



KAROL TARNOŃSKI

Egzystencjalna i formalno-ontologiczna problematyka substancji u Descartes

The Question of Substance in Descartes from the Existential and Formally-Ontological Perspective

ABSTRACT: The article is an attempt to analysis the ontological aspects of Descartes' philosophy in the light of the existential and formal ontology of Roman Ingarden. Descartes resolves the philosophical problem of what is real by introducing the notion of substance. The substance is the keystone of Descartes' philosophy functioning at different levels of his thought and being an attempt to connect the existence of the real and the ideal. The problem of substance includes existential issues, where the substance is treated as category, and formal-ontological ones, where the substance acts as a categorical quasi-nature, used to distinguish the different fields of reality. Substance as a category is characterized by (a) gradual, ontical self-sufficiency; (b) independence, which is associated with a property of exclusion, (c) ontical durability, and finally is treated as (d) existing thing (*res existens*). Secondly, the notion of the substance as being the subject of properties (*hypokeimenon*) leads to distinguish it as a quasi-constitutive nature, which is then considered in each of three types of substances: God, *res cogitans* and *res extensa*.

KEYWORDS: substance • Descartes • Ingarden • formal ontology • existential ontology

Pojęcie substancji stoi w centrum systemu Descartes. Jest ona dla niego synonimem tego, co rzeczywiste, i tego, co jest „naprawdę”; przejmuje więc na siebie rolę – w mierze, którą postaramy się dokładniej sprecyzować – najogólniejszej i najbardziej uniwersalnej kategorii metafizycznej i ontologicznej.

Wiadomo, do jakiego stopnia dojście do tego, co rzeczywiste i co jest „naprawdę”, było fundamentalnym problemem Descartes. Wychodząc od myśli i jej przedmiotów chciał – i musiał – przedrzeć się do przedmiotów spoza myśli. Dla Descartes'a, pierwszego bodaj w historii filozofii, stanął w całej powadze problem istnienia świata, jako problem filozoficzny – podkreślał bowiem wielokrotnie, że problem ten nie

dotyczy w najmniejszej mierze sfery działania¹. Descartes w swym wątpleniu metodycznym nie wątpił naprawdę ani na chwilę, że świat poza świadomością istnieje, podobnie jak nie wątpił w to Husserl w swej *epoché*. Jednakże, gdy raz postawił na *cogito*, jako na archimedesowy punkt swej filozofii, powstał dla niego problem „mostu”, a stąd jego znane dobrze olbrzymie trudności epistemologiczne i ontologiczne. Bo Descartes wychodzi nie tylko od świadomości: wychodzi od *id e i*, czyli ogólnych przedmiotów myśli, a operując tradycyjną, epistemologiczną kategorią *p o d o b i e ń s t w a*, musi odnaleźć owo podobieństwo między ogólnymi ideami a jednostkową rzeczywistością. Jak dokonać „przejścia” od zawartości idei do rzeczywistości spoza idei – to pytanie natury epistemologiczno-metafizycznej miesza mu się często z pytaniem ontologicznym: jak przejść od idei przedmiotu w *z a w a r t o ś c i i d e i*, a więc o idealnym sposobie istnienia, do idei tegoż przedmiotu o realnym sposobie istnienia. W obydwu tych problemach niewątpliwie kluczową rolę spełnia dla Descartesa kategoria substancji. Albowiem – jak jeszcze zobaczymy – kategoria ta od początku zawierała w sobie próbę ontologicznego połączenia sposobu istnienia realnego z idealnym. W rezultacie jest ona zwornikiem systemu Descartesa, funkcjonującym na rozmaitych jego poziomach. Niektóre aspekty tego „funkcjonowania”, te mianowicie, które wiążą się z zagadnieniami egzystencjalnymi i formalnymi – oto temat niniejszego artykułu. Problematyka bowiem substancji u Descartesa obejmuje dwa wielkie kompleksy zagadnień: egzystencjalne i formalno-ontologiczne oraz materialno-ontologiczne. W pierwszym z tych kompleksów substancja funkcjonuje jako pewna *k a t e g o r i a*, którą Descartes stara się scharakteryzować od strony egzystencjalnej i formalnej; w drugim natomiast występuje jako „quasi – natura kategorialna”, służąca za skrótową nazwę dla poszczególnych dziedzin rzeczywistości – *p o s z c z e g ó l n y c h* substancji, opisywanych głównie od strony materialno-ontologicznej, ale także „egzystencjalnej i formalno-ontologicznej”. Nas interesuje w zasadzie wyłącznie dział pierwszy, jednakże nie możemy nie zanalizować w tym aspekcie także działu drugiego. Będziemy sobie bowiem musieli odpowiedzieć na pytania tego typu: jaką formę przedmiotową ma u Descartesa świat materialny? Lub:

¹ Por. R. Descartes, *Medytacje 1*, AT VII, 17–18, wyd. pol., s. 42; *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 31, 20–24, wyd. pol., przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 37; *Zasady filozofii I* §3, AT VIII-1, 5, wyd. pol., s. 29. Praca niniejsza oparta jest przede wszystkim na analizie dwu podstawowych dzieł Descartesa: *Medytacji o pierwszej filozofii* oraz *Zasad filozofii*. Cytuję według wydania dzieł Descartesa przez Adama i Tannery’ego: *Ceuvres de Descartes*, Paris 1996 (w skrócie AT) oraz wydań polskich: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie oraz S. Swieżawski, Kęty 2001; *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001.

w jakim sensie można mówić o samowystarczalności bytowej *rei cogitantis* i *rei extensae*? Odpowiedzi na te pytania pozwolą dopiero uchwycić właściwy sens kategorii substancji w ujęciu Descartesa.



Praca niniejsza stanowi próbę odczytania na nowo egzystencjalnej i formalnej ontologii Descartesa w świetle analiz i aparatu pojęciowego ontologii Romana Ingardena, zawartej w jego *Sporze o istnienie świata*. Nie wyjaśniamy na ogół terminologii ingardenowskiej, odsyłając jedynie do odnośnych miejsc w *Sporze o istnienie świata* i zakładając, że terminologia ta jest polskiemu czytelnikowi znana.

Może się zrodzić wątpliwość co do sensowności stosowania aparatury pojęciowej wypracowanej dopiero w XX wieku do filozofii z wieku XVII. Otóż niewątpliwie istnieje realne niebezpieczeństwo naciągania poglądów filozofa – zwłaszcza z przeszłości – do terminologii przyjętej z góry; znamy te próby i wiemy, do jakich dziwolągów to może prowadzić. Ale istnieje terminologia, która zubaża, i inna, która wzbogaca, pozwalając dostrzec niepodejrzewane dotąd warstwy lub też gruntownie wyjaśnić aspekty już znane. Filozofia Ingardena, niezależnie od jej wartości immanentnych, nadaje się znakomicie do analiz nad filozofią przeszłości. Sam Ingarden pokazał kilkakrotnie zastosowanie własnych pojęć do dzieł z przeszłości, jak choćby do *Poetyki* Arystotelesa czy *Traktatu* Berkeley'a.

Każdy, kto czytał te prace, wie, jak świetne to i płodne analizy. Wydaje się więc, że sama zasada nie powinna nasuwać większych wątpliwości. Każda interpretacja i tak powstaje w konkretnej epoce i nosi jej piętno, także językowe: nie sposób wymknąć się swoim czasom, a każdy, kto usiłuje to zrobić, wpada nieuchronnie w anachronizmy. Co innego jednak zasada, co innego właściwe jej stosowanie, zgodne zarówno z jej własnym duchem, jak z duchem przedmiotu, do którego jest stosowana. Czy wybraną terminologią – nie wszędzie zresztą jednakowo ściśle stosowaną – udało nam się operować w sposób właściwy i choćby w drobnej mierze płodny, to już osądzi czytelnik.



Jak już powiedziano, Kartezjańska teoria substancji rozpada się na dwa wielkie działy, traktowane przez samego Descartes'a w sposób bardzo nierównomierny. Pierwszy dział – to teoria substancji jako kategorii ontologicznej, druga – to teoria, a raczej teorie poszczególnych substancji, a więc przedmiotów (tutaj jeszcze w najogólniejszym sensie) odpadających pod tę kategorię, a rozpatrywanych od

strony materialno-ontologicznej oraz metafizycznej. Pomiędzy obydwoma tymi działaniami istnieje bardzo wyraźne przejście, które może usprawiedliwić fakt, że Descartes w pewnym momencie przestaje się interesować problematyką działu pierwszego po to, by zająć się wyłącznie działem drugim, a w szczególności swoją fizyką. Fizyka ta stanowi zresztą rację – w sensie celu, ale także w sensie faktycznej genezy całego filozoficznego systemu Descartesa, jak to twierdzi on sam w różnych miejscach².

Descartes rozpatruje substancję jako kategorię – nie używając zresztą słowa „kategoria”, ale traktując ją bez wątpienia jako taką – bodaj raz tylko: w § 48 I części *Zasad filozofii*. Dokonuje tam podziału wszelkich przedmiotów naszego poznania na rzeczy lub stany rzeczy oraz prawdy wieczne, czyli tzw. w tradycji arystotelesowskiej „pierwsze zasady bytu i myślenia”. I stwierdza, że „z tych, które rozpatrujemy jako rzeczy, najogólniejsze są: substancja, trwanie, porządek, liczba i o ile jest coś jeszcze innego w tym sposobie, co dotyczy wszystkich rodzajów rzeczy”³. Potraktowanie tutaj substancji jako czegoś najogólniejszego obok liczby, trwania itp. wskazuje, że Descartes ma tu ją na myśli właśnie jako tak zwaną od czasów Arystotelesa kategorię, czyli w terminologii ingardenowskiej jedną z idei głównych przejawów bytu, jego jakby najbardziej podstawowych form czy postaci, pod które podpadają ich konkretne uszczegółowienia i dlatego mogą funkcjonować one równocześnie jako *o r z e c z n i k i* w *w y p o w i e d z i a c h* o bycie. Wydaje się, jakby Descartes, nie znając jeszcze uwydatnionej później różnicy między „pustością” charakterystyczną dla niektórych z tych kategorii, w szczególności formalnych, a materialnie wypełnionymi rodzajami, traktował je wszystkie jako „rodzaje rodzajów”, co świadczyłoby równocześnie o dwu rzeczach:

a. o możliwości podpadania materialnego rodzaju pod „ogólniejszą” od niego kategorię formalną, tak jak jednego rodzaju pod drugi;

b. o tym, że być może konkretyzacjami kategorii są *r o d z a j e*, nie zaś poszczególne indywidua, a więc albo *i d e e* rodzajowe, albo dziedziny bytowe, albo wreszcie przedmioty pierwotnie indywidualne, rozpatrywane wyłącznie w swej rodzajowej quasi-naturze.

W następnych paragrafach *Zasad* Descartes analizuje poszczególne kategorie, wysuwając na pierwszy plan zdecydowanie charakterystykę substancji. Charakterystykę tę ujmujemy od razu w budujących ją dwóch zasadniczych momentach, jednym egzystencjalnym, drugim formalnym; momenty te to: samowystarczalność bytowa oraz bycie podmiotem własności. Istnieje jeszcze trzeci, bardzo ważny aspekt substancji, który jednak

² Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a* 28 stycznia 1641, AT III, 297–298.

³ *Idem*, *Zasady filozofii*, I §48, AT VIII-1, 22, 30–23, 1; *op. cit.*, s. 42.

jako bardziej epistemologiczny niż ontologiczny – choć o konsekwencjach metafizycznych – pominiemy w niniejszym artykule: bycie przyczyną znajdujących się w nas idei.

1. Substancja jako byt samowystarczalny

W § 51 *Zasad* Descartes tak formułuje znaczenie terminu „substancja”:

Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć, jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swego istnienia. A bez wątpienia jedna jest tylko taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga. Dlatego nazwa ‘substancja’ nie przysługuje Bogu i im jednoznacznie [...], tzn., że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń⁴.

Substancja ukazuje się więc w tym tekście jako przedmiot o pewnym szczególnym rysie bytowym: samowystarczalności. Nie przesądza się tu nic na temat koniecznego sposobu istnienia takiej substancji (czy musi to być coś duchowego, realnego, idealnego), natomiast wskazuje się od razu na Boga jako na substancję, która w ogóle niczego nie potrzebuje, w przeciwieństwie do pozostałych, które do swego istnienia potrzebują udziału Boga. Wynika z tego, że owa samowystarczalność podlega stopniowaniu i że jej „szczytem” jest absolutna samowystarczalność Boga, który wobec tego stanowi model substancji, jest tą substancją *par excellence*. Aby więc określić dokładniej samowystarczalność, Descartes zmusza nas od razu do analizy absolutnego sposobu istnienia Boga (afirmowanego tu zresztą metafizycznie, a nie tylko ontologicznie) po to, by w zestawieniu z nim uwydatnić względną jedynie „samowystarczalność” pozostałych substancji. Ostrzega on zresztą od razu, że „nie można pojąć żadnego znaczenia tej nazwy (substancji), które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń”, czyli że między Bogiem a stworzeniami nie zachodzi żadna analogia; równocześnie jednak mówi się przecież o innych substancjach, na jakiejś więc podstawie można mimo wszystko tę „substancjalność” o nich orzekać. Tak czy owak jesteśmy zmuszeni przejść na moment na teren materialnej ontologii po to, by poprzez analizę materialnej zawartości idei Boga dopiero uzyskać wgląd w momenty egzystencjalne, które składają się na „samowystarczalność” substancji.

⁴ *Ibidem*, I § 51, AT VIII-1, 24, 21–30; *op. cit.*, s. 43.

Bóg u Descartesa określany jest przede wszystkim od strony aksjologicznej: jest on nieskończoną doskonałością, której głównymi przejawami są z jednej strony moc, z drugiej – prawdomówność⁵. Ta aksjologiczna koncepcja Boga ma u Descartesa swoje źródło między innymi w problemach epistemologicznych, które nas tu w tej chwili nie interesują. O ile jednak prawdomówność Boga wiąże się przede wszystkim z tymi właśnie problemami, o tyle ontologicznie głównym atrybutem Boga jest z całą pewnością jego moc. To ona właśnie jest od strony materialnego uposażenia idei Boga racją tego, że Bóg jest bytem egzystencjalnie pierwotnym, to znaczy takim, który „z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot” i że, „o ile istnieje, nie może być unicestwiony przez żaden inny przedmiot, czyli jest bytowo trwały”⁶. Do istoty Boga należy konieczne istnienie, co stanowi według Descartesa dowód, że Bóg faktycznie istnieje; jest to tzw. ontologiczny dowód na istnienie Boga⁷. Jeżeli jednak tak jest, to dlatego, że dzięki swej nieskończonej mocy Bóg jest jakby swoją własną bytową przyczyną. Można się tak wyrazić z dwóch względów:

1) Zasada przyczynowości ma zasięg absolutnie uniwersalny: nie ma rzeczy, co do której nie moglibyśmy się pytać o jej przyczynę sprawczą⁸. A zatem: jeżeli szukamy dla każdej rzeczy przyczyny jej istnienia (pomieszczonej tu przez Descartesa dość wyraźnie z racją dostateczną), to mamy „prawo doszukiwać się jej także dla Boga. Mamy prawo tym bardziej, że do istoty przyczyny nie należy bycie wcześniejszą od skutku, w granicznym więc wypadku może się ona ze skutkiem swym utożsamić⁹. Bóg jednak jako przyczyna wszystkich rzeczy w porządku istnienia sam nie może być skutkiem żadnej innej przyczyny. Racją tego stanu rzeczy nie jest jednak po prostu zawarta w istocie Boga egzystencjalna samowystarczalność, lecz materialna właściwość mocy, dzięki której jest on w stanie udzielać sobie nieustannie istnienia.

2) Wieczność, w której istnieje Bóg, nie jest, jak się zdaje, pojęta jako bezczasowa i dlatego nie jest wyjęta spod prawa nieciągłości czasu¹⁰. Struktura czasu jest dyskretna, „ziarnista”, części czasu myślowo rozdzielne i od siebie nawzajem niezależne. Wobec tego „z tego, że przed chwilą istnia-

⁵ Por. *idem*, *Medytacje* III, AT VII 45, 11–14, *op. cit.*, s. 50, *Medytacje* V, AT VII, 67, *op. cit.*, s. 84–85; *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze*, AT VII, 108–109, 119, *op. cit.*, s. 116–117, 123; *Zasady filozofii* I § 14–29, AT VIII-1, 10–16, *op. cit.*, s. 32–37.

⁶ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. II, Warszawa 1960, t. I § 12, s. 102–103.

⁷ Por. R. Descartes, *Medytacje* V, AT VII, 65–70, *op. cit.*, s. 84–87.

⁸ *Idem*, *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze*, AT VII, 108–109, *op. cit.*, s. 116–117.

⁹ *Ibidem*, AT VII, 109, *op. cit.*, s. 116.

¹⁰ Por. *idem*, *Rozmowa z Burmanem*, AT V, 154–155, *op. cit.*, s. 460–461.

łem, nie wynika, że teraz muszę istnieć, chyba, że jakaś przyczyna mnie na tę chwilę jak gdyby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa¹¹. Każda chwila musi być na nowo „usprawiedliwiona” w istnieniu: stworzenie musi być nieustannie zachowywane i podtrzymywane. I pomimo, że Bóg stworzył czas, nie możemy go pojąć inaczej, niż jako tego, który nieustannie podtrzymuje siebie własną mocą w istnieniu¹².

Bóg jest więc nie tylko bytowo pierwotny, ale także w pełni bytowo niezależny, co w terminach Ingardena oznacza, że „nie wymaga z istoty swej dla swego istnienia żadnego bytu samodzielnego, a tym samym żadnego w ogóle innego przedmiotu”¹³. Natomiast byty stworzone są w stosunku do Boga nie tylko bytowo pochodne¹⁴, gdyż Bóg jest substancją, która stworzyła „mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje”¹⁵, ale także bytowo, egzystencjalnie zależne¹⁶. Racją tej skrajnej egzystencjalnej zależności jest bezsilność substancji stworzonych wobec wyżej opisanej struktury czasu. Nie odnajduję w sobie (tj. w substancji myślącej) żadnej mocy zdolnej powołać mnie do istnienia i dalej w nim utrzymywać¹⁷, a podobnie nie znajduję tej mocy w idei substancji cielesnej¹⁸. Istnienie rzeczy stworzonych jest więc przeraźliwie kruche, zdane wyłącznie na moc Boga, która je w każdej chwili na nowo stwarza („zachowywanie różni się od stwarzania tylko pojęciowo”), ale też może je w każdej chwili unicestwić.

Jednakże rzeczy stworzone, choć od Boga bytowo pochodne i zależne, są – jak się zdaje – zarazem bytowo samoistne, samodzielne oraz wzajemnie niezależne.

I. Samoistność bytowa obydwu substancji stworzonych wpływa z faktu, że są one w zasadzie przedmiotami o formie podmiot-własności. Są one podmiotami własności (atrybutów i *modi*)¹⁹, lub aktów²⁰, które odnoszą się do nich i tylko do nich, i w tym sensie określając immanentne te przedmioty, budują je od wewnątrz. Jak twierdzi Ingarden,

¹¹ Por. *idem*, *Medytacja III*, AT VII, 48–49, *op. cit.*, s. 68–69, *Zasady I*, § 21, *op. cit.*, s. 35.

¹² Por. *idem*, *Zasady filozofii I*, § 21, AT VIII-1, 13, *op. cit.*, s. 35; *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze*, AT VII, 110–111, *op. cit.*, s. 118.

¹³ R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, § 14, s. 138–139.

¹⁴ „Mogą istnieć tylko z wytworzenia przez inny przedmiot”. *Ibidem*, §12, s. 137.

¹⁵ R. Descartes, *Medytacje III*, AT VII, 45, *op. cit.*, s. 66.

¹⁶ Wymagające „dla swego istnienia (i to w sensie dalszego istnienia, pozostawanie w bycie, nie zaś w sensie powstania...) istnienia jakiegoś innego przedmiotu, bytowo samodzielnego”. R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, § 14, s. 138–139.

¹⁷ R. Descartes, *Medytacje III*, AT VII, 48–49, *op. cit.*, s. 69.

¹⁸ Por. *idem*, *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze*, AT VII, 118, *op. cit.*, s. 122.

¹⁹ Por. *idem*, *Zasady filozofii I*, § 52, 53, AT VIII-1, 24–25, *op. cit.*, s. 43.

²⁰ Por. *idem*, *Odpowiedzi na zarzuty trzecie*, AT VII, 175–176, *op. cit.*, s. 161.

coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone. Coś istnieje natomiast niesamoistnie (jest bytowo heteronomiczne), jeżeli swój fundament bytowy ma nie w sobie samym, lecz w czymś innym²¹.

Tak pojęte przedmioty są czymś „zupełnym”, czyli samoistnym, w przeciwieństwie do „niezupełności”, czyli niesamoistności własności w stosunku do rzeczy:

[...] nie rozumiem w sposób zupełny ruchu bez rzeczy, w której występuje ruch, ani kształtu bez rzeczy, w której jest kształt [...]. A jednak w sposób zupełny pojmuję, czym jest ciało, utrzymując tylko, że jest ono rozciągnięte, posiadające kształt, zdolne do ruchu itp. i zaprzeczając o nim to wszystko, co należy do natury umysłu²².

Samoistnością odznaczają się bez wątpienia u Descartesa nie tylko trzy „główne” substancje: Bóg, umysł i ciało – abstrahując w tej chwili od tego, czy umysł i ciało są pojęte jako przedmioty pierwotnie indywidualne, czy jako przedmioty wyższego rzędu – ale także części przedmiotów materialnych. Ze względu na to Descartes niechętnie godzi się na nazwę „substancje niezupełne”, zastosowaną do części całości, od której są one realnie oddzielane, gdyż „wydaje się czymś sprzecznym, by były substancjami, to znaczy istniejącymi same przez się, a zarazem niezupełnymi, to znaczy niezdolnymi do tego, by same przez się samoistnie bytowały”²³. Są one właśnie zupełne, w sensie użytym wyżej, to znaczy są samoistne. Jeżeli są „niezupełne”, to tylko o tyle, o ile te samoistne przedmioty, będąc częściami, odnoszą się do jakiejś innej całości, z którą razem tworzą coś samo przez się jednego²⁴, o ile – jednym słowem – są mniej lub bardziej nie same i samodzielne bytowo względem całości i innych części tej całości. Wydaje się, że głównie ze względu na samoistność bytową między częściami ciała zachodzi „różnica realna”, *mutatis mutandis* taka sama, jak między umysłem i ciałem, jakkolwiek kryterium, dzięki któremu tę różnicę rozpoznajemy, jest możliwość myślowego ich rozdzielenia, a więc ich wzajemna, potencjalna... samodzielność.

²¹ R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, § 11, s. 93–94. Każdy przedmiot o formie: podmiot-własności, jest samoistny, ponieważ własności przedmiotu odnoszą się do niego właśnie i w ten sposób go immanentnie określają.

²² R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, AT VII, 221–222, *op. cit.*, s. 194. Jest tu zresztą także z pewnością zawarty moment bytowej samodzielności i niesamodzielności, o której niżej.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

II. S a m o d z i e l n o ść bytowa jest kluczowym momentem kartezjańskiej substancji, odgrywającym przy tym zasadniczą rolę w jego systemie w ogóle. Jak to pisał Descartes *expressis verbis*, głównym celem *Medytacji* było udowodnienie realnej różnicy między umysłem i ciałem²⁵ po to, by przygotować metafizyczny grunt pod zmatematyzowaną, mechanistyczną fizykę, którą zawarł w *Zasadach filozofii*. Chodziło o to, by z idei ciała wykluczyć raz na zawsze jakiegokolwiek momenty różne od geometrycznych, a w szczególności momenty psychiczne lub analogiczne do psychicznych²⁶. Jakkolwiek by wyglądała sprawa ze strony faktycznej genezy czy celu jego filozofii, Descartes, nałożywszy *epoché* na świat realny – by użyć nasuwającego się tu terminu Husserla – odkrywa niepowątpiewalne istnienie *cogito* jako ja świadomego, które dopóty istnieje, dopóki myśli, i do którego istoty, ujranej w idei jasnej i wyraźnej, należą tylko przebiegi świadome (*cogitationes*), jako rozmaite *modi* myślenia²⁷. Następnie stwierdza, że posiada również ideę jasną i wyraźną ciała, jako tylko rozciągłego, nieskończenie giętkiego i zmiennego²⁸. Do istoty umysłu nie należy nic z tego, co należy do istoty ciała, i na odwrót: do istoty ciała nie należy nic z tego, co należy do istoty umysłu²⁹. Innymi słowy: idee umysłu i ciała są wzajemnie skrajnie m a t e r i a l n i e s a m o d z i e l n e (naturalnie równie samodzielna materialnie w stosunku do każdej z tych substancji i do obydwu nich razem jest idea Boga). Descartes stwierdza nawet, że idee umysłu i ciała wykluczają się wzajemnie i że to w ł a ń n i e n a l e ż y d o i s t o t y s u b s t a n c j i³⁰; samodzielność materialna zdaje się implikować więc u niego samodzielność formalną, ale w ten sposób, na tę ostatnią nałożona jest szczególna klauzula: substancje muszą mieć nie tylko materie o d m i e n n e, ale materie p r z e c i w s t a w n e. Nasuwa to nam po raz pierwszy wątpliwości, czy substancjami mogą być różne indywidua tego samego rodzaju, a tym bardziej części ciał materialnych. Wątpliwość ta wzmacnia się przez fakt, że Descartes przypisuje stworzonej substancji „główny atrybut”: jest nim myślenie lub rozciągłość, które są nie tylko w z a j e m n i e s a m o d z i e l n e, ale także samodzielne w z g l ę d e m s w y c h m o d i³¹. Jest zaś oczywiste, że w indywidualnym przedmiocie podpada-

²⁵ Zob. *ibidem*, AT VII, 226–227, *op. cit.*, s. 196–197.

²⁶ Zob. niżej na temat formy substancjalnej.

²⁷ *Idem*, *Medytacja II*, AT VII, 28–29, *op. cit.*, s. 51–52.

²⁸ Zob. analiza wosku. *Ibidem*, AT VII, 30–33, *op. cit.*, s. 52–55.

²⁹ Por. np. *idem*, *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, AT VII, 226–227, *op. cit.*, s. 196–197.

³⁰ *Idem*, *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, AT VII, 227, *op. cit.*, s. 197: „w wypadku umysłu nie tylko poznajemy, że istnieje on bez ciała, lecz również, że można o nim zaprzeczyć wszystko to, co przynależy do ciała. Taka jest bowiem natura substancji, że się wzajemnie wykluczają”.

³¹ Zob. *idem*, *Zasady filozofii I*, § 53, *op. cit.*, s. 43.

jącym pod któryś z rodzajów jeden i drugi „atrybut” musi być niesamodzielny względem jakiegoś *modi*: indywiduum musi mieć jak i kształt lub jakieś poszczególne przebiegi świadome itd. Nie wyklucza to naturalnie, że indywiduum wraz ze swymi *modi* jest przedmiotem samodzielnym, ale nie to chce tu Descartes powiedzieć. Wydaje się jednak, że obydwie substancje nie są traktowane w sposób jednakowy: o ile bowiem rozciągłość jest w §53 I części *Zasad* traktowana tak, że wraz ze swym podmiotem wydaje się być zupełnie odrębnym przedmiotem, który nie utożsamia się z poszczególnymi, obdarzonymi rozmaitymi *modi* „porcjami” tej rozciągłości, o tyle myślenie jest tu określone jako samodzielne jedynie wobec wyobrażenia i odczuwania, a więc wobec pewnych tylko *modi*, nie wszystkich (np. nie wobec różnych przebiegów myślowych). Ponadto, choć jest, podobnie jak ciało, traktowane *in specie*, Descartes nie ma na myśli jakiegoś „umysłu wspólnego”, jak w awerroizmie, lecz zawsze „indywiduum świadome *in specie*”³².

Każdy z „głównych atrybutów”, będąc samodzielnym materialnie, jest jednak niesamodzielny formalnie względem substancji, której jest atrybutem. Między atrybutem a substancją zachodzi tzw. różnica logiczna, tzn. czysto abstrakcyjna, najłabsza, jaka w ogóle może zachodzić. Znaczy to, że atrybut jest szczególnie silnie niesamodzielny wobec swego podmiotu, ale i na odwrót – podmiot wobec atrybutu. „Na tej podstawie poznaje się, że nie moglibyśmy utworzyć sobie jasnej i wyraźnej idei substancji, gdybyśmy z niej wyłączyli ów atrybut”.

Można uważać myślenie i rozciągłość za natury konstytuujące substancji poznającej i cielesnej, a wtedy nie inaczej należy je pojmować, jak samą substancję myślącą i substancję rozciągłą, to jest jako umysł i ciało [...]. Jest bowiem niejako trudność w wyabstrahowaniu pojęcia substancji od pojęć myślenia lub rozciągłości, które przecież od niej samej różnią tylko logicznie³³.

Descartes ma trudności epistemologiczne z kategorią substancji (zwłaszcza, jak zobaczymy, w jej aspekcie formalnym), ponieważ nie ma

³² Por. *idem*, *List do Arnaulda*, 29 lipca 1648, AT V, 229; wyd. pol. [w:] *idem*, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, przeł. J. Kopania, Kęty 2005, s. 45: „Przez myślenie nie rozumiem więc jakiegoś pojęcia uniwersalnego, obejmującego wszelkie odmiany myślenia, lecz odrębną naturę, która przyjmuje wszystkie te odmiany – *Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omne cogitandi modis comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos*”.

³³ *Idem*, *Zasady filozofii I*, § 63, AT VIII-1, 30, 26–31, 2, 6–8, *op. cit.*, s. 48.

jej jasnej i wyraźnej idei, jako różnej od poszczególnych, ale niekoniernie pierwotnie indywidualnych materialnie uposażonych substancji. Oto dlaczego tak podstawową rolę odgrywa w jego koncepcji substancji samodzielność materialna ciała i umysłu. Descartes uchwytuje świat poprzez idee najwyższych rodzajów, więc idee o zawartości *sensu stricto* materialnej, a chcąc uczynić te rodzaje *realiter* wzajemnie skrajnie niezależnymi musi m.in. opierając się jedynie na ich samodzielności materialnej, przypisać im także samodzielność formalną, a w konsekwencji i niezależność egzystencjalną, czyli uczynić z nich substancje. Nie jest to dla niego łatwe, ponieważ z jednej strony ma „trudność” w wyabstrahowaniu pojęcia substancji³⁴, z drugiej strony. W wypadku *res extensa*, uważa za substancję, jak to podejrzewaliśmy, nie „pierwotne” indywiduum, lecz – jak się zdaje – dziedzinę bytową, ujętą poprzez konstytuujący je moment najwyższego (najogólniejszego) rodzaju, a więc przedmiot zupełnie innego typu niż te, które od czasów Arystotelesa były obejmowane nazwą substancji.

Po to, by owe idee najwyższych rodzajów przekształcić w idee substancji, Descartes dokonuje głównie dwóch rzeczy:

1. orzeka, że są a t r y b u t a m i, że więc wraz z tradycją stojąc w formie własności są niesamodzielne względem podmiotu własności, który uważa za konieczny formalny moment w substancji;

2. stwierdza, że do istoty substancji jako kategorii należy to, iż podpadające pod nią indywidua muszą się wzajemnie wykluczać³⁵. Znaczy to z jednej strony, że materię tych przedmiotów muszą być skrajnie samodzielne – co przesądza, że muszą one należeć do r ó ż n y c h rodzajów – z drugiej, że przedmioty te są skrajnie wzajemnie n i e z a l e ż n e:

Ale trzeba już powiedzieć, na jakiej podstawie z tego, że mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej (bytowa materialna samodzielność – przyp. K. T.), mam pewność, że jedna drugą wyklucza. Mianowicie to właśnie jest pojęcie substancji, że może ona istnieć sama przez się, to znaczy bez pomocy jakiegokolwiek innej substancji (bytowa egzystencjalna niezależność – K. T.)³⁶.

³⁴ *Ibidem*. „I pojęcie nie staje się wyraźniejsze przez to, że mniej nim obejmujemy (tzn. np. właśnie moment ‘substancjalności’ w konkretnych, materialnie uposażonych substancjach – przyp. K. T.), lecz tylko przez to, że co w nim obejmujemy, dokładnie odróżniamy od wszystkich innych rzeczy”. *Zasady filozofii* I, § 63, AT VIII-1, 31, 9–12, *op. cit.*, s. 48.

³⁵ Ciekawe jest to, że wykluczanie się m a t e r i i przedmiotów decyduje o podpadaniu ich pod w s p ó l n ą kategorię substancji.

³⁶ *Idem*, *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, AT VII, 226, *op. cit.*, s. 196.

III. Owa niezależność substancji kartezjańskiej sprawia jednak trzy zasadnicze kłopoty:

1. Jeżeli każda substancja może istnieć bez pomocy jakiegokolwiek innej substancji, to obydwie substancje stworzone powinny być niezależne od Boga, co jest niezgodne z podstawowymi stwierdzeniami Descartesa. Ze sprzeczności tej wyciągnął wniosek Spinoza, orzekając, że skoro obydwie substancje są egzystencjalnie pochodne i zależne od Boga, to nie mogą być substancjami, ponieważ do istoty substancji należy niezależność. Ponieważ zaś z drugiej strony zależność od Boga musi być zawarta w egzystencjalnych momentach idei zarówno ciała, jak umysłu, a to znaczy, iż tworzą one wraz z Bogiem w zawartości ich idei jedną całość (są więc w stosunku do Niego nie samodzielnymi), to przy kartezjańskiej zasadzie przetwarzania tego, co idealne, na to, co realne, łatwo Spinoza wyciągnął wniosek, że „substancje stworzone” nie są w gruncie rzeczy zależne od Boga, lecz niesamodzielne wobec niego. Nie są więc oczywiście żadnymi substancjami i muszą tworzyć z Bogiem całość jako jego atrybuty.

Jeśli chodzi o Descartesa, przyczyną tej niekonsekwencji w jego systemie jest, jak się zdaje, zderzenie się dwu różnych „optyk”: ontologicznej, dostrzegającej zarówno kruchość stworzeń, jak konieczność posłużenia się w fizyce dyskretną koncepcją czasu, oraz epistemologicznej, zmuszającej go do operowania ideami jasnymi i wyraźnymi i transponowania ich na realną rzeczywistość.

2. Jeżeli idee umysłu i ciała są od siebie skrajnie niezależne i wykluczają się nawzajem, to w jaki sposób mogą one współistnieć w człowieku? To jest, jak wiadomo, pięta achillesowa kartezjanizmu, z której ostateczne wyjścia są – jak się zdaje – tylko w kierunku albo materializmu, albo idealizmu. Jeżeli obydwie te substancje są różne, a więc wykluczają się, to ich współistnienie w człowieku musi być zupełnie przypadkowe. I rzeczywiście, autentyczne i konsekwentne wypowiedzi Descartesa orzekają o człowieku „jedność złożenia”, to znaczy jedność czysto faktyczną, niewypływającą z istoty³⁷, i rozdzielalną. Descartes dodaje do tego argumenty teologiczne, stwierdzając, że

choćby najściślej Bóg je (ciało i umysł) złączył, nie mógł się sam wyzuć z mocy, którą miał przedtem, aby je rozdzielić, albo jedną bez drugiej utrzymywać, a te rzeczy, które mogą być przez Boga rozdzielone, albo oddzielnie zachowywane, są realnie różne³⁸.

³⁷ Por. *idem*, *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, AT VII, 425, *op. cit.*, s. 317.

³⁸ *Idem*, *Zasady filozofii* I, § 60, AT VIII-1, 6–15, *op. cit.*, s. 46–47.

Gdzie indziej jednak Descartes stwierdza, że człowiek jest jednością substancjalną, która jest jako taka odczuwalna, ale nie daje się pomyśleć³⁹. Właśnie odczuwanie przez człowieka własnego ciała, nie zaś jedynie myślenie go, świadczy na rzecz jedności substancjalnej. Jeżeli jednak myślimy o jedności substancjalnej duszy i ciała, to musimy pojmować duszę jako materialną⁴⁰, albowiem jedność i tożsamość są wymienne, Descartes zaś, mimo skłonności do idealizmu, jest skłonny w tym wypadku stanąć po stronie materializmu. Problem jedności substancjalnej człowieka jest dla Descartesa problemem podstawowym, bo – jak słusznie Gilson zauważył – paradoksalność tej sytuacji – w oparciu o doznania cielesne (płynące z jedności duszy i ciała) chce on udowodnić faktyczne istnienie ciała, po to, by stwierdzić metafizycznie (a nie tylko ontologicznie!) realną różnicę między ciałem a umysłem⁴¹. W rezultacie obydwie sposoby pojmowania tego stosunku są komplementarne i nie dadzą się z kartezjanizmu wyeliminować, mimo oczywistej między nimi sprzeczności.

3. Jeżeli kryterium substancjalności jest wzajemne wykluczanie się materii przedmiotów, to – jak mówiliśmy – pojawia się trudność uznania za substancje różnych przedmiotów tego samego rodzaju lub różnych części przedmiotów materialnych. Dlaczego więc Descartes mówi czasem o nich jako o substancjach? W grę wchodzi tu przede wszystkim czynniki natury formalnej, o których powiemy wkrótce, wchodzi jednak także w grę, jak już pisaliśmy, (a) samoistność części substancji: fakt, że są one podmiotami własności oraz (b) możliwość intelektualnego dokonania podziału jakiejś przestrzeni, które powoduje, że – podobnie jak w wypadku czasu – możemy pomyśleć jasno i wyraźnie części przestrzeni jako oddzielne, a więc jako samodzielne; to zaś, co samodzielne – przy założeniu konieczności tkwienia w podmiocie – jest niezależne, a więc substancjalne. W rzeczywistości więc niesamodzielność „substancji niezupełnych” nie odgrywa żadnej roli, a nawet jest z powyższym kryterium sprzeczna.

Okazuje się zatem, że albo kryterium wykluczania się jest zbyt mocne, albo części substancji nie są mimo wszystko substancjami. Tkwi tu znowu sprzeczność nie do pogodzenia, której Descartes nie usiłował wprost rozstrzygnąć. Wprowadza on jednak jeszcze inne kryterium substancjalności, które przeważa szalę zdecydowanie na jedną stronę. Kryterium tym jest

³⁹ Por. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1967³, s. 249.

⁴⁰ Przykładowo R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, 28 czerwca 1643, AT III, 691, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 5.

⁴¹ E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, s. 245.

trwałość bytowa substancji. Teza o trwałości bytowej jest wypowiedziana najdobitniej w *Przeglądzie treści „Medytacji”*. Brzmi ona tak:

wszystkie w ogóle substancje, czyli rzeczy, które, aby istnieć, muszą być stworzone przez Boga, z natury swej są niezniszczalne i nigdy nie mogą istnieć, chyba, że ten sam Bóg, przez odmówienie im swej pomocy, sprowadzi je do nicości. Następnie [...] wprowadzie ciało – rozważane jako rodzaj – jest substancją, a zatem też nigdy nie może zginąć; lecz ciało ludzkie jako różniące się od innych jest złożone tylko z pewnego układu członków i innych tego rodzaju przypadłości. Natomiast umysł ludzki nie składa się w ten sposób z żadnych przypadłości, lecz jest czystą substancją. Bo choćby wszystkie przypadłości jego się zmieniły to przez to sam umysł nie stanie się inny. Ciało zaś ludzkie staje się innym już przez to samo, że zmieni się kształt jego części. Wynika z tego, że wprowadzie ciało bardzo łatwo może zginąć, umysł jednak jest z natury swojej nieśmiertelny⁴².

Problemy formalne tutaj poruszane, a będące istotną przyczyną nietrwałości ciał poszczególnych, omówimy w rozdziale następnym. Tutaj zwracamy uwagę na samą „ideę bytowej trwałości, związaną od Arystotelesa z ideą substancji: substancja jest to przedmiot trwający i tożsamy w czasie, w przeciwieństwie do nietrwałych niektórych jego własności. U Descartesa trwałość ta zdaje się mieć charakter absolutny: substancje z natury są niezniszczalne, a więc nigdy nie mogą przestać istnieć. Jakże to się jednak godzi z ich pochodnością oraz zależnością bytową? Na czym ta niezniszczalność się opiera? Przede wszystkim: jeżeli Bóg może substancje unicestwić, to znaczy, że nie są one niezniszczalne, co zgadza się w pełni z ich pochodnością i zależnością. Descartes zdaje się jednak wypowiadać równocześnie tezę, którą głosiła klasyczna metafizyka od Parmenidesa po Tomasza z Akwinu, że byt ze swej istoty nie dąży do niebytu. Byt sam ze siebie ma charakter absolutny, ponieważ niebyt stanowi w stosunku do niego najostrzejszą sprzeczność, jaka może być pomyślana; jeżeli zatem byt jest faktycznie unicestwiany, to nie wypływa to z jego istoty, ale z czegoś w stosunku do niej przypadkowego, irracjonalnego; Bóg może swoją wolą unicestwić byt, ale nie znaczy to, by byt mógł to sam ze siebie zrobić⁴³.

⁴² R. Descartes, *Przegląd treści „Medytacji”*, AT VII, 14, *op. cit.*, s. 39.

⁴³ Zob. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 183 n. O ile jednak np. u Tomasza świat ma wewnętrzną zdolność do trwania, zawartą w formalnej budowie procesów i przedmiotów, która decyduje także o ciągłej, nie zaś dyskretniej koncepcji czasu, o tyle u Descartesa pojawia się idea bezwładności istnienia (myśl tę głosi także Ingarden, por. *Spór* I §12, s. 130), która przenika całą jego metafizykę

Jakże jednak pogodzić to z konsekwencjami, jakie Descartes przypisuje dyskretnej strukturze czasu? Trzeba by powiedzieć, że niebyt ma potężnego w tej strukturze, w płynącej z niej zależności od Boga, sojusznika i że jeżeli mimo to był stworzony jest trwały, to raczej z pewnych metafizyczno-teologicznych konsekwencji istoty Boga, niż z istoty tego bytu. Widać to niezbitnie z tzw. praw zachowania, które Descartes umieszcza w samym sercu swojej fizyki.

Jednakże Descartes wyraźnie odmawia trwałości indywidualnym ciałom poszczególnym: tylko indywidualny umysł jest dzięki swej budowie formalnej niezniszczalny, ciała natomiast nie. Wynika z tego oczywiście, że jeśli chodzi o *res extensa*, niezniszczalne jest coś innego niż te indywiduala, a co jest, jak się zdaje, całośćią z nich utworzoną – przedmiotem indywidualnym wyższego rzędu lub podstawową jego rodzajową warstwą⁴⁴.

Na zakończenie zwrócimy jeszcze uwagę na pewne przesunięcie terminologiczne, które może się wydawać błahe, ale które historycznie było niezwykle doniosłe.

W *Zasadach*, I § 52, Descartes pisze:

Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tylko, że jest ona rzeczą istniejącą, bo to samo przez się na nas nie działa [...]. Natomiast na podstawie tego, że dostrzegamy obecność jakiegoś atrybutu, wnosimy, że z konieczności obecna jest jakaś rzecz istniejąca, czyli substancja, której go można przypisać⁴⁵.

Substancja nie jest już tylko rzeczą samowystarczalną, ale po prostu rzeczą istniejącą. Wiąże się to utożsamienie z „podstawieniem” przez Arystotelesa substancji pod byt parmenidejski, czego konsekwencją była analizowana wyżej teza o absolutnej, z istoty płynącej trwałości substancji. Ponieważ jednak Descartes twierdzi równocześnie, że substancja jest niepoznawalna jako rzecz istniejąca, od tego już tylko krok, jak słusznie zauważył Heidegger⁴⁶, do twierdzenia Kanta, że „Sein ist kein reales Prädikat” i do nowożytnego „zapomnienia bytu”. Dodajmy jeszcze jedno: cała ta zakorzeniona w tradycji koncepcja substancji musiała doprowadzić do – jako jednej (a może najkonsekwentniejszej) ze swych możliwości – panteizmu Spinozy. A Spinoza – nie zapominajmy – był bardzo konsekwentnym kartezjaninem.

i fizykę. Byt stworzony nie tyle może nie przestać być, ile nie może przestać być.

⁴⁴ Zob. niżej. Bardzo podobną interpretację niezniszczalności bytu materialnego głosił za Awerroesem Tomasz z Akwinu. Zob. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, op. cit., s. 183 n.

⁴⁵ R. Descartes, *Zasady filozofii*, I, § 52, AT VIII-1, 25, 3–5, 8–11, op. cit., s. 44.

⁴⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, § 20, s. 92.

2. Substancja jako podmiot własności

Jak już wspominaliśmy, jedną z głównych cech substancji, jako kategorii u Descartesa, jest bycie podmiotem własności. Cecha ta idzie w parze, a czasem miesza się z inną cechą: byciem podłożem, podścieliskiem – tym, co Arystoteles nazywał *hypokeimenon*. Oto jedna z kartezjańskich definicji substancji:

Wszelką rzecz, w której jak w podmiocie tkwi bezpośrednio lub dzięki której istnieje coś, co ujmujemy, to znaczy jakaś właściwość albo jakość, albo przymiot, którego rzeczywista idea w nas istnieje – nazywamy substancją⁴⁷.

Pomijając wieloznaczność zwrotu „d z i ę k i k t ó r e j i s t n i e j e c o ś , c o u j m u j e m y” – cytowana definicja eksponuje najwyraźniej koncepcję przedmiotu jako podmiotu własności. Podmiot jest – w myśl tradycji arystotelesowskiej, do której Descartes oczywiście nawiązuje – czymś albo b e z p o ś r e d n i o określonym przez własności, które go od wewnątrz budują, ale z którymi on się nie utożsamia⁴⁸, albo czymś, co umożliwia zachodzenie rozmaitych stanów rzeczy, procesów, relacji itp. Jakie argumenty podaje Descartes na istnienie tej właśnie struktury formalnej? „[...] Za pośrednictwem przyrodzonego światła rozumu wiadomo, że to, co jest niczym, nie może posiadać żadnego rzeczywistego przymiotu”⁴⁹, „[...] temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty ani żadne własności lub jakości”⁵⁰.

Rozumowanie to jest czystą tautologią i nie ma żadnej siły dowodowej, o ile nie wie się przedtem, że atrybuty są właśnie atrybutami, a własności własnościami – czyli jeżeli nie dostrzega się już pierwotnie struktury przedmiotu jako podmiotu cech. Czy Descartes ją dostrzega? Wydaje się, że powyższe rozumowanie oparte jest po prostu na nigdzie nie kwestionowanym założeniu, albowiem stwierdza Descartes natychmiast, że substancja jako istniejący podmiot własności jest niepoznawalna:

A substancji przecież nie poznajemy bezpośrednio [...], lecz na tej tylko podstawie, że dostrzegamy pewne formy, czyli przymioty, a one,

⁴⁷ „Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietates, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur substantia”. R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, Definicja V, AT VII, 161, *op. cit.*, s. 151.

⁴⁸ Zob. wyżej o samoistności bytowej. W tabeli Dawida arystotelesowskich kategorii tym, co bezpośrednio kwalifikuje podmiot własności, jest i l o ś ć i j a k o ś ć.

⁴⁹ *Idem*, *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, Definicja V, AT VII, 161, *op. cit.*, s. 151.

⁵⁰ *Idem*, *Zasady I*, § 52, AT VIII-1, 25, 7–8, *op. cit.*, s. 44.

o ile mają istnieć, powinny przysługiwać pewnej rzeczy – rzecz tę, której przysługują, nazywamy substancją⁵¹.

Wynika z tego jasno, że nie mamy danego podmiotu własności w r a z z tymi własnościami, lecz tylko same te własności. Na to, by poznać substancję, potrzeba – i zarazem wystarczy – mnożyć poznanie jej własności.

Lecz, gdy chodzi o mnie, nigdy nie sądziłem, by dla objawienia się substancji było potrzebne coś poza różnymi jej przymiotami, także im więcej przymiotów jakiejś substancji poznajemy, tym doskonalej rozumiemy jej naturę⁵².

Tak więc, by poznać wosk, wystarczy „wyróżnić wiele różnych przymiotów: jeden, że jest on biały, drugi, że jest twardy, inny, że z twardego staje się płynny itp.”, ponieważ zaś możemy sobie uświadomić, że to my poznajemy wszystkie te cechy i że możemy je poznawać, zatem automatycznie poznajemy bardziej umysł, albowiem ile tylko jest cech w różnych przedmiotach, tyle ich jest w umyśle, jako poznającym je⁵³.

Z twierdzeń tych zdaje się wynikać, że dla Descartesa przedmiot jest od strony epistemologicznej – wiązką cech. Nie dostrzega on w przedmiocie niczego takiego, jak wyróżniona przez Ingardena natura konstytutywna, która wyrażając przedmiot indywidualny w jego niepowtarzalnym *quale*, fundującym wszystkie szczegółowe przysługujące mu własności, odsłania zarazem jego strukturę jako podmiotu własności⁵⁴. To dzięki niej właśnie przedmiot „nie jest mnogością luźnych jakościowych określeń, lecz przede wszystkim pewną konkretną – a to znaczy wewnętrzną – ‘zrosniętą’ – jednostką, w której dopiero to lub owo da się wyróżnić”⁵⁵.

Z drugiej strony Descartes ma rację, twierdząc, że przedmiot, poprzez mnogość swoich własności, a zwłaszcza działań, odkrywa się, jednak nigdy do końca. Do formalnej budowy przedmiotu (pierwotnie indywidualnego) należy jego „zamknięcie się w sobie”, które polega m.in. na nawarstwianiu się własności i przykrywaniu jednych przez drugie oraz na częściowym tylko udziale tego przedmiotu w losach innych przedmiotów⁵⁶. Ponadto – i to jest najważniejsze – poza własnościami pozostaje nigdy do końca nieodkryte

⁵¹ *Idem*, *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, AT VII, 222, *op. cit.*, s. 194; por. *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, Definicja V, AT VII, 161, *op. cit.*, s. 151.

⁵² *Idem*, *Odpowiedzi na zarzuty piąte*, AT VII, 360, *op. cit.*, s. 289.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Por. R. Ingarden, *Spór I* § 38, s. 370–381.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 373.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 368.

podłoże tych własności jako takie⁵⁷. Ale Descartes negując poznawalność substancji myśli – jak się zdaje – substancję jako przedmiot, w którym podmiot i własności są względem siebie jedno – wieloznacznie niesamodzielne, z samym podmiotem pojętym jako czyste podłoże własności, które na to, by stało się czymś jasnym i wyraźnym, musiałoby zostać oderwane od tej całości i traktowane – intencjonalnie – tak jakby było bytowo samodzielne⁵⁸. Tymczasem nie jest ono według Descartesa niczym jasnym i wyraźnym, a więc niczym samodzielnym, i na odwrót: ponieważ nie jest czymś samodzielnym, nie jest także czymś jasnym i wyraźnym. Dla Descartesa bowiem istnieje ściśle przyporządkowanie porządku epistemologicznego i ontologicznego, a zarazem tego, co jest i tego, co być powinno według jego własnych założeń!

To jest jeden z powodów, dla których Descartes gwałtownie krytykuje tzw. w scholastyce formę substancjalną; neguje ją w rzeczach rozciągłych – podobnie jak tzw. realne przypadłości – na tej zasadzie, że gdyby była czymś, musiałaby być dodana do materii jako druga substancja o naturze quasi-duchowej, a nawet jako akt byłaby bardziej substancją niż materia, co jest nonsensem⁵⁹. Jednakże indywidualny przedmiot, zwłaszcza przedmiot materialny, to dla Descartesa od strony epistemologicznej i – jak zobaczymy – także ontologicznej, nie jedynie wiązka cech. Descartes widzi go przede wszystkim jako egzemplarz najwyższego rodzaju, rozpatruje go w jego rodzajowej quasi-naturze⁶⁰. Analiza wosku w II *Medytacji*⁶¹ uwidacznia wyraźnie, jak Descartes pod przedmiot indywidualny podstawia *de facto* całkiem inny przedmiot, przedmiot ogólny, który jest przez owo indywidualium tylko wyjątkowo dobrze „symbolizowany”: ponieważ wosk jest rozciągliwy, zmienny dzięki topliwości itp., łatwo dojrzeć poprzez niego *eidos* – mówiąc językiem Husserla – ciała materialnego w ogóle. *Eidos* owo jest – z jednej strony pojęte jako – istota tego oto konkretnego kawałka wosku, z drugiej jako przedmiot, ciało, które jedynie pozornie manifestuje się, poprzez jakości zmysłowe, ale

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ „Jasnym nazywam to (ujęcie), które jest uważnemu umysłowi obecne i odsłonięte [...]. Wyraźnym zaś to, które – będąc jasne – tak jest od wszystkich innych oddzielone i odcięte, że nie zawiera w sobie zgoła niczego innego, jak tylko to, co jest jasne”. R. Descartes, *Zasady I*, § 45, *op. cit.*, s. 42. Podaję jednak tłumaczenie Danuty Gierulanki zawarte w książce *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962, s. 20.

⁵⁹ R. Descartes, *List do Regiusa*, styczeń 1642, AT III, 502, przeł. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 29. Na temat przypadłości por. *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, AT VII, 434, *op. cit.*, s. 323–324.

⁶⁰ Por. R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, I § 38, s. 375–378.

⁶¹ R. Descartes, *Medytacja II*, AT VII, 30–32; *op. cit.*, s. 53–55.

naprawdę jest cały czas poza nimi i dlatego można do niego dotrzeć tylko na drodze intelektualnej⁶².

Substancja została tu więc utożsamiona z ogólną istotą rodzajową, ale dzięki temu znika z oczu przedmiot indywidualny wraz z jego niepowtarzalną naturą konstytutywną, ponieważ zostaje zerwany kontakt między poszczególnymi, zmiennymi własnościami i „nabudowaną” na nich naturą a ich stałym podmiotem – nosicielem. Podobna dezindywidualizacja dokonuje się przy okazji analizy *ego*, w której zostaje uchwycone od razu *eidos* świadomości w ogóle⁶³.

Zarówno świadomość, jak rozciągłość zostają – jak wiemy, uznane za główne atrybuty odpowiednich substancji, do których sprowadzają się, i które zakładają wszystkie inne własności. I tym to atrybutem przypisuje teraz Descartes rolę zupełnie analogiczną do natur konstytutywnych. Są one najpierw nazwane „naturami konstytuującymi daną substancję”, następnie są określane jako to, co funduje wszystkie inne własności, nie sprowadzając się do nich (są więc jakościowo samodzielne), są wreszcie dla każdej substancji jedne jedyne. Ale o ile natura konstytutywna piętnuje według Ingardena i n d y w i d u a l n y przedmiot i dzięki temu umożliwia dojrzewanie jego formalnej struktury – o tyle „główne atrybuty” dotyczą przedmiotów ogólnych: świadomości i ciała *in specie*, i dlatego należałoby je nazwać quasi-naturami konstytutywnymi.

Ponieważ jednak przedmioty określone przez owe quasi-natury konstytutywne mają być substancjami, a więc czymś z definicji samowystarczalnym oraz r e a l n y m – nie mogą być nimi rodzaje jako ogóły, lecz coś, co jest ich dokładnym, realnym odpowiednikiem⁶⁴. Otóż rodzaje mogą być także rozpatrywane jako z b i o r y ze względu na pewien z a k r e s przedmiotów pod nie podpadających. Zbiory zaś mogą – jak wiadomo – być traktowane albo dystrybucyjnie, i wówczas pokrywają się z ideą rodzajową, rozpatrywaną jako suma quasi-natur indywidualnych, albo kolektywnie, i wówczas mogą tworzyć jakąkolwiek całość sumatywną; zbiór dystrybucyjny nie może być przedmiotem fizycznym, zbiór kolektywny – może⁶⁵. Descartes szukając realnego odpowiednika idei rodzajowej zmuszony jest odwołać się – przynajmniej, w wypadku substancji materialnej – do pełnego z a k r e s u podpadających pod nie indywiduów i traktować jako substancję

⁶² „Gdy odróżniam wosk od jego zewnętrznych form, jakby nagi po zdarciu zeń szat rozważam [...]”. *Ibidem*, AT VII, 32, s. 54.

⁶³ *Idem*, *Medytacja II*, AT VII, 27–28; *op. cit.*, s. 50–51.

⁶⁴ Wchodzi tu w grę także fakt, że Descartes deklaruje się jako nominalista. Zob. *idem*, *Zasady I*, § 58–59, *op. cit.*, s. 45–46.

⁶⁵ Zob. *Mała encyklopedia logiki*, Ossolineum 1970, s. 365.

d z i e d z i n ę b y t o w ą, to znaczy przedmiot indywidualny wyższego rzędu, samodzielny (i realny), do którego należą indywidua podpadające pod któryś (lub kilka) z najwyższych rodzajów. Przedmiot ten jest – ze swej istoty – n a b u d o w a n y nad całością sumatywną, złożoną z wszystkich przedmiotów danego rodzaju⁶⁶. Tym samym jednak Descartes traktuje – w wypadku *res extensa* – jako substancję nie przedmiot pierwotnie indywidualny (o formie podmiot-własności), a przedmiot zakładający całość sumatywną o formie całość-część i mający ewentualnie jedynie u swej p o d s t a w y pierwotne indywiduum.

Nie dotyczy to jednak wszystkich trzech substancji, a nawet w wypadku *res extensa* sprawa nie jest taka prosta. Dlatego – zahaczywszy raz jeszcze o ontologię materialną – rozpatrzmy wszystkie substancje z punktu widzenia ich budowy formalnej.

B ó g kartezjański jest jedynym bytem, w którym wielość atrybutów aksjologicznie pozytywnych w stopniu nieskończonym idzie w parze z całkowitą prostotą i jednością. „Lecz po tym poznajemy w Bogu absolutną niezmierność, prostotę, jedność, obejmującą wszystkie inne przymioty, który żadnego w ogóle nie ma przykładu”⁶⁷. Jest to więc szczególny byt, w którym absolutna prostota powinna wykluczać wszelkie zdwojenie (nawet na podmiot i własności), a w którym jednocześnie tych własności jest przynajmniej – *quoad nos* – bardzo wiele. Być może jednak, byłby to całkiem specjalny typ formalnej z w a r t o ś c i przedmiotu, wypływający z faktu, że w Bogu wszystko jest objęte jego istotą⁶⁸, nie podlega on bowiem zmianom⁶⁹ i jest bytem pierwotnym, w którego istocie leży istnienie. Trzeba tu jeszcze dodać jedną ważną cechę Boga, która od Arystotelesa wyróżniała substancję: Bóg jest autentycznym podmiotem d z i a ł a n i a, jest aktem *par excellence*; aktowość ta jest nawet w jakiejś mierze r a c j ą absolutnego istnienia Boga i w tym sensie poniekąd dominuje nad istnieniem boskim⁷⁰, będąc jego źródłem.

S u b s t a n c j a m y ś l ą c a jest – jak wiadomo – podmiotem atrybutu świadomości, która w swym przebiegu rodzi wciąż nowe *modi*; za takie *modi* (*resp.* przypadłości – według swojej bardzo nieprecyzyjnej terminologii) uważa Descartes raz rozmaite akty tej świadomości⁷¹, raz jej

⁶⁶ Por. R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, II § 65, s. 361–381.

⁶⁷ R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, AT VII, 137, *op. cit.*, s. 136.

⁶⁸ Posiada on tzw. przez Ingardena istotę radykalną. Zob. R. Ingarden, *Spór* II § 56, s. 240.

⁶⁹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I, § 56, AT VIII-1, 26, *op. cit.*, s. 45.

⁷⁰ Por. wyżej.

⁷¹ *Idem*, *Odpowiedzi na zarzuty trzecie*, AT VII, 176, *op. cit.*, s. 161.

przedmioty⁷². Istnienie podmiotu świadomości nie jest nigdzie przez Descartesa pokazane (jakkolwiek mówi on z naciskiem o *ego cogito*), pisze także, że „myślenie bywa ujmowane niekiedy jako działalność, niekiedy jako zdolność, niekiedy zaś jako rzecz, w której tkwi zdolność”⁷³. Ta wymiennosc terminologii zdaje się pochodzić stąd, iż między umysłem (duszą) a jego aktami nie ma różnicy r z e c z y w i s t e j, lecz jedynie modalna⁷⁴.

Res cogitans jest przez Descartesa uważana za autentyczną substancję, ponieważ:

1. jest samodzielna materialnie, a więc i egzystencjalnie względem rozciągłości;

2. jest przedmiotem indywidualnym, trwającym w czasie i niepodzielnym:

a. Podmiot myślący – jak nas poucza doświadczenie – może przeżywać wciąż nowe przebiegi świadome, sam się nie zmieniając. Co więcej, umysł, podobnie jak Bóg, działa z a w s z e: myślenie funkcjonuje także podczas snu, u dzieci i u obłąkanych⁷⁵, co mogłoby wskazywać na bytową pierwotność świadomości (którą podchwyci od Descartesa Spinoza), gdyby nie znana teza o jej pochodności. Dusza zdaje się nie posiadać w związku z tym żadnych potencjalnych władz, które byłyby „możnościami czynnymi” i to, czego jesteśmy świadomi, to zawsze tylko akty⁷⁶.

b. Ponieważ dusza jest nierozciąglą, a więc niematerialna, jest ona niepodzielna, jedna i cała we wszystkich swych aktach. „A także nie można powiedzieć, jakoby zdolność chcenia, odczuwania, rozumienia itp. były częściami umysłu, bo przecież to jest jeden i ten sam umysł, który chce, odczuwa i pojmuje”⁷⁷. Stąd i z trwałości bytowej duszy płynie jej nieśmiertelność, a z posiadania nieograniczonej woli – takiej samej jak w Bogu – oraz zawartej w świadomości idei nieskończoności, będącej znakiem Boga jej wyjątkowa metafizyczna godność.

Powstają jednak pytania: (1) czy podmiotów świadomych jest wiele, czy też tylko jeden? (2) czy mamy tu do czynienia z dziedziną bytową czy nie?

ad 1. Descartes mówi zawsze o umyśle, duszy itp. w ogóle, dzięki czemu mówi o nim z reguły w liczbie pojedynczej: pochodzi to m.in. z „transc-

⁷² *Idem, Medytacja III, AT VII, 48, op. cit., s. 68.*

⁷³ *Idem, Odpowiedzi na zarzuty trzecie, AT VII, 176, op. cit., s. 161.*

⁷⁴ *Por. idem, Zasady filozofii, I, § 61, AT VIII-1, 29–30, op. cit., s. 47.*

⁷⁵ *Idem, Odpowiedzi na zarzuty czwarte, AT VII, 246, op. cit., s. 210.*

⁷⁶ *Idem, Odpowiedzi na zarzuty piąte, AT VII, 330, op. cit., s. 268.*

⁷⁷ *Idem, Medytacja VI, AT VII, 86, op. cit., s. 99.*

dentalnego” punktu wyjścia jego filozofii. Istnieją jednak miejsca, w których Descartes sugeruje, że istnieje wielość podmiotów⁷⁸, nigdzie zaś jej wyraźnie nie neguje. Wydaje się więc, że Descartes tę wielość przyjmuje, niemniej nie czyni z niej żadnego użytku, zazwyczaj zaś pisze tak, jakby istniał tylko jeden filozofujący podmiot *in specie*.

ad 2. Ponieważ Descartes rozważa zarówno substancję myślącą, jak rozciągłą *in specie*, ta ostatnia zaś wydaje się dziedzina bytowa, nasuwa się podejrzenie, że jest nią także *res cogitans*. Wydaje się jednak, że tak nie jest i że z punktu widzenia formalnego można u Descartesa mówić wyłącznie – podobnie jak u Husserla – o *ego cogitans in specie*, które jest właśnie indywidualium pierwotnym. Dopiero Spinoza potraktuje poszczególne umysły jako *modi* jednej świadomości pojętej jako atrybut Boga. Co do człowieka pojętego jako dusza wraz z ciałem, to w ramach kartezjanizmu jest on pewną całością niezrozumiałą z punktu widzenia zarówno egzystencjalno- jak formalno-ontologicznego. Fakt, że Descartes mówi tu od czasu do czasu o jedności substancjalnej, jest próbą wybrnięcia z wielostronnie kłopotliwej sytuacji, m.in. z faktu istnienia wrażeń zmysłowych. W innych jednak miejscach Descartes mówi wyraźnie o człowieku jako o „jedności złożenia”, analogicznej do mięsa i kości w ciele, czyli jako o pewnego typu całości sumatywnej, przypadkowej z punktu widzenia wchodzących w jej skład elementów

Jeśli chodzi o substancję cielesną, to dusza jako pierwotne indywidualium jest wyraźnie przeciwstawiona ciałom poszczególnym⁷⁹. Jakież są ostatecznie poglądy Descartesa na ciała indywidualne?

W przeciwieństwie do ciała jako rodzaju, Descartes mówi o nich jako o „pewnym układzie członków i innych tego rodzaju przypadłości”⁸⁰. Wydaje się więc że jest ono traktowane r ó w n o c z e ś n i e jako wiązka cech oraz jako układ części, a więc jako całość sumatywna. Ponieważ własności ciała są wyłącznie rodzajowo-przestrzenne, więc przy traktowaniu go jako wiązki cech mielibyśmy do czynienia z prototypem klasowej koncepcji przedmiotu⁸¹. Na wniosek ten naprowadza także twierdzenie o niepoznawalności podmiotu własności, a poznawalności jedynie samych tych własności⁸².

Pojmowanie przedmiotu jako zespołu „przypadłości” wskazuje, jak się zdaje, na dwie ich właściwości egzystencjalne: na zmienność, kruchość tych przedmiotów i na niekonieczność ich istnienia dla istnienia substancji.

⁷⁸ Por. np. *idem, Zasady filozofii*, I, § 60, AT VIII-1, 29, *op. cit.*, s. 46.

⁷⁹ *Idem, Przegląd treści „Medytacji”*, AT VII, 14, *op. cit.*, s. 39, por. wyżej.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Por. R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, I § 43.

⁸² Por. wyżej.

Indywidualna cielesność nabiera przez to charakteru szczególnej przypadkowości, chciałoby się powiedzieć: błahości⁸³.

Przeważnie jednak traktuje Descartes ciało jako część materii, będące samo sumą części, ponieważ materia jest podzielna w nieskończoność⁸⁴; za części uważane są więc w równej mierze całe ciała, np. organizmy, członki tych ciał, jak najdrobniejsze cząstki materii. Ponieważ *modi* nie mogą istnieć bez substancji, a podział przestrzeni dokonany w myśli może być dokonany *realiter*, każda w ten sposób wydzielona część materii jest samoistnym podmiotem własności, a więc w tym sensie „substancją”. Na tym jednak jej substancjalność się kończy, albowiem:

a. Części te nie są ze sobą połączone żadną trwałą więzią formalną. Jedynym ich spoiwem jest „spoczynek”⁸⁵, w którym się równocześnie znajdują oraz – korelatywnie – fakt, że razem poruszają się, czyli że są razem przenoszone z sąsiedztwa ciał przyległych w sąsiedztwo innych. Każda inna więź musiałaby bowiem być albo substancją – a byłoby absurdem, by substancje wiązały się przez inną substancję – albo modusem, innym niż spoczynek. „Prócz substancji zaś i ich modyfikacji, nie znamy w ogóle żadnego innego przedmiotu”⁸⁶, ponieważ zaś ciała są przez nieustanny ruch stale wytrącane ze spoczynku, nieustannie tracą tożsamość i giną.

b. Ciała są pojmowane jako maszyny, czyli jako całości sumatywne o częściach efektywnych⁸⁷. Nie mają więc one żadnych części potencjalnych, tzn. takich, które nie są w każdej chwili oddzielane od reszty; każda część może w każdej chwili oddzielić się od jednego ciała i usamodzielnic lub stać się częścią innego ciała. Descartes nie ma w najmniejszym stopniu zrozumienia dla swoistości organizmu, który będąc zwartą całością, jest ponadto podmiotem działań, nadających znów specyficzne piętno formalnej i materialnej jedności danemu ciału.

c. Wskutek opisanych własności ciała poszczególne są skrajnie nietrwałe w czasie i w tym sensie „niezmiennie”; bo zmiana implikuje trwający w czasie podmiot tych zmian. Ich struktura egzystencjalno-formalna jest *de facto* strukturą zdarzenia, która implikuje dyskretną koncepcję czasu⁸⁸.

⁸³ Twierdzenie Husserla o płynącej z istoty przypadkowości faktycznego indywiduum zdaje się mieć źródło także w kartezjańskiej koncepcji indywiduum cielesnego.

⁸⁴ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii* II, § 25, AT VIII-1, 53–54, *op. cit.*, s. 64.

⁸⁵ *Ibidem*, § 55, *op. cit.*, s. 76.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Por. R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, I § 41, s. 423–431.

⁸⁸ Różnica np. między arystotelesowską a kartezjańską koncepcją materii polega w równej mierze na odmiennej koncepcji przedmiotu, co na innej koncepcji czasu.

Ponieważ „substancje jako takie nie mogą zginąć”, Descartes, przeciwstawiając ciała duszy, przeciwstawia je równocześnie substancji, cielesnej, pojętej jako *r o d z a j*. Można ją, jak się zdaje, interpretować dwojako:

1. Jako wszechświat materialny („powszechność substancji cielesnej”), to znaczy jako przedmiot nabudowany na całości sumatywnej, złożonej z wszystkich przedmiotów materialnych; przedmiot taki – to wymienna już dziedzina bytowa.

2. Jako moment rodzajowy, decydujący o przynależeniu przedmiotów materialnych do jednej dziedziny bytowej. Tym momentem jest przestrzenna rozciągłość, która jest, podobnie jak w wypadku indywidualnego wosku, „istotą” rodzajową świata, a zarazem swoistym przedmiotem, leżącym *p o z a* tym, co dane, i – mimo zastrzeżeń Descartesa – *o d r ę b n y m* od wszystkiego innego.

ad 1. Gdy Descartes mówi o substancji materialnej, ma na ogół na myśli coś „cielesnego”, coś co jest nie tylko trójwymiarowo-przestrzenne, ale o rozmaitych kształtach i ruchach: „[...] pobudzeni przez zmysły, jasno i wyraźnie ujmujemy jakąś materię rozciąglą wzdłuż, wszerz i w głąb, której różne części wyposażone są w różne kształty i wykonują rozmaite ruchy”⁸⁹. Materia ta jest jednolita w całym wszechświecie⁹⁰, podzielna na dowolną ilość części i już *p o d z i e l o n a* oraz zróżnicowana przez ruch stworzony przez Boga. Wszechświat ten ma swoją historię, gdyż został początkowo podzielony na cząstki równej wielkości⁹¹, z której dzięki wirom wytworzył się dzisiejszy świat cielesno-rozciąglý. Z punktu widzenia formalnego jest on przede wszystkim:

a. *j e d n o l i t y* treściowo, dzięki temu *t o z s a m y* w czasie i bytowo *t r w a ł y*: bo każdy przedmiot powstający na miejsce innego jest także materialny, a zatem materialność nie może się ani esencjalnie, ani egzystencjalnie wyczerpać;

b. wyregulowany stosunkami *p r z y c z y n o w y m i*, ujętymi w prawa kinetyczne i obdarzony niezmienną ilością ruchu we wszechświecie, która dodatkowo podtrzymuje parmenidejską niemal stabilność świata;

c. dzięki temu wszystkiemu jest on samoistnym, samodzielny, nie pochodny od świadomości i niezależny od niej przedmiotem. Descartes podkreśla tę niezależność, pisząc np. na temat ruchu: „*P o d z i a ł* bowiem dokonany *s a m ą* myślą *n i c z e g o* nie

⁸⁹ R. Descartes, *Zasady filozofii* II, § 5, AT VIII-1, 42–43, *op. cit.*, s. 57.

⁹⁰ *Ibidem*, II, § 23, AT VIII-1, 52–53, *op. cit.*, s. 64.

⁹¹ *Ibidem*, III, § 46, AT VIII-1, 100–101, *op. cit.*, s. 96.

z m i e n i a; lecz wszelka materia, czyli różnorodność wszystkich jej form, zależy od ruchu⁹².

ad 2. Tym jednak, co decyduje o przedmiotowości świata, jest przede wszystkim jego jednolitość, polegająca na konstytuującej go rozciągłości. Jest ona, jak wiadomo, jako „główny atrybut” podstawiona pod substancję, od której różni się tylko logicznie oraz określona jako s a m o d z i e l n a także względem własnych *modi*, tzn. nie tylko względem kształtów i ruchów, ale także – jak się zdaje – poszczególnych wielkości, czyli od poszczególnych ciał.

Jak można to wytłumaczyć? Otóż wydaje się, że Descartes utożsamia po prostu rozciągłość r e a l n ą, która powinna przysługiwać substancji cielesnej, z rozciągłością i d e a l n ą geometrii euklidesowej. Rozciągłość ta jest wobec tego c i ą g ł ą i dzięki temu, jak pisze Ingarden, „indywidualność poszczególnych rzeczy przez to właściwie znika, a w każdym razie staje się czymś niezrozumiałym, lub przynajmniej czymś, co nie wynika z rozciągłości rzeczy, o ile się je jeszcze uznaje⁹³. Descartes zresztą wyraźnie uznaje możliwość takiego specyficznego przedmiotu, samodzielnego względem części, albowiem pisze, że o ile wszystkie inne określenia „odnoszą się do części i zakładają pojęcie podziału, możemy pojąć ciało ciągłe nieograniczonej wielkości, czyli nieokreślone (*indefinitum*), w którym nie rozważamy niczego, prócz rozciągłości⁹⁴. Jako to, co nie implikuje pojęcia podziału, a więc jest ściśłą j e d n o ś c i ą, rozciągłość ta zbliża się do pojęcia substancji w najbardziej autentycznym sensie i upodabnia przez to zarówno do świadomości, jak i do Boga. I wydaje się, że w rezultacie s u b s t a n c j a l n o ś ć tej rozciągłości (czy raczej przestrzeni rozciągłej, która dlatego nigdy nie jest pusta) decyduje o substancjalności świata, którego ma ona stanowić istotę; ale jest to możliwe tylko dlatego, że Descartes głosząc nominalizm, podstawia równocześnie to, co idealne, pod to, co realne, geometryzując i „idealizując” przez to materię. Jednakże w ten sposób staje on przed ważkim problemem i n d y w i d u a c j i tej powszechnej i nieodróżnicowanej materii, którego nie może rozwiązać inaczej niż przez odwołanie się do czynnika w stosunku do tej materii z e w n ę t r z n e g o: ruchu stworzonego specjalnie przez Boga i nabierającego dzięki temu charakteru czegoś samodzielnego, a więc poniekąd substancjalnego⁹⁵. Tak więc wydaje się w rezultacie, że w idei substancjalnej przestrzeni triumfuje mimo wszystko u Descartesa koncepcja podstawowej formy przedmiotowej. Dzieje się to

⁹² *Ibidem*, II, § 23, *op. cit.*, s. 64, podkreślenie moje.

⁹³ R. Ingarden, *Spór*, *op. cit.*, II § 65, s. 376.

⁹⁴ Cyt. za S. Weil, *Science et perception chez Descartes*, [w:] *Sur la science*, Paris 1966, s. 23.

⁹⁵ O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris 1921, s. 335n.

jednak za cenę z jednej strony idealizacji świata realnego, z drugiej – degradacji egzystencjalnej i formalnej ciał poszczególnych, która pokutować będzie jeszcze w idealizmie XX wieku.

Wnioski

Jak pisaliśmy we wstępie, Descartes – nie jako pierwszy wprawdzie, ale z wyjątkową filozoficzną ostrością postawił pytanie o istnienie *c z e g o k o l w i e k*, a więc problem *par excellence* metafizyczny. Chodziło mu przy tym pierwotnie o pytanie rozstrzygające: *c z y* cokolwiek istnieje⁹⁶. Zaraz za tym pojawiło się jednak pytanie następne: *c o* istnieje, jeżeli istnieje, na które odpowiada – jak wiadomo – przede wszystkim stwierdzeniem faktycznego istnienia świadomości oraz (bardzo interesującymi) dowodami na istnienie Boga. Odpowiadając na pytanie: *c o* istnieje?, musiał Descartes dokonać analizy istot przedmiotów, które jawiły się albo jako faktycznie istniejące, albo których istnienie było niesprzeczne, a więc ontologicznie możliwe. W tym momencie stanęła przed Descartesem konieczność określenia nie tylko zawartości materialnej tych przedmiotów, ale także ich własności egzystencjalnych i formalnych. I tu Descartes decyduje się na krok zasadniczy: odkrywszy sferę świadomości i utożsamiając ją mniej lub bardziej z duszą, stwierdza, że nic poza świadomością nie należy do istoty duszy i że *w o b e c t e g o* jest ona bytowo samodzielna, a *z a t e m* jest substancją. Dokonuje więc przejścia od materii przedmiotu do jego momentów egzystencjalnych i formalnych, decydujących zarazem o jego „formalnym”, czyli realnym sposobie istnienia – które to przejście wydaje się całkowicie dowolne! Równocześnie, choć akceptuje zarówno rozróżnienie na istotę i istnienie, jak formalną budowę przedmiotu: podmiot-własności, stwierdza niepoznawalność zarówno istnienia, jak podmiotu własności, pojętych jako niesamodzielne, ale możliwe do wyodrębnienia momenty w bycie. W ten sposób sugeruje jednak, że ważna – bo jedynie poznawalna – jest w przedmiocie jego materia (i to taka, jaka dana jest w idei jasnej i wyraźnej), a więc i ontologia materialna danych dziedzin, zbędna zaś jest ontologia egzystencjalna i formalna, a także metafizyka, o tyle o ile zajmuje się istnieniem i formą jako takimi. Czyż metafizyka jednak, która nie zajmuje się istnieniem, może być jeszcze metafizyką? Czy nie podcina w ten sposób sama sobie skrzydeł? Z drugiej strony jednak Descartes substancjalizując materię przedmiotów, orzeka o nich własności, które mają być poznawalne na podstawie samych tych materii, ale które zakładają niewątpliwie znajomość pojęć egzystencjalnych

⁹⁶ Postawił je już przed nim Henryk z Gandawy.


i formalnych⁹⁷. W wypadku ciał przechodzi Descartes na zupełnie inne rozumienie struktury formalnej przedmiotu, które nie pozostaje bez wpływu na jego koncepcję bytu w ogóle. Tak więc głęboka intuicja metafizyczna Descartesa ulega sparaliżowaniu wskutek rezygnacji z dopracowania podstawowych kategorii ontologicznych i metafizycznych.

Ponieważ samodzielność substancji łączy się ściśle z ich wzajemną materialną „wykluczalnością”, czyli niezależnością, świat kartezjański zostaje rozbity na trzy wielkie sfery, pomiędzy którymi nie ma żadnych niemal analogii, a przynajmniej *ch o d z i* Descartesowi o to, by tych analogii było jak najmniej. Descartes jawi się w ten sposób jako pierwszy nowożytny filozof wielkich „cięć” poprzez rzeczywistość, radykalnych podziałów, które odziedziczył po nim filozofia nowożytna, a szczególnie nowoczesna, nawiązująca do niego i do Kanta. Człony rzeczywistości – by tak rzec – odsuwają się od siebie i coraz trudniejszy staje się kontakt między nimi. Rzeczy wydają się w stosunku do świadomości, do człowieka obce, wrogie, nieprzyswajalne, a Bóg po okresie, w którym zostaje u Spinozy wchłonięty przez świat, stanie się od empirystów i Kanta niemożliwy do rozumnego poznania. Dopiero Hegel dokona w swoim systemie wielkiej i oryginalnej syntezy rzeczywistości, ponownego jej scalenia. Czy jednak jego rozwiązanie jest trafne?

Na kanwie koncepcji substancji Descartesa rodzi się szereg bardzo istotnych pytań, z których na zakończenie wynotujemy przykładowo trzy:

1. Czy istotnie z faktu istnienia i odrębności świadomości – nazwanej później transcendentálną – wynika jej bytowa samodzielność i samowystarczalność, bez względu na sposób, w jaki Descartes je udowadnia?

2. Czy koncepcja bytowej pochodności obydwu sfer rzeczywistości od Boga z jednej, a nieciągła koncepcja czasu z drugiej strony, musi prowadzić do koncepcji skrajnej egzystencjalnej zależności tych sfer?

3. Czy z faktu istnienia dziedziny bytowej świata, którego poszczególne indywidua materialne są członkami, wynika ich egzystencjalna „błahość” oraz to, że unicestwienie jednego ciała jest po prostu *z a s t ą p i e n i e m* go przez drugie lub ich mnogość, nie zaś nieodwracalną wyrwą w rzeczywistości, wielką *t r a g e d i ą* bytu? 

KAROL TARNOWSKI – profesor filozofii, kierownik Katedry Filozofii Boga na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się problematyką filozofii Boga i podmiotu, a także filozofią postsekularną. Inspiruje się francuską filozofią ducha (Jean Nabert, Louis Lavelle) oraz fenomenologią (Jean-Luc Marion, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas).

⁹⁷ Descartes zresztą stwierdza w *Zasadach*, że pojęcie istnienia jest dane *a priori* jako jedna z „natur prostych”, które jednak „nie zakładają same pojęcia czegoś istniejącego”! *Zasady* I, § 10, AT VIII-1, 8, *op. cit.*, s. 31.

KAROL TARNOŃSKI

Członek Polskiej Akademii Umiejętności. Wybrane publikacje: *Tropy myślenia religijnego*, Kraków, Instytut Myśli Józefa Tischnera 2009; *Usłyszeć niewidzialne, Zarys filozofii wiary*, Kraków, Instytut Myśli Józefa Tischnera 2005; *Bóg Fenomenologów*, Tarnów, Biblos 2000; *Wiara i Myślenie*, Kraków, Znak 1999; *Człowiek i Transcendencja*, Kraków, Znak 1995, wyd. II Znak 2007.

KAROL TARNOŃSKI – Professor of philosophy, Head of the Department of Philosophy of God at the Pontifical University of John Paul II in Cracow. His research interest are: philosophy of God, philosophy of subject, post-secular thought, French philosophy of spirit (Jean Nabert, Louis Lavelle), and phenomenology (Jean-Luc Marion, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas). Member of the Polish Academy of Arts and Sciences (PAU). Main publications: *Clues Religious Thinking*, Kraków, Instytut Myśli Józefa Tischnera 2009; *To Hear Invisible. The Outline of the Philosophy of Faith*, Kraków, Instytut Myśli Józefa Tischnera 2005; *God of Phenomenologists*, Tarnów, Biblos 2000; *Faith and Thinking*, Kraków, Znak 1999; *Man and Transcendence*, Kraków, Znak 1995, 2007.