est subjective et artificielle*, tamże, s. 45.

²³ Tamże, s. 48.

²⁴ Zawirski całą drogę rozwoju pojęcia czasu chciał uniesprzecznic tak, aby wyglądała ona na liniowy rozwój treści pojęcia od najbardziej prymitywnych do najdoskonalszych. Stąd musiał tak okroić Descartesa, aby jego koncepcja czasu mieściła się w założonej drodze rozwoju. Stąd też cała złożoność tej koncepcji została poza zasięgiem koncepcji Zawirskiego. Nigdy nie było i nie będzie liniowych dróg rozwoju w filozofii.

J. Laporte w swym dziele *La Rationalisme de Descartes* (1950) widzi potrzebę uzgodnienia różnych wypowiedzi autora *Rozprawy o metodzie* dotyczących czasu, stara się przedstawić myśli Descartesa o czasie w sposób racjonalnie uporządkowany. Dla Laporte'a czas nie może być podzielony na niepodzielne chwile, gdyż wtedy nasze myślenie zostałoby przekształcone na niepodzielne chwile i punktowe aktualności, poprzez które żadna rzecz nie mogłaby być udowodniona: „Gdyby czas, jak to jest przedstawione przez historyków, rozkładał się u Descartesa na niepoliczalne chwile i gdyby nasza myśl rozkładała się w punktowe akty [...], to nie moglibyśmy przedstawić sobie istnienia Boga, ani żadnej innej prawdy”²⁵.

Laporte chwile pojmuje specyficznie, gdyż według niego mogą być one podzielone w nieskończoność, podobnie jak części przestrzeni. Dlatego też uważa, że w przypadku Descartesa nie ma mowy o nieciągłości czasu. To działanie umysłu sprawia, że niepodzielne trwanie rozdzielone jest na części. O częściach czasu można jednak mówić tylko jako o pewnej możliwości bycia oddzielnym: „Te części mogą być oddzielone jedne od drugich”²⁶.

Według niego słowo *independance* należy zastąpić słowem *séparabilité*, które lepiej oddaje istotę relacji między częściami czasu. A zatem chwila nie jest nicścią trwania, jest raczej jego segmentem, który może być pojęty w jednym intuicyjnym oglądzie. Według niego nie można mówić o myśli chwilowej tzn. myśli, która nie zajmuje żadnego miejsca w czasie. Jest wręcz przeciwnie: „Descartes wyraźnie stwierdza, że cała myśl dzieje się w czasie oraz ma miejsce w czasie. Zatem, teraźniejszość myśli może być określana tylko jako bardzo krótki segment trwania”²⁷.

W rozważaniach autora daje się zauważyć zdecydowaną wolę uzgadniania wielu różnych, często nie przystających do siebie stwierdzeń Descartesa dotyczących czasu i trwania. Oddalenie groźby sprzeczności u Descartesa wydaje się głównym jego celem.

Laporte chyba niesłusznie stawia znak równości między czasem a trwaniem. Trwanie nie ma części, gdyż jest właściwością rzeczy.

Uwagi Laporte'a stoją w opozycji do Bergsona, chociaż Laporte robi wszystko, aby swoje tezy uzgodnić z Bergsonem. „Teoria «ciągłego stwarzania» (*creatio continua*) występująca u Descartesa, ma swój początek w siódmym rozdziale *Le Monde*, gdzie Descartes pozbawia Naturę całej sprawczości i odnajduje ją w materii, którą Bóg zachowuje w każdej chwili”²⁸.

Powyższa teza, którą przedstawił F. Alquié w książce *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris 1950), nie potwierdza wcześniejszej teorii Vigiera. Alquié uważa, że koncepcja *creatio continua* w zarysie została opracowana dopiero cztery lata później, czyli w 1633 r. Descartes powiadamia o tym w liście z 22 lipca 1633 r.

²⁵ J. Laporte: *La Rationalisme de Descartes*. Paris 1950, s. 158.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ F. Alquié: *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris 1950, s. 125.

Ta teza wydaje się bardzo prawdopodobna, gdyż w latach 1628–1630 Descartes rozpoczyna dopiero myśleć o stworzeniu bardziej ogólnej teorii. Wtedy właśnie powstają *Regulae ad directionem ingenii*, *Studium bonae mentis* oraz *Art de l'escrime*. Według Alquié doktryna *creatio* swój szczyt osiągnęła w *Rozprawie o metodzie* (scil. w rozdziale czwartym) czyli w 1637 r. Dla niego powyższa koncepcja *creatio continua* nie jest wewnątrzsystemową teorią, służącą lepszemu wyjaśnieniu relacji między człowiekiem a Bogiem, tak jak tego chce Vigier, lecz stanowi metafizyczny bagaż, którego Descartes chętnie by się pozbył²⁹. Natomiast sam problem czasu został zdecydowanie przeniesiony w sferę zjawisk świadomościowych. Alquié nie bada czasu w świetle całej jego koncepcji świata, lecz ogranicza się do świadomości. „Oczywistość *cogito* mimo wszelkich zastrzeżeń pozostaje jednak ograniczona do chwili”³⁰. Twierdzenie o chwilowości myśli, czyli myśli ograniczonej do chwili, przeciwstawia się głównej tezie Laporte’a, że czas nie składa się z chwil i jest jakością ciągłą. Alquié podkreśla egzystencjalny charakter zarówno wątpienia jak i samego czasu. U Descartesa nadrzędna jest analiza świadomości i ona wyznacza wszelkie stosunki i relacje wewnątrzfilozoficzne: „Bez wątpienia zatem istnienie czasu jako ogólnej ramy, czasu obejmującego przeszłość i przyszłość, jest hipotetyczne, i dlatego powinno być zredukowane do pewnego specyficznego stanu mojego Ja, które myśli”³¹.

Jednak powyższa koncepcja nie wydaje się mieć mocnego oparcia w wielu stwierdzeniach Descartesa. *Zasady filozofii* są oparte na liniowej koncepcji czasu i trwania, gdzie teza o istnieniu świadomości pozostaje wyraźnie w cieniu innych tez metafizycznych. I znowu kolejny filozof redukuje koncepcję Descartesa do twierdzeń z *Medytacji*, po to aby unaocznic własne tezy opierające się zaledwie na autorytecie Descartesa, a nie na całości jego koncepcji czasu i trwania. Jednak tezę o chwilowości stanów świadomych, jak i powyższy cytat o nadrzędności samych stanów myślenia nad wszelkimi twierdzeniami o czasie, należy chyba rozumieć w świetle ówczesnej sytuacji filozoficznej we Francji. *L'être et le néant* (1940), *L'existentialisme est un humanisme* (1946) czy *Homo viator* (1945) decydująco wpłynęły na klimat filozofii i nadrzędność pewnych twierdzeń. Chwilowość *cogito* ma zupełnie inny niż u wszystkich przedwojennych autorów wymiar. Jest to horyzont przypadłości i śmiertelności, bez gwarancji jakiegokolwiek przyszłości. Takimi stwierdzeniami Alquié otwiera trwający do dziś, nowy sposób interpretowania myśli Descartesa, stawiający nadrzędność skończonego i przypadłościowego istnienia nad innymi tezami metafizyki kartezjańskiej. Jednak współcześni komentatorzy (Derrida, Beyssade) nie negując nadrzędności analizy świadomości bardziej są zainteresowani temporalnymi aspektami fenomenologicznej i strukturalistycznej konstytucji „*res cogitans*”.

M. Gueroult ze swymi rozważaniami pozostaje jak gdyby na uboczu wyżej zarysowanego paradygmatu interpretacyjnego. Może właśnie dlatego jego uwagi

²⁹ Tamże, s. 126.

³⁰ Tamże, s. 189.

³¹ Tamże, s. 190.

są tak cenne dla zrozumienia tego problemu. W wydanej w 1953 r. książce *Descartes selon l'ordre des raisons* (dwa tomy) poświęca wiele uwagi teorii czasu. Odnosi się przede wszystkim krytycznie do teorii Laporte'a, którą streszcza. Początkowo prowadzi swoje rozważania według koncepcji Bergsona – czas jest związany z ruchem i stanowi jak gdyby analogię do rozciągłości, która jest podzielona w nieskończoność. Pojmuje czas jako pewną jakość: „Czas będąc jakością jak moc i ruch, jest podobnie jak rozciągłość, podzielny w nieskończoność”³². Gueroult wysuwa interesującą hipotezę, że skoro na gruncie kartezjanizmu nie jest możliwa teoria atomistyczna, gdyż przestrzeń jest podzielna w nieskończoność, to także czas nie może być rozumiany jako składający się z niezależnych od siebie części, które swoją „rozciągłością czasową” byłyby zbliżone do zera. Sprzeciwia się Laporte'mu, stwierdzając, że trudno jest rozróżnić między następującymi terminami: „la contingence”, „la separation”, i „l'independance” oraz „la discontinuite”, gdyż jest ona definiowana w sposób precyzyjny właśnie poprzez powyższe terminy³³. Według niego podstawową trudnością kartezjanizmu jest odwołanie się do chwili, po to by osiągnąć trwanie, a także odwoływanie się do spoczynku w celu osiągnięcia ruchu³⁴. Ta trudność jest według niego rozwiązywana poprzez wprowadzenie koncepcji boskiej kreacji. Tym samym Gueroult nie potwierdza uwag Alquié o pozasystemowej przyczynie powstawania teorii creatio continua.

Według Gueroult na problem czasu i ruchu można patrzeć dwójako:

a) punkt widzenia konkretny i realny, z perspektywy stworzenia istnienia przez Boga (przedstawiony przez Descartesa w *Zasadach filozofii*, cz. II, §36). Zgodnie z tym spojrzeniem, nie ma trwania z góry zadanego, lecz jest powtarzanie stworzonych chwil zarówno niepodzielnych, jak i nieciągłych.

b) punkt widzenia abstrakcyjny i niedoskonały stworzonego istnienia, które prezentuje się w efekcie jako rzecz podzielna i ciągła. Chwile nie przejawiają się jako „nicości”, lecz są fragmentami trwania, jego segmentami. W tym ujęciu chwile to nieskończenie małe aktualności. (Jest to ujęcie zaprezentowane przez Descartesa także w *Zasadach*, III, §63, 111)³⁵.

Zgodnie z punktem b) ruch nie może się tworzyć w chwili, lecz jedynie w czasie, ponieważ każda chwila, według Gueroult, stanowi jak gdyby zamkniętą monadę, stwarzaną za każdym razem przez Boga. Toteż ruch jako pewna ciągłość musi się tworzyć z wielości chwil.

Jednakże „za każdym razem, kiedy pojmuje się szereg chwil jako szereg różnych od siebie stanów lub jako ciągłe powtarzanie wolnego aktu stwarzania, nieciągłość wcale nie zmienia się w prawdziwą ciągłość”³⁶. Powyższy podział jest wynikiem przyjęcia kilku punktów widzenia. Według pierwszego cała czasowa myśl jest stworzona z niepodzielnych chwil, które odwołują się do aktów stworze-

³² M. Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*. t. II, Paris 1953, s. 272.

³³ Tamże, s. 273.

³⁴ Tamże, s. 273.

³⁵ Tamże, s. 275.

nia, przez które nasza myśl jest utrzymywana w istnieniu. Stąd też cała myśl jest chwilowa. Według drugiego cała myśl prezentuje się jako zajmująca pewien czas, w taki sam sposób co ruch. Autor postuluje jedność, czy też unię, przedstawionych wyżej sposobów spojrzenia na fizykę kartezjańską, bez której nie można prawidłowo zrozumieć relacji między chwilą i ruchem. W konkluzji stwierdza, że czas może być pojmowany jako nieciągły, ponieważ tylko takie ujęcie otwiera właściwe perspektywy do badania fizyki i metafizyki Descartesa. Jest to teza zgodna z Bergsonem, Wahlem, i Vigierem, którzy także postulowali nieciągłość czasu.

Wydawałoby się, że nie można już nic dodać do rozważań nad naszym problemem. Jasne podziały oraz autorytet komentatorów dobrze uzasadniały sentencję *Nil novi sub sole*. J. M. Beyssade, uczeń Alquié oraz Foucault³⁷, pod koniec lat siedemdziesiątych jeszcze raz podjął trud przemyślenia problemu czasu i jego wielorakich implikacji w kartezjańskim systemie myśli. *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique* wydana w 1979 r. w Paryżu, w swych rozważaniach opiera się na filozofach, których poglądy przedstawiano wyżej.

Jego główną tezą dotyczącą czasu kartezjańskiego jest stwierdzenie, że jest on ciągły w tym samym sensie, co linia w geometrii. Tym samym już na początku swoich rozważań ustawia się przeciw całej tradycji interpretacyjnej, według której nieciągłość czasu składającego się z chwil jest właściwą interpretacją tego złożonego problemu. Rozwijając swoją tezę, stwierdza: „jak uniesprzecznąć ten obraz, skoro części w przestrzeni są jednoczesne, podczas gdy części czasu są następujące po sobie”³⁸. Beyssade swoje rozważania prowadzi *sub speciei cogito*, tzn. interesuje go, w jaki sposób jest możliwa temporalna konstytucja całego procesu poznawania, przypominania czy też zapamiętywania przy uwzględnieniu dokonań myśli Descartesa. W ten sposób zinterpretowany Descartes wiele traci, gdyż historycznie rzecz biorąc, był on przede wszystkim genialnym badaczem przyrody, natomiast twórcą dualizmu substancji i autorem *cogito* stał się dopiero pod koniec życia.

Beyssade sądzi, że mimo całej swej sprzeczności, nie należy całkowicie rezygnować z koncepcji czasu nieciągłego. On bardzo dobrze sprawdza się w fizyce kartezjańskiej, w której potrzebny jest przede wszystkim opis stanów ciała materialnego. Zaś błędem poprzednich komentatorów było to, że przenosili oni stwierdzenia Descartesa dotyczące fizyki, na stwierdzenia dotyczące problemów metafizycznych: „Przypuszczać należy, że jest ona adekwatna do mechaniki kartezjańskiej, jednak ta interpretacja nieciągłości, sprzeciwia się postępowaniu w metafizyce: tu żadna myśl nie dzieje się w chwili”³⁹.

³⁶ Tamże, s. 277.

³⁷ J. M. Beyssade, obecnie najbardziej znany we Francji znawca Descartesa. Urodzony w Algierze w 1936 r. – także w Algierii urodził się (1930) Jacques Derrida Ukończył École Normale Supérieure w 1953 r. Agregation de Philosophie 1957, Doctorat d'Etat w 1972 r. Powołany do Clermont-Ferrand przez M. Foucault, asystent F. Alquié na Sorbonie, profesor zwyczajny w Rennes.

³⁸ J. M. Beyssade: *La philosophie première de Descartes*. Paris 1979, s. X.

³⁹ Tamże, s. 346.

Skoro żadna myśl nie tworzy się poprzez sumę chwil, to w opisie trwania chwila może zaistnieć jedynie jako granica lub jego kres. Jeśli jednak chwila nie jest częścią trwania, to właściwie z czego składa się trwanie? Beyssade stwierdza, że częścią trwania jest moment, tak jak wiek, rok lub dzień. Zaś granicznie krótkim momentem jest chwila. Tym samym Beyssade dokonuje pewnego rozgraniczenia, którego nie dokonali poprzedni komentatorzy Descartesa, odróżnia *instans* i *momentum*. To, co nazywa się chwilą (*instans*) jest zaledwie minimum czasowości. Beyssade rozróżnia zatem czas i trwanie. Trwać może być tyle, ile jest rzeczy. Trwanie rzeczy możemy przeciwstawiać trwaniu Boga. Natomiast czas to jak gdyby „uniwersalna oprawa” dla mierzenia trwania poszczególnych rzeczy. Według Beyssade czas może być pojmowany jako pusta forma, natomiast poszczególne trwania mogą ją wypełniać jako jej treści⁴⁰. W ten sposób Beyssade, mimo wielu przeinterpretowań, stara się wiernie odczytywać Descartesa, ponieważ za podstawę swoich rozważań bierze oryginalne definicje z dzieł twórcy *Rozprawy o metodzie*. Według niego, problem czasu jest możliwy do uchwycenia jedynie poprzez analizę pamięci i jej wpływu na czas. Ona właśnie, jako odpowiednik wyobrażania (*l'imagination*) może wprowadzić do czasu nieciągłość⁴¹. Przetwarza abstrakcyjną podzielność w konkretny podział, tak jak wyobrażanie wprowadza w ciągłą przestrzeń określone wielkości i zdeterminowane figury i kształty⁴². Ciągły ruch myśli i uwagi nie wprowadza jeszcze w trwaniu teraźniejszości żadnych podziałów. Natomiast przypomnienie prezentuje przeszłość jako przeszłość w oczywistej opozycji do „teraz”, czyli wprowadza nieciągłość do, wydawałoby się, ciągłego ruchu myśli. Jednak najważniejszy moment myśli, czyli moment teraźniejszy jest uwolniony od przypomnienia, ponieważ on aktualnie dopiero dzieje się. Jednak nawet ten moment nie występuje sam i zgodnie z naturą świadomości (tu Beyssade powtarza Descartesa) zostaje od razu zdwojony: „Nie mamy tam żadnej myśli, o której w tym samym momencie, (*momentum*), kiedy ta myśl jest w nas, nie możemy mieć aktualnej świadomości”⁴³.

Skoro nawet moment teraźniejszy nie występuje w czystej postaci, tym bardziej pamięć nie będzie w stanie doprowadzić swego nieskończonego dzielenia do końca, tzn. do momentu, który jest „*tota simul et non succesive*”. Dlatego też ciągłość czasu trzeba rozumieć jako nieograniczoną podzielność, której człowiek nigdy nie doprowadzi do końca – tylko Bóg posiada taką władzę i tylko on zaświadcza o ciągłości czasu.

Tak przedstawia się Beyssade’a koncepcja czasu i trwania u Descartesa. Łątwo zauważyć, że jest on pod dużym wpływem przemyśleń M. Gueroult, szczególnie w aspekcie problemu Boskiego uwierzytelniania ciągłości czasu.

⁴⁰ J. M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, wyd. cyt., s. 131–132.

⁴¹ Tamże, s. 351.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, 353 oraz *Oeuvres de Descartes*, wyd. cyt., VII. 246 i IX. 190.