

JAROSŁAW MACIEJ JANOWSKI

Akademia Pedagogiki Specjalnej, Wydział Stosowanych Nauk Społecznych

FILOZOFICZNE PYTANIA O CZAS¹⁾

Streszczenie: W artykule podjęto próbę ukazania istotnej roli zagadnienia czasu w rozważaniach prowadzonych na terenie filozofii. Jednocześnie wskazano trudności, jakie pojawiają się w dyskursie filozoficznym, gdy próbuje się opisać i zrozumieć „fenomen czasu”. W filozoficznych badaniach nad czasem można wyróżnić specyficzne pytania, jakie stawia się w odniesieniu do czasu. Prowadzi to do wyróżnienia trzech płaszczyzn (ontologicznej, psychologicznej i epistemologicznej) w badaniach nad czasem. Owe płaszczyzny są najbardziej podstawowymi aspektami, w jakich można rozpatrywać „fenomen czasu”. Uszczegółowienie badań w ramach ontologicznego aspektu

czasu daje możliwość utworzenia typologii sposobów jego ujmowania. Pomocne w tym okazują się kategorie ontologiczne rzeczy (substancji), zdarzeń, procesów, jak i nowa „kategoria ontologiczna”, w której podstawą ontyczną świata staje się człowiek. Ostatecznie typologia sposobów ujmowania czasu ze względu na jego status ontyczny przyjmuje postać kontinuum z trzema charakterystycznymi punktami: 1) realizmem, 2) arealizmem oraz 3) szerokim pograniczem pomiędzy realizmem i arealizmem.

Słowa kluczowe: filozoficzne koncepcje czasu, ontologia czasu, eternalizm, prezentyzm, relacje między filozofią a psychologią.

WSTĘP

W tytule prezentowanego artykułu pojawiają się dwa pojęcia. Pierwszym z nich są „filozoficzne pytania”, a drugim „czas”. Obydwa łączą się w znanej wypowiedzi św. Augustyna: „Czymże więc jest czas? Jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem. Jeśli pyta-

Adres do korespondencji: jjanowski@aps.edu.pl.

¹⁾ Artykuł stanowi próbę spopularyzowania i umieszczenia w innym kontekście rozważań zawartych w pierwszym rozdziale monografii mojego autorstwa (Janowski, 2016, s. 13–66). Stąd też ośmielam się zaprezentować w tym miejscu ogłoszone gdzie indziej przemyślenia z zakresu filozoficznych badań nad czasem. W przywołanej monografii wnioski o bardziej uniwersalnym charakterze, do jakich doszedłem, są podstawą specjalistycznych analiz z zakresu filozofii nauki, filozofii przyrody czy też filozofii fizyki i łączą się z problemami dotyczącymi czasu na gruncie nauk fizykalnych, w szczególności w fizyce relatywistycznej, fizyce kwantowej, a także we współczesnej kosmologii. Celem zaś tego artykułu jest dotarcie do innego grona odbiorców. Mam nadzieję, że zawarte w nim przemyślenia staną się wartościowym uzupełnieniem i rozszerzeniem kontekstu, w jakim umieszcza się wnioski z badań dotyczących czasu prowadzonych na terenie współczesnej psychologii. Chciałbym przez to pokazać, że istnieje możliwość interdyscyplinarnej współpracy pomiędzy odseparowanymi metodologicznie i epistemologicznie dziedzinami wiedzy, a tym samym spróbować przezwyciężyć pojawiające się „mury niezrozumienia” pomiędzy przedstawicielami poszczególnych nauk, zwłaszcza pomiędzy przedstawicielami nauk humanistycznych, społecznych i empirycznych (Sajdek, 2012).

jącemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (św. Augustyn, 1994, ks. XI p. 14, s. 266). Przytoczone słowa tego wczesnochrześcijańskiego myśliciela oddają z całą mocą trudności, jakie ujawniają się w momencie, gdy próbujemy odpowiedzieć na pytania dotyczące czasu, a zwłaszcza, gdy próbujemy przekazać uzyskaną na ten temat wiedzę innym. Jednym z podstawowych zadań filozofii jest stawianie pytań. Współczesny amerykański filozof Thomas Nagel (1987, s. 5) wskazuje, że podstawowym celem filozofii jest kwestionowanie i próba wyjaśnienia pojęć, których wszyscy używają na co dzień, lecz nikt, tak naprawdę, nie zastanawia się nad ich sensem. Dlatego też zadaniem filozofa będzie zadawanie dość specyficznych, w stosunku do przedstawicieli innych nauk, pytań. Nagel wskazuje następujące przykłady tego typu działań:

Historyk może zapytać, co wydarzyło się w danym momencie w przeszłości, ale filozof zapyta: co to jest czas? Matematyk może poszukiwać zależności pomiędzy liczbami, ale filozof zapyta: co to jest liczba? Fizyk wyjaśni z czego zbudowany jest atom, albo jakie zjawiska możemy wytłumaczyć za pomocą siły grawitacji, ale filozof zapyta: skąd możemy wiedzieć, że istnieje coś poza naszymi umysłami? Psycholog może prowadzić badania nad uczeniem się języka przez dzieci, ale filozof zapyta: dlaczego jakieś słowo coś oznacza? Każdy z nas może zadać sobie pytanie, czy umyślne zakradnięcie się na seans filmowy bez biletu jest złem, ale filozof zapyta: dlaczego jakiś czyn jest dobry albo zły, lub wręcz zada pytanie o to, czym jest dobro i zło? (tamże).

Trochę inaczej widzi tę sprawę Mieczysław Albert Krąpiec (1998a, s. 5), jeden z najbardziej znanych dwudziestowiecznych polskich filozofów nurtu realistycznego: „Istniejący [...] rzeczywisty świat, w którym żyjemy, nie jest przez nas od razu poznawany; przeciwnie, wywołuje on zdumienie poznawcze, budzi niepokój płynący z niepoznania ważnych stron i czynników tego świata”. Efektem owego zdumienia wywołującego niepokój jest, uznawane za przejaw używania rozumu, stawianie pytań. Pytań początkowo naiwnych, a wraz z rozwojem myśli filozoficznej coraz bardziej dorzecznym, mających na celu ujawnienie podstawowej struktury rzeczywistości (tamże, s. 15, 139). Ostatecznie więc, zadając czasem proste, a czasem bardziej rozbudowane pytania, dąży się w ramach dyskursu filozoficznego do usunięcia początkowego „absurdu” niezrozumienia rzeczywistości samej w sobie. W tym zakresie obydwaj przywołani autorzy są zgodni (Krąpiec, 1998a, s. 17; Nagel, 1987, s. 5).

Z kolei jednym z najważniejszych zagadnień poruszanych w filozofii jest problem czasu. Oczywiście próby uchwycenia istoty tego, czym jest czas, były czynione na długo przed powstaniem samej filozofii na przełomie VII i VI w. p.n.e. w starożytnej Grecji. Już w XII w. p.n.e. w wierzeniach ludów indoeuropejskich pojawia się bóstwo, które nosiło imię „Zurwan”, oznaczające w języku perskim po prostu „Czas”. W mitologii staroirańskiej *Zurwan* był przodkiem demiurgów. To z niego mieli narodzić się „promieniujący światłem *Ahuramazda* i obmierzły, mroczny *Aryman*”. Podobne ujęcia czasu w postaci dualistycznych koncepcji boga-czasu można znaleźć m.in. w mitraizmie, hinduizmie czy też buddyzmie (Zajączkowski, 1988, s. 7–8). Wraz z pojawieniem się i rozwojem racjonalnej oraz bardziej uporządkowanej pod względem metodologicznym refleksji nad otaczającą człowieka rzeczywistością problem czasu nie został wyeliminowany. Wydaje się, że wręcz przybrał na sile. Hanna Buczyńska-Garewicz (2003, s. 11) przyznaje, że: „od presokratyków po czasy dzisiejsze [...] zmagamy się z zagadką czasu”. Przyczyny owych zmagają wydają się

trojaki. Po pierwsze, swoista świadomość czasu stanowi nieodzowny składnik ludzkiej egzystencji. W zależności od przyjętej perspektywy można mówić albo o pewnym mechanizmie „poczucia czasu” wbudowanym w człowieka (Whitrow, 2004, s. 17–23), albo też wskazywać, że człowiek nie tyle jest zanurzony w czasie, ile sam w jakimś sensie jest czasem (Buczyńska-Garewicz, 2003, s. 11). Jedną z postaci świadomości czasu jest świadomość przemijania, która stanowi dla człowieka kultury zachodniej (zwłaszcza obecnie) szczególne wyzwanie. Często nie umiemy pogodzić się z tym, że „czas nam ucieka”, a wraz z nim przemijają młodość, zdrowie i produktywność. Przyszłość zaś niesie ze sobą „tylko” zmęczenie, starość i śmierć. Dlatego też próbujemy ów przemijający czas, w jakiś sposób, oswoić. Michał Heller (1995, s. 74–75) mówi wręcz, że ludzkość jest pod tym względem „opętana filozofią czasu”. Drugą przyczyną „kłopotów z czasem” zaistniała wraz z rozwojem współczesnych teorii w naukach empirycznych. Obraz świata, jaki wyłania się przy pewnych interpretacjach szczególnej i ogólnej teorii względności czy też mechaniki kwantowej, nie odpowiada naszym potocznym i zdroworozsądkowym wyobrażeniom (Janowski, 2016, s. 70–97). Co więcej, ów „czas zegara” czy też „czas fizyczny” bywa biegunowo odległy od „czasu ludzkiej egzystencji” (Buczyńska-Garewicz, 2003, s. 6–8). Po trzecie wreszcie, niemożność poradzenia sobie z problemem czasu w filozofii wydaje się wynikać z różnorodności odpowiedzi udzielanych przez poszczególnych myślicieli na pytania dotyczące czasu. Każdy filozof trochę inaczej ujmuje czas w swoich poglądach. Mozaika rozmaitych koncepcji czasu rozrosła się w toku dziejów do ogromnych rozmiarów. Można nawet znaleźć opracowania próbujące stworzyć zestawienia poglądów na temat czasu u różnych filozofów (np. Polus-Rogalska, 1999). Niemniej tego typu opracowania nie zaspokajają potrzeby syntetycznego spojrzenia na świat, która według Hellera (1995, s. 8) stanowi rację bytu filozofowania.

W związku z tym chciałbym na samym wstępie zaznaczyć, że do tej pory nie udało się w ramach filozoficznych rozważań nad czasem udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym czas jest. Co więcej, wątpliwości budzi nawet samo istnienie czegoś takiego jak czas. Czy zatem w ogóle można rozpatrywać tego rodzaju fenomeny? Wydaje się, że pomimo wskazanych trudności można próbować to robić, tylko trzeba wyznaczyć sobie „mniej ambitne” cele. Dlatego też w prezentowanym artykule chciałbym skupić się „tylko” na dwóch kwestiach. Po pierwsze, chciałbym wskazać na pewne możliwe do przeprowadzenia rozróżnienia dotyczące pytań o czas, jakie pojawiają się w ramach filozoficznego dyskursu. W szczególności będzie chodziło o ukazanie swoistego zarysu²⁾ „katalogu pytań o czas”, dzięki któremu możliwe jest wyróżnienie podstawowych sposobów jego rozumienia. Po drugie, chciałbym pokazać mały wycinek możliwych do udzielenia odpowiedzi na jedno z pytań ze wspomnianego katalogu. Chodzi o pytanie dotyczące statusu ontycznego czasu. Zaprezentuję typologię możliwych ujęć czasu ze względu na jego status ontyczny. Zanim jednak to nastąpi, należy przedstawić wspomniany już zarys katalogu filozoficznych pytań, próbujących zgłębić odwieczną zagadkę czasu.

²⁾ Katalog pytań o czas w bardziej rozbudowanej postaci można znaleźć w przywoływanej już monografii mojego autorstwa (zob. Janowski, 2016, s. 16–36).

KATALOG PYTAŃ O CZAS

Poszukując najbardziej ogólnych pytań związanych z „fenomenem czasu”, można zwrócić się w pierwszej kolejności ku podstawowym rozróżnieniom dotyczącym naukowego badania rzeczywistości, o jakich mówi się w metodologii ogólnej nauk. W ramach rozważań z tego zakresu w każdej nauce wyróżnia się jej przedmiot materialny i formalny. Przedmiotem materialnym jest to, co dane jest do zbadania (np. zjawisko, proces, fakt, rzecz czy też wszelki byt – czyli wszystko, co w jakiś sposób istnieje lub takim je postrzegamy). W przypadku czasu, przynajmniej w punkcie wyjścia, można założyć, że czas jest czymś, co istnieje lub przynajmniej istnieć może. A dokładnie czymś, co stanowi przedmiot naszego doświadczenia³⁾. Przedmiot formalny zaś jest to aspekt, w którym ujęty ma być przedmiot materialny. Tym samym przedmiot formalny badań wskazuje obszar dalszych dociekań (Kamiński, 1992, s. 187–188). Każdy aspekt jest spojrzeniem na przedmiot badany pod innym kątem. Jednocześnie można potraktować ów zabieg jako ukazanie innych stron badanego przedmiotu.

W filozoficznych badaniach nad czasem można wskazać na trzy główne aspekty: ontologiczny, psychologiczny oraz epistemologiczny (np. Mazierski, 1972, s. 144–153). Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na użyty w przedstawionym rozróżnieniu termin „aspekt psychologiczny”. Od połowy XIX w. psychologia nabrała charakteru samodzielnej (czyli do pewnego stopnia niezależnej od swojej filozoficznej macierzy) dyscypliny naukowej (Jarosz, 1975, s. 3–7). Już w latach 30. XX w. ks. Jan Lindworski, w podręczniku *Psychologia eksperymentalna* (tytuł org. niem. *Experimentelle psychologie*) wskazuje, że:

Psycholog bada jednostkowe zjawiska psychiczne, chce poznać sposób w jaki one występują. Natomiast filozof [...] stawia sobie duszę, jako podłoże zjawisk świadomości, za właściwy przedmiot swych badań. [...] Ten różny punkt widzenia na jedno i to samo życie duszy, warunkuje powstanie dwu różnych nauk. Ponieważ jednak psycholog eksperymentalny zajmuje się zjawiskami szczegółowymi [sic!] a nie szuka ostatecznych przyczyn i najogólniejszych praw życia psychicznego, dlatego jego nauka nie może uważana za filozofię [sic!] (Lindworski, 1933, s. 1).

W związku z tym użycie w rozważaniach prowadzonych na terenie filozofii określenia „aspekt psychologiczny” wydaje się być metodologiczną niezręcznością lub wręcz błędem. Niemniej chciałbym zaproponować, aby nie traktować owego określenia jako błędnego, lecz co najwyżej jako przejaw pewnych rozbieżności na płaszczyźnie językowej pomiędzy filozofią a psychologią.

Większość filozofów, używając w rozważaniach równoznaczności ze wspomnianym lub podobnego terminu w znaczeniu innym niż zwyczajowo przyjęte na terenie psychologii, zaznacza ów fakt dość wyraźnie poprzez stosowną definicję. Znacznie częściej jednak wnioski, do jakich dochodzi się w ramach dziedziny psychologii, są wykorzystywane przez filozofów przy tworzeniu bardziej ogólnych koncepcji, mających na celu pogłębione zrozumienie jakiegoś fragmentu otaczającej nas rzeczywistości.

³⁾ Oczywiście dalsze analizy mogą doprowadzić do wniosku, że to, co było przedmiotem doświadczenia, w rzeczywistości stanowi tylko tzw. iluzję poznawczą, której nic w świecie realnym nie odpowiada. Niemniej taka konstatacja również będzie stanowić interesujący wynik filozoficznych rozważań nad fenomenem czasu.

stości. „Psycholog eksperymentalny musi rozwiązać wpierw bodaj część swego zadania, zanim filozof swą pracę zdoła rozpocząć. Przynajmniej kilka szczegółowych faktów psychicznych musimy ustalić, zbadać i opisać, nim będziemy mogli wyciągnąć wnioski co do ich przyczyn ostatecznych” (tamże). Z jednej strony tego typu zabiegi można uznać za egzemplifikację procedury filozoficznej interpretacji faktów naukowych (Turek, 2009, s. 21–36). W ten sposób można spojrzeć na rozważania przedstawiciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Henryka Mehlberga, który w swojej kazualnej teorii czasu próbował na poziomie filozoficznego dyskursu dokonać unifikacji wiedzy o czasie pochodzącej z wielu różnych dziedzin, m.in. z fizyki i psychologii (Mehlberg, 1980a, 1980b). Z drugiej zaś za przejaw swoistej łączności, która utrzymuje się między odseparowanymi pod względem metodologicznym dziedzinami – w tym przypadku: pomiędzy psychologią a filozofią. Próba określenia istoty związku pomiędzy filozofią a naukami szczegółowymi zajmuje się Michał Heller (2008a, 2008b, 2008c).

W swojej propozycji dotyczącej sposobu uprawiania filozofii, którą określa Heller jako „filozofia w nauce”, wskazuje na ewolucję pojęć, dokonującą się wraz z rozwojem nauk szczegółowych. W jej trakcie „pojęcia przy przejściu z filozofii do teorii nauk empirycznych zmieniają swoje znaczenie i to do tego stopnia, że przestają być filozoficzne” (Heller, 2008a, s. 30). Następnie owe pojęcia mogą powrócić na teren filozofii, przy czym będą one wtedy „niewątpliwie wzbogacone przez tę migrację”. Cały proces uznaje Heller za „transmutację znaczeniową pojęć”. Owa transmutacja wzbogaca dyskurs filozoficzny o nowe treści, odślania przed filozofem nowe problemy, ale również umożliwia „świeże” spojrzenie na „stare” filozoficzne zagadnienia⁴. Co więcej, taki sposób uprawiania filozofii ma wyzwalać tę dziedzinę z tendencji do fundacjonizmu⁵, którego Heller jest zdecydowanym przeciwnikiem⁶.

⁴ W następujący sposób Heller (2008a, s. 32) przedstawia swoją propozycję metody uprawiania filozofii w łączności z wynikami nauk szczegółowych: „Rozpoczynając pracę w ramach pewnych teorii naukowych, przyjmujemy pewne hipotezy filozoficzne. Ważne jest to, iż mają to być hipotezy, a nie pewniki filozoficzne, i to być może nawet hipotezy robocze. Wykorzystując te hipotezy, opracowujemy w ramach danych teorii naukowych pewien filozoficznie interesujący problem. Wyniki naszej pracy mogą bądź wzmocnić wyjściowe hipotezy filozoficzne, bądź doprowadzić do ich modyfikacji. Proces ten można powtarzać wielokrotnie”.

⁵ Heller (2008b, s. 83) wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem „fundacjonizm”: „Filozofowie bardzo często (żeby nie powiedzieć notorycznie) żywią dwie wielkie ambicje: po pierwsze, aby zbudować system filozoficzny, który by się opierał na niepodważalnych podstawach i po drugie, aby w ten sposób zbudowany system filozoficzny sam był niepodważalną podstawą dla innych dziedzin wiedzy. Obie te ambicje, choć w zasadzie odrębne, z reguły idą w parze. Nawet jeśli druga czasem nie jest głośno wypowiedzana, to trudno jej nie «wywieść» z pierwszej”.

⁶ Krytykę fundacjonizmu rozpoczyna Heller od zaprezentowania pewnych wątpliwości: „Fundacjonizm wydaje się być wątkiem bardzo głęboko zakorzenionym w historii filozofii wywodzącej się od starożytnych Greków. Jeżeli budynek nie ma mocnych fundamentów, prędzej czy później musi się rozpaść. Jest to niewątpliwie słuszne w architekturze, ale czy musi być słuszne w filozofii?” (Heller, 2008b, s. 85). W kolejnych jego pismach można odnaleźć zdecydowaną deklarację: „Nie jestem zwolennikiem planowania przy zielonym stoliku, «jaką by tu filozofię należało uprawiać» [...] refleksja metodologiczna przychodzi po okresie bujnych, choć być może instynktownych (a niekiedy chaotycznych) badań w nowej dziedzinie” (Heller,

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można zaryzykować twierdzenie, że w proponowanym katalogu pytań o czas nie tyle warstwa słowna (użyte terminy) jest ważna, ile treści kryjące się za użytymi określeniami, które to wydają się pomocne we właściwym ujęciu problematyki związanej z czasem. Dlatego też postuluję, aby poszukiwany katalog pytań o czas oprzeć na wskazanych wcześniej trzech podstawowych aspektach. Dzięki temu jeden czas, stanowiący swoistą zagadkę, może być oglądany niejako z trzech różnych stron.

W ramach ontologicznej płaszczyzny (aspektu) rozważań nad czasem dokonuje się analiz związanych przede wszystkim z jego istnieniem. Można postawić pytanie: jaką realność stanowi czas i na czym ona polega? Pojawiają się również inne kwestie, które kierują ku szerszej perspektywie metafizycznej. Tam zaś próbuje się umieścić czas na „ontologicznej drabinie bytów”, czyli w pewnym ontycznym uniwersum. Dlatego też następują pytania w rodzaju: czy można uznać czas za samoistną substancję, czy też jest on w swojej bytowości zależny od czegoś poza nim? A może czas, jako realna rzeczywistość niezależna od podmiotu poznającego, nie istnieje? Próby udzielenia odpowiedzi na te pytania są z kolei związane z zagadnieniem natury czasu. Według Mazierskiego (1972, s. 145): „w tym aspekcie pytamy, jakie elementy konstytuują czas, bez jakich czynników nie może być i nie da się pomyśleć czasu”. Wiąza się z tym również problemy dotyczące tzw. dziedzin czasu. Stawia się pytania o możliwość podziału czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Czy istnienie takiego podziału da się racjonalnie uzasadnić? Czy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość istnieją obiektywnie? A w związku z tym, jaki jest status bytowy owych dziedzin czasu? Czy tak samo realna jest teraźniejszość jak przeszłość? A w jaki sposób przyszłość istnieje – realnie, potencjalnie czy może jeszcze jakoś inaczej?

W aspekcie psychologicznym zwraca się uwagę na sposób doświadczania czasu przez człowieka. Była już mowa o tym, jak trudne jest dla człowieka współczesnego doświadczanie przemijania. Dlaczego ludzie kultury zachodniej w taki sposób przeżywają upływ czasu? Obecnie w ramach psychologii pojawiają się próby wyjaśnienia takiego stanu rzeczy. Jednym z przykładów mogą być rozważania Philipa Zimbardo i Johna Boyda. Zwracają oni uwagę na to, że czas pełni doniosłą rolę w życiu każdego człowieka: „Czas to woda, która popycha strumień naszej świadomości. Ale mimo że zajmuje w naszym życiu tak centralną pozycję, rzadko zastanawiamy się nad sposobami, w jakie wyznacza granice oraz nadaje naszemu życiu kierunek i głębię” (Zimbardo, Boyd, 2009, s. 16). Dla filozofa zaś wnioski, do jakich dochodzą wspomniani autorzy, mogą służyć jako punkt wyjścia dalszych rozważań. Można zadać pytanie, czy psychologicznemu doświadczaniu czasu odpowiada coś poza umysłem, czyli coś na zewnątrz nas? Czy doświadczenie przemijania lub też bardziej ogólnie świadomość upływu czasu dają się powiązać z obserwowaną (w poznaniu potocznym i naukowym) asymetrią czasową zachodzenia zdarzeń? Zdarzenia wydają się uporządkowane jednokierunkowo od przeszłości ku przyszłości – a przynajmniej tak nam się wydaje. Mimo to, w podstawowych teoriach fizyki, takich jak mechanika Newtonowska czy teoria względności Einsteina, nie można znaleźć żadnych praw sankcjonujących to, że upływ

2008c, s. 3–4). Z kolei w innej pracy Heller podsumowuje swoje poglądy: „żadna filozofia nie powinna być w szczególności programowana *a priori*, lecz po prostu rozwijana przez stawianie i, o ile to możliwe, rozwiązywanie problemów. [...] celem rozwijania «filozofii w nauce» nie powinno być dążenie do stworzenia systemu filozoficznego” (Heller, 2008a, s. 33).

czasu jest czymś realnym, czyli że przynależy do opisywanej w ramach tych teorii sfery zjawisk (Greene, 2004, s. 158–161).

Problem realności upływu czasu ujawnił się już w filozofii starożytnej. Heraklit tłumaczył byt jako stawanie się rzeczy. Istnienie miało polegać na ciągłym ruchu i zmianie. Przy takim obrazie rzeczywistości czas w sposób naturalny jawił się jako coś, co upływa. Taka wizja czasu zgadzała się z potocznym doświadczeniem czasu. Co więcej, przekonanie o realności upływu czasu było zgodne z głoszonym przez Heraklita wariabilizmem. Z kolei Parmenides uważał, że w prawdziwym świecie, który znajduje swój wyraz w jednym, niezmiennym, niepodzielnym i odwiecznym bycie, o żadnym upływie czasu nie może być mowy. Wynikało to z przekonania owego myśliciela, że nic, co istnieje realnie, nie może być w ruchu.

Jedną z odsłon sporu o realność upływu czasu we współczesnej filozofii są polemiki pomiędzy zwolennikami poglądów określanymi odpowiednio jako prezentyzm i eternalizm. Zasadniczym przedmiotem sporu pomiędzy prezentyzmem a eternalizmem jest status ontyczny wspomnianych wcześniej dziedzin czasu. To zaś będzie miało przełożenie na poglądy dotyczące realności bądź też nierealności upływu czasu. Zwolennicy prezentyzmu twierdzą, że należy rozróżnić pod względem ontycznym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Z kolei zwolennicy eternalizmu nie widzą potrzeby, a nawet możliwości takiego rozróżnienia. Swój pogląd na temat niepodzielności czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość opierają najczęściej na tzw. blokowej koncepcji czasu (Gołosz, 2011, s. 7–11), która to według Tadeusza Pabjana jest jedną z możliwych interpretacji szczególnej teorii względności Einsteina (mówi się o niej jako o geometrycznej interpretacji szczególnej teorii względności):

jednowymiarowy czas jest wielkością analogiczną do trójwymiarowej przestrzeni, w której nie występują żadne uprzywilejowane punkty, i którą należy traktować jako strukturę istniejącą tak samo realnie we wszystkich swoich «fragmentach». [...] Z punktu widzenia tej teorii czas nie płynie – on po prostu «jest» i nie da się w nim wyodrębnić w sposób arbitralny żadnych fragmentów, które można by określić terminami «przeszłość», «teraźniejszość» i «przyszłość» – tak samo jak to jest w przypadku przestrzeni, w której nie istnieją raz na zawsze ustalone obszary, będące «wschodem», «zachodem», «północą» i «południem» (Pabjan, 2010, s. 78).

W związku z tym główną tezę głoszoną przez zwolenników eternalizmu będzie przekonanie o jedności rzeczywistości, a także o jedności czasu, stanowiącego podstawowy element strukturalny (wymiar) Wszechświata. Jakikolwiek podziały czasu na dziedziny, czyli próby określania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, mają wyłącznie charakter konwencjonalny, zależny w szczególności od stanu ruchu danego obserwatora (Price, 1998, s. 25). A zatem wyróżnienie pod względem ontycznym którejkolwiek z dziedzin czasu nie ma, według zwolenników eternalizmu, odzwierciedlenia w realnie istniejącej rzeczywistości fizycznej.

Z tym ostatnim nie zgadzają się zwolennicy prezentyzmu. Według nich realne istnienie przysługuje wyłącznie teraźniejszości. Czasu nie można traktować na podobieństwo przestrzeni, a tak dzieje się w przypadku proponowanej w eternalizmie blokowej koncepcji czasu. Czas nie jest dany cały na raz, lecz jest parametrem dynamicznym układu. Nie można czasu „zamrozić”, co czasami stawia się jako zarzut wobec zwolenników eternalizmu. Zmienność w czasie polegać ma na przechodzeniu od jednej chwili teraźniejszej do drugiej, od jednego „teraz” do kolejnego. Przy czym po-

szczególne „teraz” wchodzi w istnienie (pojawiają się) z bliżej nieokreślonej przyszłości. Realne ich bytowanie trwa chwilę⁷⁾, a następnie zastygają owe „teraz” w określonej już raz na zawsze, ale nieobecnej przeszłości (Kotarbiński, 1996, s. 119–120). Dla zwolenników prezentyzmu tylko temu ledwie uchwytnemu „teraz” przysługuje pełna realność. Jednocześnie ów ruch „teraz” od przyszłości do przeszłości wymaga istnienia czegoś takiego, jak upływ czasu. Podsumowując można powiedzieć, że dla zwolenników prezentyzmu upływ czasu jest koniecznym składnikiem rzeczywistości, zaś zwolennicy eternalizmu w proponowanym przez siebie modelu Wszechświata blokowego nie mają dla upływu czasu ani miejsca, ani uzasadnienia (Pabjan, 2016, s. 62–64).

Istotnym dopełnieniem zaprezentowanego przed chwilą sporu pomiędzy zwolennikami prezentyzmu i eternalizmu jest kwestia trwałości i jedności w czasie przedmiotów. W szczególności chodzi o to, jaki mechanizm jest odpowiedzialny za to, że obiekty, podlegające różnorodnym i przebiegającym w czasie zmianom, zachowują swoją tożsamość. Przy rozwiązywaniu owej trudności wskazuje się, analogicznie jak poprzednio, na dwa odmienne stanowiska w tej kwestii. Obydwa z nich są pochodnymi określonych poglądów dotyczących kwestii upływu czasu. Zwolennicy prezentyzmu przeważnie opowiadają się za pierwszym z nich, czyli endurantyzmem (ang. *three-dimensionalism*), zaś zwolennicy eternalizmu – za drugim, czyli za perdurantyzmem (ang. *four-dimensionalism*)⁸⁾. W ramach pierwszego z wymienionych poglądów twierdzi się, że „materialne obiekty są trójwymiarowymi indywidualiami, które w każdym momencie swojego istnienia są obecne w pełni (w całości), i jako kompletne byty trwają w czasie i posiadają swoje historie” (Pabjan, 2016, s. 64). Z kolei według drugiego stanowiska uznaje się, że każdy obiekt materialny jest strukturą czterowymiarową, czyli rozciągniętą nie tylko w przestrzeni, lecz także w czasie. Oznacza to, że chwilowy stan danego przedmiotu nie jest owego przedmiotu obecnością pełną, a jedynie częściową. Aby mówić o jakimś przedmiocie w całej jego rozciągłości, czyli mówić o nim jako o pewnej całości, należy uwzględnić w takiej charakterystyce to, że jest on „sumą wszystkich swoich (wcześniejszych i późniejszych) części temporalnych” (tamże, s. 65).

W kontekście owego sporu bardzo silnie uwydatnia się kwestia tożsamości podmiotu poznającego, który dzięki swojej aktywności poznawczej ma budować wiedzę o rzeczywistości, czyli adekwatny jej obraz. Według Pabjana: „To właśnie przemijający czas pozwala obserwować następstwa zdarzeń. Jeśli czas nie płynie, to trudno sobie wyobrazić, że jakiegokolwiek działanie może prowadzić do jakiegokolwiek skut-

⁷⁾ Zdaję sobie sprawę, że użyte w tym miejscu określenia mogą wydać się niejasne. Niemniej nie znajduję lepszych słów na wyrażenie dynamicznego istnienia chwili terażniejszej. Podobne kłopoty były już udziałem starożytnych, w tym cytowanego we wstępie do niniejszego artykułu św. Augustyna. W swoich *Wyznaniach* wskazuje on na niemożność uchwycenia poznawczego chwili terażniejszej. Wynika to poniekąd z nierealności przeszłości i przyszłości. Przeszłości już nie ma, zaś przyszłości jeszcze nie ma. Dla Biskupa Hippony dodatkowo, czego nie czynią zwolennicy prezentyzmu, pod znakiem zapytania staje również realne istnienie samej terażniejszości (św. Augustyn, 1994, ks. XI p. 14, s. 268). Stanowi to powód do tego, by poglądy tego myśliciela na temat czasu klasyfikować już jako leżące poza domeną realizmu (zob. Janowski, 2016, s. 51–54).

⁸⁾ Przy czym nie zawsze tak się dzieje. Można znaleźć przykłady prób innego niż wskazane łączenia poglądów na temat realności dziedzin czasu oraz realnego istnienia upływu czasu z przekonaniem o rozciągłości przestrzennej lub czasowej i przestrzennej rzeczy materialnych (zob. Gołosz, 2011, s. 53–70).

ku. Uprawianie nauki – np. przeprowadzanie eksperymentów naukowych – przestaje mieć w takiej perspektywie jakikolwiek sens” (tamże, s. 79). Czy zatem nie jest konieczne aby upływ czasu był jednak obiektywnym elementem rzeczywistości materialnej? Co więcej, w kontekście ewentualnego opowiedzenia się za perdurantyzmem, Gołosz stawia pytanie, czy w przypadku braku jedności nas jako podmiotów poznających w czasie możliwe jest dochodzenie w procesie poznawczym do jakiegokolwiek wiedzy? (Gołosz, 2010, s. 116–117).

Pytania dotyczące procesów poznawczych, czy też zdobywania adekwatnej wiedzy o świecie, kierują uwagę ku ostatniemu z trzech aspektów, jakie można wyróżnić w badaniach nad czasem. Chodzi o aspekt epistemologiczny, czyli o wszystkie te pytania, jakie wiążą się z kwestią poznania czasu, jak również problemem tworzenia adekwatnej definicji czasu. Zanim jednak do tego przejdę, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na to, że nie wszyscy filozofowie poszukują, jak przywołany wcześniej Mehlberg, wspólnego fundamentu dla różnych „wymiarów czasu” (Bakalarska, 2012). Można spotkać się z podejściem, gdzie pomija się niektóre z prezentowanych ujęć czasu. W szczególności wspomniana relacja pomiędzy doświadczaniem przez człowieka przemijania, czy też świadomości upływu czasu, a rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do podmiotu poznającego, nie dla każdego filozofa stanowi przedmiot dyskursu. Buczyńska-Garewicz już we wstępie do swoich *Metafizycznych rozważań o czasie* deklaruje: „Zawarte w tej książce analizy różnych filozoficznych koncepcji czasu [...] nie mają [...] nic wspólnego z czasem fizykalnym, z czasem mierzonym przez precyzyjne instrumenty” (Buczyńska-Garewicz, 2003, s. 6). Takie stanowisko autorki wynika z głęboko żywnionego przekonania, że „istnieją inne niż fizykalne wymiary rzeczywistości, jak i inne aspekty czasu [...], które wymagają innego rodzaju refleksji” (tamże). Tymi „pozafizycznymi” rodzajami czasu mają być: czas historyczny, czas życia, czas pamięci, czy też czas świadomości, które są „całkowicie odrębne od pojęcia czasu zegara i oderwane od pojęcia przestrzeni” i gdzie „ukazuje się również bliski związek czasu i szczęścia” (tamże, s. 8, 10). Jednakże nawet przy takim podejściu do czasu, płaszczyzna epistemologiczna nadal pozostaje w orbicie zainteresowań autorki: „Dla Kanta czas był aprioryczną formą percepcji wewnętrznej. Późniejsza filozofia nie zanegowała subiektywizmu koncepcji Kantowskiej, lecz odrzuciła jej aprioryzm i formalizm. [...] Książka niniejsza koncentruje się właśnie na tych pokantowskich koncepcjach czasu, które są wolne od schematyzmu właściwego formalistycznemu aprioryzmowi” (tamże, s. 8–9). Dlatego też wydaje się zasadne, aby przedstawić również te aspekty czasu, które wiążą się ze sposobem jego poznawania.

W płaszczyźnie epistemologicznej o czasie można próbować mówić w kontekście ruchu, czy też szerzej w kontekście zmiany. Czyni tak np. Mazierski:

Warunkiem percepcji czasu nie jest z konieczności ruch lokalny, lecz każda zmiana. Zasadniczymi rodzajami zmian są: rozpad i powstawanie, wzrost i zmniejszanie oraz ruch lokalny. Każda z tych zmian może być punktem wyjścia dla poznania czasu. Wszelki ruch jest przejściem z potencji do aktu i to przejście stanowi jedną, nieróżnicowaną całość. Arystotelesowska koncepcja ruchu jest zgodna z doświadczeniem psychologicznym, które dostrzega w ruchu ciągłość niepodzielną. Dopiero w następnym etapie wyróżniamy kolejność, czyli następowanie po sobie zmian, które wiążemy z momentami czasu (Mazierski, 1972, s. 146).

W zaprezentowanym ujęciu widać wyraźnie, że poznanie czasu zależy od poznania ruchu. „Poznanie istoty i mierzenie czasu są niemożliwe bez uwzględnienia ru-

chu. Czas jest do tego stopnia nierozzerwalnie związany z ruchem, że percepcja czasu nie jest możliwa bez percepcji ruchu” (tamże, s. 145). Przywołany autor odwołuje się w tym względzie do poglądów Arystotelesa. Jednakże powiązanie czasu i ruchu funkcjonowało już we wcześniejszych epokach. Chociażby u Anaksymandra z Miletu pojawia się pogląd, że to dzięki ruchowi z bezkresnego *apeironu* wydzieliły się przeciwieństwa, a z nich następnie powstały cztery podstawowe żywioły (woda, powietrze, ziemia i ogień), z których składają się wszystkie materialne byty. Wynika z tego, że choć to *apeiron* był *arche* wszystkich rzeczy, to ruch okazał się w procesie powstawania i ewolucji bytów co najmniej równie ważny (Swieżawski, 2000, s. 15–16). Anaksymander również jako pierwszy z jońskich filozofów przyrody użył *explicite* w swoich rozważaniach pojęcia czasu (Turetzky, 1998, s. 7). Pojęcie czasu było w poglądach Anaksymandra nadrzędne względem pojęcia ruchu. Czas miał porządkować ruch i wyznaczać mu granice.

Podobnie rolę czasu widział Heraklit. W jego poglądach czas był swego rodzaju łącznikiem (spoiwem) pomiędzy zasadą porządkującą, czyli *logosem*, a nieustannie zmieniającym się światem. W jakiś sposób czas wciąż występował więc jako coś nadrzędnego względem bytu, którego z kolei istotą była zmienność. A zatem czas ostatecznie, podobnie jak u Anaksymandra, był nadrzędny względem ruchu. Natomiast przeobrażeniu w poglądach Heraklita uległo *arche* wszystkich rzeczy, którym stał się ogień. Zaś cała rzeczywistość, na podobieństwo tego ostatniego, miała być w nieustannym ruchu. Istotę poglądów Heraklita próbuje uchwycić Stefan Swieżawski (2000, s. 26): „Wszystko jest zmienne i naprawdę istnieje tylko zmiana. Niezmienna w świecie jest jedynie zmienność oraz porządek, wedle którego zmiana się dokonuje. Wszelka inna stałość jest pozorna, właściwości są względne, wszystko jest wszystkim. Dlatego właściwym obrazem rzeczywistości jest rzeka i śmierć”. W odróżnieniu od Anaksymandra, w którego poglądach ruch i zmienność występowały na tle bezkresnego *apeironu*, u Heraklita obydwa wymienione czynniki można uznać za istotne składniki rzeczywistości. Nie do pomyślenia wydaje się świat, który byłby całkowicie statyczny, a więc pozbawiony życia, ruchu czy też jakiegokolwiek zmiany. Czy taki świat jest możliwy? W opinii Fredericka Coplestona (1998, s. 60–61), dla Heraklita byłby to świat zredukowany do postaci jakiegoś „pierwotnego chaosu”.

Przeciwko wariabilizmowi Heraklita wystąpili filozofowie ze szkoły eleatów, której założycielem był Parmenides. Według niego rzeczywistość jest stała i niezmienna, wszelki zaś ruch i zmiana są tylko pozorne. Stanowisko Parmenidesa w tej kwestii w następujący sposób referuje Izydora Dąmbska (1993, s. 44): „Ginięcie, powstawanie, zmiana miejsca, czy zmiana barw, to tylko puste, pozbawione sensu słowa, wymyślone przez ludzi, słowom tym w rzeczywistości nic nie odpowiada”. Obraz rzeczywistości, a w zasadzie cechy ją konstytuujące, wyprowadził Parmenides z analizy pojęć bytu i niebytu. Bytem określał to, co istnieje. Niebytem zaś to, co nie istnieje. Wynikało z tego, że niebyt istnieć nie może. Co więcej, wszystko, co z konieczności miałyby się odwoływać do pojęcia niebytu, również będzie pozbawione realnego istnienia. Tak się właśnie ma dzieć w przypadku stawania się i zmiany. Jeżeli coś, co istnieje, a więc coś, co jest bytem, miałyby podlegać zmianie, to aby owa zmiana zaszła, ów byt musiałby przestać być bytem, a zatem musiałby stać się niebytem. To zaś jest niemożliwe, bo niebyt nie istnieje. Podobnie, jeżeli coś miałyby się pojawić, czyli stać się, to najpierw tego czegoś musiałoby, z konieczności, nie być. A zatem owo coś musiałoby by być niebytem. A jak było to już zaznaczone, według Parmenidesa niebyt istnieć nie może. Z niebytu zaś nic powstać nie może. W konsekwencji ani stawanie się, ani zmiana nie

istnieją, a zatem nie są niczym realnym. Tym samym zaś byt jawi się jako niezmienny, nie mający początku oraz nie podległy ruchowi. Podobne analizy doprowadziły Parmenidesa do określenia innych własności bytu: jedyności, wieczności i niepodzielności (zob. Dąbska, 1993, s. 44–45).

W odniesieniu do czasu Parmenides podzielał powszechne przekonanie, że jest on powiązany z ruchem i zmianą. Phillip Turetzky (1998, s. 10) umieszcza owo przekonanie Parmenidesa po stronie założeń jego systemu ontologicznego. Jeżeli zaś ruch i zmiana nie istnieją realnie, to również i czas realnie istnieć nie może. Co więcej, uznawał on jedność bytu i myśli, czyli twierdził, że nie tylko niebyt nie istnieje, ale również, że nie da się pomyśleć niebytu⁹⁾, tj. dokonać jakiegokolwiek jego konceptualizacji¹⁰⁾. W związku z tym, według Parmenidesa, czas nie może być przedmiotem myśli, a to oznacza, że również niemożliwe jest poprawne zdefiniowanie jego pojęcia (tamże, s. 10–11).

Zaprezentowane dwie przeciwstawne ontologie Heraklita i Parmenidesa są przejawem jednego dążenia wspólnego wszystkim filozofom tamtego (i po części nie tylko tamtego) okresu. Chodzi o poznanie prawdy o rzeczywistości¹¹⁾. Prowadzić ma zaś do niej refleksja rozumowa, czyli „czysta myśl, nie obciążona materialnym ładunkiem zmysłów” (Krąpiec, 1984, s. 83). Heraklit zdawał sobie sprawę, że „natura lubi się ukrywać”, a zatem „do jej wykrycia nie wystarczą same zmysły. Trzeba poznać samego siebie i myśleć rozumnie, tj. poddać się rozumowi ogarniającemu wszystko” (Dąbska, 1993, s. 42). Innymi słowy: „człowiek powinien dążyć do rozumnych zapatrywań i żyć zgodnie z rozumem, uświadamiając sobie jedność wszystkich rzeczy i panowanie niezmiennego prawa, akceptując z zadowoleniem nieodzowny proces rozwojowy świata i nie buntując się przeciwko niemu” (Copleston, 1998, s. 57). Z kolei Parmenides uważał, że tylko na drodze analizy pojęciowej i rozumowania można uzyskać wiedzę prawdziwą. Dlatego też „w nauce swej o bycie odrzucił Parmenides świadectwo doświadczenia zmysłowego, a oparł się wyłącznie na wynikach dedukcyjnego rozumowania na podstawie apriorycznych przesłanek” (Dąbska, 1993, s. 45).

Tym samym dochodzimy do ukazania źródła różnic między ontologiami Heraklita i Parmenidesa, które znajduje się na płaszczyźnie epistemologicznej. Chodzi o sposób traktowania przez obydwu filozofów danych pochodzących ze zmysłów (danych poznania zmysłowego). Parmenides niejako „programowo” się od nich odcinał. Krą-

⁹⁾ Turetzky (1998, s. 10) w następujących słowach przybliży stanowisko Parmenidesa: „Parmenides argued for the central claim that whatever can be spoken of, thought of, or inquired into must exist, hence it is meaningless to speak or think of what does not exist; negative judgments are unintelligible”.

¹⁰⁾ Prowadzone we współczesnej epistemologii analizy dotyczące struktury reprezentacji językowych wskazują, że dana reprezentacja może być nie tylko odzwierciedleniem realnie istniejącej rzeczywistości, lecz także może stanowić obraz dla sytuacji możliwych lecz nieistniejących, a nawet sytuacji niemożliwych – np. gdy korelatem treści (przedmiotem zewnętrznym reprezentacji) objęte będą cechy wzajemnie się wykluczające, bądź wręcz sprzeczne (zob. Buczkowska, 2002, s. 77–78, 82–83).

¹¹⁾ Mam świadomość, że przytoczone zdanie jest obciążone wieloznacznością i przez to może się wydawać niejasne. Powodem tego jest wieloznaczność terminów „prawda”, „rzeczywistość” i „poznanie”. Jednakże problematyka z tym związana przekracza zakres tematyczny prezentowanego artykułu. Osoby zainteresowane ww. zagadnieniami muszą odesłać do innych publikacji, np. Ajdukiewicz (2003), Krąpiec (1984), Künne (1995), Morawiec (1998), Morton (2002), Pietruska-Madej (1987), Przełęcki (1987), Stróżewski (2004), Zamiara (1987).

piec formułuje tę myśl inaczej, mianowicie według niego Parmenides w sposób radykalny zaufał „czystej myśli”, określając ją jako „drogę prawdy”. Poznanie zmysłowe zaś ma być „drogą nieprawdy”, czyli złudnym mniemaniem¹²⁾ (Krapiec, 1984, s. 83). Z kolei Heraklit nie odrzucał owych danych, a nawet postulował konieczność ich przyjęcia oraz zaakceptowania jako prawdziwego obrazu rzeczywistości, jaki z owych danych odczytuje rozum (Copleston, 1998, s. 57). Owe niedoskonałe i mylące nas czasami zmysły są bowiem jedynymi „kanałami” łączącymi rozum ze światem zewnętrznym (Krapiec, 1984, s. 85).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można powiedzieć, że wypracowana przez danego filozofa koncepcja czasu jest pochodną wyznawanych przez niego poglądów dotyczących natury rzeczywistości (aspekt ontologiczny), źródeł prawdziwego poznania i poglądów na naturę ruchu, czy też szerzej – zmiany (aspekt epistemologiczny), jak również od rozstrzygnięcia problemów związanych z upływem czasu i jego doświadczeniem, postrzeganiem i przeżywaniem (aspekt psychologiczny).

FUNDAMENTALNE KATEGORIE ONTOLOGICZNE A CZAS

Aby zrealizować drugi z postawionych w tym artykule celów, czyli zaprezentować typologię ujęć czasu ze względu na jego status ontyczny, należy wpieryw przybliżyć pewne podstawowe rozróżnienia występujące w ontologii jako takiej. Chodzi w tym momencie o tzw. podstawowe kategorie ontyczne, według których klasyfikuje się występujące w danej ontologii byty. Chodzi w szczególności o kategorie rzeczy, procesów i zdarzeń, a także pochodne względem nich kategorie stanów, własności i relacji (Krajewski, 1987, s. 450). Owa pochodność, czy też względność owych kategorii wynika z tego, że można odnosić je tylko i wyłącznie do innych kategorii (w tym również samo-zwrotnie, np. w przypadku kategorii relatywnej „własności” można mówić nie tylko o własnościach rzeczy lub relacji, lecz także o własnościach własności), nie można zaś ich odnosić bezpośrednio do rzeczywistości. Takie odniesienie przysługuje wyłącznie kategoriom nierelatywnym, czyli kategoriom rzeczy, procesów i zdarzeń (Augustynek, 1996, s. 249). Co więcej, w budowanej (proponowanej) ontologii kategorie nierelatywne mogą być podstawą tzw. monizmu lub pluralizmu ontologicznego. Przy monizmie kategoria rzeczy, procesu lub zdarzenia staje się jedyną kategorią opisującą wszystko to, co istnieje lub co jest niesprzeczne. Z kolei, jeżeli jest mowa o pluralizmie ontologicznym, to uniwersum jest opisywane przez więcej niż jedną kategorię, np. przez kategorie rzeczy i procesów, bądź też łącznie przez wszystkie trzy kategorie. Ponadto Zdzisław Augustynek wskazuje na możliwość utworzenia systemu ontologicznego niebędącego ani monizmem, ani pluralizmem, lecz stanowiskiem pośrednim pomiędzy tymi dwiema „skrajnościami”. W swojej propozycji systemu ontologicznego, określanej mianem ewentyzmu punktowego, uznaje on istnienie zdarzeń, ale występują tam również inne kategorie bytów, tzn. rzeczy i procesy. Jednakże są one definicyjnie redukowalne do podstawowej kategorii, którą jest zdarzenie. „Redukcja przez definicję implikuje zależność egzystencjalną – kategorii zdefiniowanych od kategorii

¹²⁾ Według Dąmskiej (1993, s. 47) Parmenides, zdając sobie sprawę z rozbieżności pomiędzy jego ontologią a danymi płynącymi ze zmysłów, odczuwał potrzebę przeciwstawienia tych dwóch niewspółmiernych obrazów rzeczywistości, jednego opartego na rozumie oraz drugiego utworzonego na podstawie doświadczenia zmysłowego i potocznego mniemania.

definiujących. Ale nie jest na odwrót: stwierdzenie zależności egzystencjalnej nie implikuje wcale redukcji kategorii przez definicję” (tamże, s. 250).

Pozostawiając innym próby ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii, czy należy budować ontologię monistyczną, czy pluralistyczną (być może warto poszukać, tak jak to czyni Augustynek, jakichś pośrednich sposobów opisu rzeczywistości), można wskazać na kilka podstawowych i względnie spójnych ontologii. Chodzi w szczególności o ontologię reizmu (w ujęciu odwołującym się do filozofii klasycznej zastępowanego przez substancjalizm), procesualizmu i ewentyzmu. W odniesieniu do problemu czasu każda z tych ontologii będzie proponować trochę inne rozwiązania. W reizmie czas będzie jakoś utożsamiany z rzeczami, bądź też będzie do nich redukowalny, ewentualnie będzie stanowić jakieś relacje pomiędzy rzeczami. W substancjalizmie zaś czas będzie albo wprost traktowany jako substancja¹³), albo też jako owej substancji atrybut, czyli jej przypadłość (Krapiec, 1984, s. 301–304). Z kolei w procesualizmie czas będzie traktowany bądź jako proces, bądź jako własność procesu, bądź też znowu jako relacja pomiędzy procesami lub relacja zachodząca wewnątrz jakiegoś procesu¹⁴). Podobnie będzie się też działo w ewentyzmie, z tą różnicą jedynie, że zamiast procesu będzie tam brana pod uwagę kategoria zdarzenia lub zbioru zdarzeń, których charakterystykę przedstawia Augustynek (1979, s. 14–16).

Wszystkie przedstawione ontologie wydają się jednak niewystarczające do tego, aby adekwatnie opisać to, w jaki sposób czas był rozumiany przez Immanuela Kanta. Autor swoistego „przewrotu kopernikańskiego” w teorii poznania, który swój wyraz znajduje w twierdzeniu, że to nie przedmiot poznania kształtuje myśli podmiotu na swój temat (wyobrażenia jako wytwory aktów poznawczych człowieka), lecz odwrotnie – to podmiot poznania kształtuje swój przedmiot (Kant, 1957, s. 95–97), uznawał czas za jedną z form naoczności zmysłowej, dzięki którym możliwe jest poznawanie zjawisk (Kant, 2005, s. 37; tenże, 1957, s. 97). Czas staje się w poglądach Kanta kategorią ludzkiego umysłu, czyli czymś, co nie może istnieć realnie poza podmiotem poznającym. W związku z tym ontologia zdolna ująć taki sposób widzenia czasu¹⁵) powinna w swym centrum postawić człowieka i uznać go za swoistą „miarę wszystkiego”. Owej ontologii można zaś nadać miano „ontologii antropologicznej” (Heller, 2008d, s. 139–145). Autor tej propozycji wyjaśnia, że nawet o Wszechświecie można mówić tylko i wyłącznie w kontekście relacji poznający człowiek – poznawany przedmiot. To człowiek jako podmiot poznania stanowi fundament istnienia świata¹⁶) (Heller, 2008d, s. 145), a zatem można uczynić go swoistą kategorią ontologiczną, zaś wszystkie inne kategorie (substancji, przypadłości, rzeczy, procesów, zdarzeń itd.) opisywać jako funkcje bądź własności tej jednej wyjątkowej kategorii.

¹³) Definicję substancji można znaleźć w szczegółowych opracowaniach z zakresu ontologii (Stróżewski, 2004, s. 73), bądź też metafizyki klasycznej (zob. Krapiec, 1998b, s. LXI).

¹⁴) Wyjaśnienie tego, jak należy definiować pojęcie procesu, podają Stróżewski (2004, s. 127) oraz Augustynek (1979, s. 14). Bardziej szczegółowej charakterystyki pojęcia „procesu” i ontologii na nim opartej należy szukać w pracy Whiteheada (1978), który jest uznawany za twórcę procesualizmu. Z kolei Heller (2008e) próbuje opisać rolę czasu w filozofii procesu Whiteheada.

¹⁵) Swoje stanowisko w zakresie statusu ontycznego czasu określał Kant (1957, s. 114) jako transcendentalna idealność czasu.

¹⁶) Przy innym rozłożeniu akcentów, gdy skupimy się nie na podmiocie poznania, lecz na samym jego umyśle, wtedy ów umysł może stać się modelem świata (zob. Piłat, 1999).

TYPOLOGIA UJĘĆ CZASU: KONTINUUM W MIEJSCE DUALIZMU

Dopiero przy zastosowaniu wszystkich zaprezentowanych wcześniej kategorii ontologicznych można próbować tworzyć typologie związane z ontologiczną płaszczyzną badań nad czasem. Jedną z możliwych typologii, w odpowiedzi na pytanie, czym czas jest, wyróżnia trzy stanowiska. W ramach pierwszego twierdzi się, że czas jest substancją. W drugim – że jest kategorią ludzkiego umysłu. Z kolei ostatnie (trzecie) stanowisko orzeka, że czas jest atrybutem bytu materialnego (Bakalarska, 2012, s. 259). Jednakże przy takim podziale nie uwzględnia się istotnych aspektów związanych ze sposobami istnienia czasu. W związku z tym należy rozszerzyć budowaną typologię czasu o ten ważny aspekt. Typologią, która mocno skupia uwagę na sposobach istnienia czasu, jest propozycja Ireny Szumilewicz. Według niej, po pierwsze, czas może być niezależny od zdarzeń, czyli być samoistnym bytem. Po drugie, można radykalnie odmawiać mu obiektywnego istnienia. Po trzecie wreszcie, można uznawać jego obiektywne istnienie, niemniej odmawiać mu niezależności bytowej, czyli czas nie będzie w pełni samoistnym bytem (Szumilewicz, 1964, s. 10–13).

Ostatecznie więc, w mojej propozycji typologii stanowisk dotyczących sposobów ujmowania czasu ze względu na jego status ontyczny, spróbuję połączyć obydwa przedstawione wcześniej ujęcia w taki sposób, aby móc dokonywać typizacji poglądów dotyczących czasu zarówno ze względu na jego istotę, jak i sposób jego istnienia. W związku z tym proponuję, aby wskazać na istnienie swego rodzaju kontinuum poglądów na czas. Na jednym jego krańcu będą się znajdować poglądy określane jako skrajny realizm. Czas jest tu traktowany jako samoistny byt, który w swoim istnieniu jest niezależny od innych bytów. Z kolei na drugim – będzie usytuowany skrajny arealizm¹⁷), gdzie neguje się w sposób wręcz absolutny istnienie czegoś takiego jak czas. Może on być ewentualnie tylko iluzją wyprodukowaną przez nasz umysł, lecz nie mającą żadnego odniesienia do obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Bliżej środka owego kontinuum znajdować się będą umiarkowane wersje realizmu i arealizmu. Pomiędzy tymi ostatnimi stanowiskami znalazło się miejsce dla szerokiego pogranicza, na którym znajdują się poglądy tych wszystkich filozofów¹⁸), którzy nie są w stanie jednoznacznie określić tego, czy czas można uznać za coś istniejącego realnie, czy też nie. Istnienie owego pogranicza wydaje się wskazywać, że w tym zakresie nie są możliwe jednoznaczne dystynkcje. Być może właśnie brak jednoznacznej ontycznej przynależności czy wręcz swoista ontologiczna nieokreśloność stanowią cechy konstytutywne czasu. Przyjęcie takiego poglądu może stanowić wyjaśnienie omawianych już wcześniej trudności, przed jakimi stawał św. Augustyn, gdy próbował mierzyć się z odwieczną zagadką czasu. Ostatecznie więc w mojej typologii zamiast dualistycznego podziału na realizm i antyrealizm będzie

¹⁷) Zaproponowana przeze mnie typologia będzie uwypuklać koncepcje środka (umiarkowany realizm i umiarkowany antyrealizm), a nawet postulować istnienie swistego pogranicza pomiędzy tradycyjnie rozumianymi pojęciami realizmu i antyrealizmu. Dlatego też zamiast tradycyjnego określenia „antyrealizm” używam neologizmu „arealizm”. Różnice pomiędzy tymi dwoma określeniami stają widoczne jedynie w kontekście całości typologii, która wyznacza kontinuum poglądów na czas i jego status ontyczny.

¹⁸) Prezentację najbardziej typowych przedstawicieli każdego z wymienionych typów stanowisk można znaleźć w przywoływanej już monografii mojego autorstwa (Janowski, 2016, s. 36–66).

występowało wspomniane już kontinuum z trzema punktami orientacyjnymi: realizmu, arealizmu i szerokiego pogranicza, rozciągającego się pomiędzy umiarkowanymi wersjami realizmu i arealizmu.

ZAKOŃCZENIE

W zaprezentowanej typologii sposobów ujmowania czasu wskazanie na istnienie pogranicza pomiędzy realizmem a arealizmem stanowi charakterystyczny rys uprawianej przeze mnie filozofii – w szczególności filozoficzno-przyrodniczej wizji rzeczywistości. Prekursorem używania terminu „pogranicze” na gruncie polskim był Szczepan Ślaga. Postulując istnienie pogranicza pomiędzy materią ożywioną a nieożywioną, używał tego terminu w znaczeniu obszaru spotykania się, czy też swoistego pomostu pomiędzy tymi dwoma tradycyjnie przeciwstawianymi sobie rodzajami materii. Pomostu „na którym z materią [nieożywioną] spotyka się świat żywy w swych zminimalizowanych, zaledwie dostrzegalnych przejawach” (Ślaga, 1997, s. 300). Co więcej, na owym pograniczu znalazły się tzw. formy pośrednie (czyli np. wirusy), co do których trudno jest jednoznacznie orzec, czy są to jeszcze struktury materii nieożywionej, czy też już jakaś forma żywych organizmów. Istnienie owego pogranicza może świadczyć o jedności i swoistej ciągłości Wszechświata w zakresie powstawania oraz ewolucji określonych struktur ów Wszechświat tworzących.

Podobne poglądy są również moim udziałem. Jestem przekonany, że istnieje jedna rzeczywistość, a tylko nasze jej opisy dzielą ją na odseparowane od siebie i niemożliwe do połączenia (zjednoczenia) dziedziny. Owocem takich zabiegów są różnego rodzaju dualizmy, które pojawiały się i nadal pojawiają niemal we wszystkich przejawach aktywności intelektualnej człowieka¹⁹⁾.

W przypadku niektórych zagadnień, do których należy również problem zrozumienia tego, czym jest i w jaki sposób istnieje czas, wskazane dualistyczne strategie wyjaśniania nie są skuteczne. Dlatego też w filozofii kwestia czasu wciąż wzbudza wiele kontrowersji, wymaga dogłębnego studium, a także poszukiwania nowych źródeł informacji o jego naturze i przysługujących mu własnościach. Czy w obliczu tajemnicy czasu i związanych z nią trudności pozostaje nam już tylko pogodzić się z sokratejskim „wiem, że nic nie wiem” lub pogrążyć się w kirkegårdowskiej „bojaźni i drzeniu” wobec niepoznawalnego? A może jednak mozolne i rzetelne analizy, współpraca pomiędzy przedstawicielami różnych środowisk i szkół filozoficznych, czy też wreszcie interdyscyplinarne badania objawiające się pełną zaangażowaną współpracą pomiędzy przedstawicielami różnych dziedzin wiedzy, pozwolą nie tylko na odkrycie tego, czym jest czas, lecz także umożliwią podzielenie się tą wiedzą z innymi przedstawicielami gatunku *homo sapiens*?

¹⁹⁾ Przykładami tego typu dualizmów mogą być kartezjański podział na *res cogitans* i *res extensa*, czy bardziej współczesny problem relacji pomiędzy umysłem a mózgiem. Nawet w naukach fizykalnych istnieją dwie nieprzystające do siebie, pod względem formalnym i ontologicznym, teorie, czyli mechanika kwantowa i ogólna teoria względności, które jednak wydają się opisywać ten sam Wszechświat (tyle, że na różnych poziomach jego organizacji).

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. (2003). *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Augustyn (św.), (1994). *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Augustynek, Z. (1979). *Przeszłość, terażniejszość, przyszłość. Studium filozoficzne*. Warszawa: PWN.
- Augustynek, Z. (1996). Zdarzenia, rzeczy, procesy. W: J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska (red.), *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*. T. 1 (s. 248–262). Warszawa: Petit.
- Bakalarska, M. (2012). Dlaczego wymiary czasu, a nie jeden czas? W: Z. Sajdek, M. Małecki, D. Bentke (red.), *Wymiary czasu* (s. 243–263). Tarnów: Biblos.
- Buczowska, J. (2002). Kilka uwag o przedmiocie reprezentacji. *Studia Philosophiae Christianae*, 45(2), 69–90.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2003). *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*. Kraków: Universitas.
- Copleston, F. (1998). *Historia filozofii*. T. I, tłum. H. Bednarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Dąmbśka, I. (1993). *Zarys historii filozofii greckiej*. Lublin: Instytut Wydawniczy DAIMONION.
- Gołosz, J. (2010). Eternalizm i problem iluzji upływu czasu. *Kwartalnik Filozoficzny*, 38(1), 105–122.
- Gołosz, J. (2011). *Upływ czasu i ontologia*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Greene, B. (2004). *Struktura kosmosu. Prześnienie, czas i struktura rzeczywistości*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Heller, M. (1995). *Wieczność, czas, kosmos*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Heller, M. (2008a). Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody. W: tegoż, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism* (s. 26–33). Kraków: TAIWPN Universitas.
- Heller, M. (2008b). Przeciw fundacjonizmowi. W: tegoż, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism* (s. 82–101). Kraków: TAIWPN Universitas.
- Heller, M. (2008c). Jak możliwa jest „filozofia w nauce”. W: tegoż, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism* (s. 3–15). Kraków: TAIWPN Universitas.
- Heller, M. (2008d). *Ontologiczne zaangażowania współczesnej fizyki*. W: tegoż, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism* (s. 137–156). Kraków: TAIWPN Universitas.
- Heller, M. (2008e). Czas i matematyka – przyczynek do zrozumienia struktury procesu. W: tegoż, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism* (s. 305–319). Kraków: TAIWPN Universitas.
- Janowski, J.M. (2016). *Zagadnienie istnienia i natury czasu w wybranych modelach kosmologicznych*. Warszawa: Liberi Libri.
- Jarosz, M. (1975). *Psychologia i psychopatologia życia codziennego*. Warszawa: PZWL.
- Kamiński, S. (1992). *Nauka i Metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*. T. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2005). *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszekiewicz. Kraków: Zielona Sowa.
- Kotarbiński, T. (1996). Zagadnienie istnienia przyszłości. W: J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska (red.), *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*. T. II (s. 119–132). Warszawa: Petit.
- Krajewski, W. (1987). Ontologia. W: Z. Cackowski i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny* (s. 444–451). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krapiec, M.A. (1984). *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec, M.A. (1998a). *Filozofia – co wyjaśnia?* Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej.
- Krapiec, M.A. (1998b). *Wprowadzenie do Metafizyki Arystotelesa*. W: Arystoteles, *Metafizyka* (T. I, s. V–CIII). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Künne, W. (1995). *Prawda*, tłum. K. Krzemieniowa. W: E. Martens, H. Schnädel

- bach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania* (s. 138–196). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lindworsky, J. (1933). *Psychologia eksperymentalna*, tłum. M. Piechowski. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.
- Mazierski, S. (1972). *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Mehlberg, H. (1980a). *Time, Causality, and The Quantum Theory: Studies in the Philosophy of Science. Vol 1: Essay on the Causal Theory of Time*. Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company.
- Mehlberg, H. (1980b). *Time, Causality, and The Quantum Theory: Studies in the Philosophy of Science. Vol 2: Time in a Quantized Universe*. Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company.
- Morawiec, E. (1998). *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Morton, A. (2002). *Przewodnik po teorii poznania*, tłum. T. Baszniak. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Pabjan, T. (2010). Problem upływającego czasu. *Postępy Fizyki*, 61(2), 77–79.
- Pabjan, T. (2016). Czas. W: Z.E. Roskal (red.), *Encyklopedia filozofii przyrody* (s. 47–66). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pietruska-Madej, E. (1987). Kontekst odkrycia – kontekst uzasadniania. W: Z. Cackowski i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny* (s. 313–322). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Piłat, R. (1999). *Umysł jako model świata*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Polus-Rogalska, K. (1999). *Zrozumieć czas, zrozumieć przestrzeń, zrozumieć ruch*. Inowrocław: Katarzyna Polus-Rogalska i ZP-W POZKAL.
- Price, H. (1998). *Strzałka czasu i punkt Archimedes*. *Nowe kontrowersyjne spojrzenie na czas i współczesną fizykę*, tłum. P. Lewiński. Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Przełęcki, M. (1987). Prawda. W: Z. Cackowski i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny* (s. 506–513). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sajdek, Z. (2012). Ile nauk, tyle czasów? Głos po konferencji. W: Z. Sajdek, M. Małecki, D. Bentke (red.), *Wymiary czasu* (s. 264–269). Tarnów: Biblos.
- Stróżewski, W. (2004). *Ontologia*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak.
- Swieżawski, S. (2000). *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław: WN PWN.
- Szumilewicz, I. (1964). *O kierunku upływu czasu*. Warszawa: PWN.
- Ślaga, Sz.W. (1997). Życie – ewolucja. W: M. Heller, M. Lubański, Sz.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody* (s. 283–411). Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Turek, J. (2009). *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Turetzky, P. (1998). *Time*. London–New York: Routledge.
- Whitehead, A.N. (1978). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
- Whitrow, G.J. (2004). *Czas w dziejach. Poogląd na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, tłum. B. Orłowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Zajączkowski, A. (1988). Wstęp. W: tenże (red.), *Czas w kulturze* (s. 5–11). Warszawa: PIW.
- Zamiara, K. (1987). Realistyczne i instrumentalistyczne stanowisko wobec wiedzy naukowej. W: Z. Cackowski i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny* (s. 553–564). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zimbardo, P., Boyd, J. (2009). *Paradoks czasu*, tłum. A. Cybulko, M. Zieliński. Warszawa: WN PWN.

PHILOSOPHICAL QUESTIONS ABOUT TIME

Abstract: The article aims to show an important role of time on philosophical grounds. At the same time, difficulties present in philosophical discourse are shown, when one tries to describe and understand a phenomenon of time. In philosophical studies on time, specific questions can be distinguished. This leads to three facets (ontological, psychological, and epistemological) when studying time. These facets are the most basic aspects in which the “time phenomenon” can be seen. Detailing of the studies in the ontological framework allows a creation of its typology. Helpful in doing that are ontological

categories of things (substances), events, processes, as well as a new ontological category – in which human becomes an ontical basis of the world. Finally, typology of the ways of describing time because of its ontological status forms a continuum with three characteristic points: 1) realism, 2) arealism, 3) a broad borderline between realism and arealism

Keywords: philosophical concepts of time, eternalism and presentism, endurantism and perdurantism, realism and antirealism, time ontology, relations between philosophy and psychology.