

## CZAS WOLNY W PERSPEKTYWIE ONTOLOGII I EPISTEMOLOGII CZASU<sup>1</sup>

### 1. Spór o istnienie czasu wolnego

Celem tej wypowiedzi nie jest bynajmniej relacja dotycząca sporu o istnienie czasu wolnego. Nic w zasadzie o takim sporze mi nie wiadomo. Rzecz dotyczy raczej mojego zakwestionowania istnienia czasu wolnego jako takiego i kontekstów istnienia owego czasu uzasadniających. W konsekwencji prowadzi to do zapoczątkowania sporu z tego typu poglądami.

#### *Czas wolny a czas zajęty i niezajęty*

Otóż uważam, być może przewrotnie, że gdy przyjmiemy się za najczęściej stosowanymi rozróżnieniami, które wskazują, że czas wolny jest czasem wolnym z tego względu, że jest wolny od pracy, to może się okazać paradoksalnie, iż wszystko co robimy, całe nasze postępowanie, wszystkie czynności związane z pracą, z obowiązkami oraz inne formy aktywności o charakterze fizycznym, psychicznym oraz relacyjnym (w relacji do innych osób i bytów sakralnych w sensie religijnym i pozareligijnym) mają miejsce w czasie wolnym od innych form aktywności, tj. czynności dotyczących lub niezwiązanych z pracą, które mogą mieć przyjemne lub niezbyt przyjemne własności. Podkreślam raz jeszcze, że wszystko cokolwiek robimy, to czynimy to zawsze w czasie wolnym od innych zajęć, związanych lub niezwiązanych z naszymi obowiązkami. Po prostu, nic nie możemy dodatkowo robić w czasie już przez nas zajętym [21].

Nawet jeżeli spędzamy czas przyjemnie, to jest to czas wypełniony, zajęty przyjemnościami. Nie jest to czas wolny od przyjemności, tylko przez nie zapełniony, czyli jest to czas zajęty, a nie czas wolny. W związku z tym następne przyjemności mogą mieć miejsce, tj. inne formy aktywności mogą się pojawić po zakończeniu poprzednich, tj. w czasie wolnym od uprzednio występujących.

W tym rozumieniu czas wolny znaczy tylko tyle, że jest to czas niezajęty przez cokolwiek innego. I traci na znaczeniu, a nawet traci sens używanie

---

<sup>1</sup> Praca została przygotowana w ramach badań statutowych Ds. 106 *Spoleczne i kulturowe wartości sportu*, finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

dotychczasowych ujęć czasu wolnego jako, w najszerszym z możliwych rozumieniu, czasu wolnego od pracy.

Ten punkt widzenia potwierdza w pewnym sensie Arystoteles, który głosi w *Etyce nikomachejskiej* [21], że „Czas wolny nie jest końcem pracy; to praca jest końcem wolnego czasu, który powinien być poświęcony sztuce, nauce, a nade wszystko filozofii” Z tej definicji, niezależnie od tego, co jest końcem czego i jak dalece zostaje dowartościowany czas wolny, wynika, że właśnie ów czas, podobnie jak praca, nie jest czasem wolnym od zajęć. Wręcz przeciwnie, powinien być on zajęty bądź sztuką lub nauką albo też filozofią. A jeśli jest zajęty, to nie jest wolny. Zwracam ponadto uwagę, że wprawdzie zajmowanie się sztuką, nauką czy filozofią może sprawiać przyjemność, jednakże najczęściej związane jest z czasochłonną i wyczerpującą pracą. Sam tego doświadczam, zajmując się teatrem, ucząc i filozofując [21].

Rozpatrując dalej problematykę czasu wolnego nie tyle z punktu widzenia *Etyki nikomachejskiej*, ile z perspektywy społecznej, charakterystycznej dla epoki niewolnictwa, można stwierdzić, że wskazany czas, to jest czas ludzi wolnych. Ludzie wolni, to ci ludzie, którzy w przeciwieństwie do niewolników, mają wolność, dysponują czasem wolnym, niezależnym o poddaństwa. Wydawać by się mogło, że skoro są wolni, to ich czas jest także wolny. Że jest on dwojako dowartościowany, a mianowicie wolnością od i wolnością do. Że ludzie wolni są np. wolni od przymusu pracy, od woli i decyzji właściciela niewolników. Że ludzie wolni mają też wolność do dowolnej aktywności związanej ze statusem człowieka wolnego. Jednakże bez względu na sytuację ludzi wolnych czy ich miejsce w hierarchii antycznego (i nie tylko) społeczeństwa, to zawsze czas, którym mogli, czy też mogą oni dysponować, bez względu na to, jak on zostanie nazwany, będzie zawsze czasem zajęтым.

### *Czas wolny i świadomość*

W proponowanej przeze mnie interpretacji mamy do czynienia z czasem zajęтым i czasem niezajęтым, to znaczy wolnym, wolnym, bo niezajęтым. Jednakże czasu wolnego, to znaczy niezajętego w ogóle nie ma. Rozpatrując człowieka jako podmiot świadomy swojego istnienia, można przyjąć, że czasu wolnego nigdy aktualnie, tj. w czasie bieżącym, czyli teraźniejszym nie ma. Czas wolny to czas o właściwościach abstrakcyjnych, konceptualnych. Może być jedynie pomyślany przez podmiot i może dotyczyć przyszłości.

W związku z powyższym, człowiek poza świadomością, to jedyna forma bytu ludzkiego, która posiada czas wolny, chociaż ze stanu swojego posiadania nie może jednak w żaden sposób zdać sobie sprawy. O tym, że posiada on czas wolny wiedzą inni, ale nie wskazany podmiot. Dana istota nie może zadysponować owym czasem w przeciwieństwie do innych jednostek, podtrzymujących nieświadomą istotę przy życiu.

Czasem wolnym (w podobnym sensie) dysponuje też, nawiązując do poglądów protestanckiego myśliciela J. Moltmana, człowiek po śmierci duszy i ciała, oczekujący wpierw na zmartwychwstanie, a następnie na zbawienie. M. Luter, jego protoplasta, głosił teorię „snu duszy”, pogląd zwany hipnopsychizmem. Twierdził, że gdy człowiek odchodzi, to umiera jego ciało i oczekuje wraz z całkowicie bierną w tym czasie duszą, nb. niezajętą czymkolwiek, bo będącą jakby w letargicznym uśpieniu, na Sąd Ostateczny [23].

Oczywiście człowiekowi, bytowi nieistniejącemu już w sensie biologicznym, zostaje dany, tj. przynależy do niego, z punktu widzenia poglądów Moltmana, czas wolny, ale wolny od wszystkiego. Jednakże nie może nim w żaden sposób dysponować, bo nie jest ani tego daru, ani związanych z nim możliwości świadomy. Nie wie bowiem i nie może wiedzieć o tym, że przerwa między życiem doczesnym a wskrzeszeniem do życia wiecznego w planie eschatologicznym, jest dla niego czasem wolnym, całkowicie wolnym od jakiegokolwiek formy ludzkiej aktywności [18].

Dla człowieka świadomego swego istnienia czas wolny to zawsze czas przyszły, istniejący jedynie potencjalnie, w możności, jako czas jeszcze przez nic niezajęty. Czas przeszły z kolei zawsze był dla człowieka świadomego swego istnienia czasem zajęтым, zajęтым czymś, co miało dla niego większe lub mniejsze znaczenie. A więc w czasie przeszłym nigdy nie było czasu wolnego. A ponadto czas przeszły, to czas, który już nie należy do nas i od nas nie zależy, bo to czas, na który nie mamy żadnego wpływu, bo już bezpowrotnie przeminął. A stan faktyczny tego czasu, to znaczy jego faktyczna zawartość, istniejąca już tylko we wspomnieniach, nigdy nie ulegnie zmianie. Może on być potraktowany jako czas wolny, ale wolny w innym sensie, tj. wolny od naszego nań wpływu, od jakiegokolwiek ingerencji w jego treść i strukturę.

Wyjątkiem w tym względzie mogą być jedynie wspomnieniowe modyfikacje albo też konfabulacje, wymyślanie czegoś, czego faktycznie nie ma lub nie było.

### *Mitologia, przeżycie mistyczne i modlitwa w ujęciu temporalnym*

Tego typu przemyślenia pojawiają się w odniesieniu do czasu wolnego, jeśli przyjąć, że podania mitologiczne rozgrywają się poza realnym czasem i przestrzenią, m.in. w księgach świętych, np. w przekazach biblijnych, w wymiarze protohistorycznym, uwzględniających istnienie raju czy nieba. Bytują więc w sferze przemyśleń związanych z religijnie uwarunkowanym światem nadprzyrodzonym.

Jego istnienie uznają, potwierdzają wyznawcy danej wiary. Wywodzący się spoza ich kręgu naukowcy i filozofowie nie podzielają ich opinii. Nie natknęli się w tym względzie na wystarczającą argumentację o charakterze logicznym. Nie ma też powodów, by sądzić na tej podstawie, że bytujący w zapisach skryptyrystycznych czas wolny istnieje, skoro są wątpliwości w sto-

sunku do istnienia świata nadprzyrodzonego, w którym to czas wolny miałby egzystować.

W podobnym duchu można rozpatrywać tzw. zawieszenie czasu, tj. zawieszenie jego upływu, jego oddziaływania. Następuje ono podobno podczas komunikacji wertykalnej, np. pomiędzy osobą duchowną i Absolutem religijnym. Podczas owego kontaktu może nawet dojść, zdaniem teologów i filozofów o proveniencji religijnej, do bezpośredniego zbliżenia z Bogiem, a więc do zjawiska o charakterze mistycznym, czyli do ekstazy mistycznej, kiedy to człowiek, a w szczególności jego dusza, ulega dłuższej lub krótszej (w zależności od poglądów danego myśliciela), anihilacji, czyli całkowitemu unicestwieniu, rozplątaniu się w nadprzyrodzonym bycie. W związku z tym, ze względu na absolutną moc sprawczą Boga, ulega zawieszeniu w ograniczonym czasie istnienie człowieka jako autonomicznego bytu cielesno-duchowego. Dusza roztopiona w Bogu traci ludzkie właściwości, przenika bowiem i rozpuszcza się w akcie absolutnej rozkoszy w tym, co w pełni idealne. Ustają na tej samej zasadzie funkcje życiowe ludzkiego ciała pozbawionego chwilo-wo duszy (która nb. ożywia ciało). Trwa ono z tego punktu widzenia, w czymś w rodzaju letargu, istnieje jakby poza czasem, dopóki nie nastąpi rewitalizacja bytu ludzkiego, powtórne połączenie duszy z ciałem.

Aureliusz Augustyn głosi np., że podczas zjednoczenia mistycznego dusza ludzka wcale nie rozpuszcza się w Bogu, że podmiot istnieje osobno, jako byt w pełni autonomiczny: że poznaje prawdę w akcie boskiej iluminacji, rozkoszując się tą formą uniesienia mistycznego z dystansu (które jest zarazem swoistą ekstazą poznawczą o charakterze epistemicznym: bezpośrednią i niekognitywną, albowiem refleksja epistemologiczna przychodzi później). Mamy w tym przypadku do czynienia, w przeciwieństwie do poprzedniej formy przeżycia mistycznego, z oglądem zewnętrznym (ekstraspekcyjnym, ale pozazmysłowym), zjednoczeniem partnerskim dwóch autonomicznych (w sensie ontologicznym) podmiotów: boskiego i ludzkiego. Nie oznacza to jednak, w przypadku poglądów Aureliusza Augustyna, braku zawieszenia czasu w trakcie obcowania danego podmiotu z Absolutem [20].

Zdaniem tegoż filozofa: wskazane zjednoczenie, zwane również łaską bezpośrednią, może dotyczyć każdej osoby, którą upatrzy sobie Bóg. Może nią obdarzyć nawet krwawego złoczyńcę czy jakąś podłą wszetecznicę. Wtedy pojawia się święta wertykalna komunikacja, podobnie jak w przypadku modlitwy osoby głęboko wierzącej, która traci poczucie czasu, której zdaje się, że wyobcowuje się z całego społecznego i przyrodniczego kontekstu, że wkracza w nowy metafizyczny wymiar sakralny, że bytuje poza czasem [20].

Jednakże owo złudzenie, tak w przypadku uniesienia mistycznego, jak podczas wzmiankowanej modlitwy, nie znaczy, że dochodzi do faktycznego zawieszenia czasu. Ów czas w dalszym ciągu płynie, mimo, że go ekstatyczny czy modlący się podmiot nie postrzega, że wydaje mu się, iż, ze względu

na arcywyjątkową sytuację, zastał specjalnie dla niego czasowo unieruchomiony czy też zanihilowany. Tymczasem oddana wyższym przeżyciom emocjonalnym psychika oraz związane z nią organicznie ciało w dalszym ciągu funkcjonują w trakcie tego uniesienia. Owe zawieszenie nie dotyczy więc ani jednostki, ani związanego i niezwiązanego z nią środowiska społecznego i przyrodniczego.

Gdyby nawet przyjąć, że owo zawieszenie jest formą czasu wolnego czy też uwolnieniem od czasu ziemskiego, to w pierwszym przypadku czas ten jest jednak zajęty przez ekstazę, a w drugim zaś podmiot jest także w owo przeżycie uwikłany, doświadcza bowiem mistycyzmu. Dane przeżycie jest nie tylko kategorią epistemologiczną, ale także kategorią temporalną. Przeżycie bowiem istnieje w czasie, trwa krócej lub dłużej. Ten, kto przeżywa, nie jest od przeżycia wolny, jest podmiotem owym przeżyciem zajęty. Zarówno w trakcie trwania jednej, jak i drugiej formy zjednoczenia mistycznego oraz podczas modlitwy. Podmiot jest z punktu widzenia filozofii niezależnej jednostką zajęta i pojęcie czasu wolnego do niego się nie odnosi.

### *O więźniu i niewolniku*

Może powstać wątpliwość dotycząca sytuacji więźnia pozbawionego w trakcie odbywania kary jakiegokolwiek możliwości aktywności o charakterze twórczym lub nietwórczym, dysponującego, mówiąc językiem potocznym, nadmiarem czasu wolnego.

Rozpatrując powyższą kwestię z punktu widzenia przyjętej w prezentowanym tekście perspektywy badawczej (konwencji teoretycznej), orzec można, że czas, którym rzekomo dysponuje więzień jest jedynie czasem pozornie wolnym, gdyż w rzeczywistości dany czas jest czasem zupełnie zajęty. Więzień stracił wolność, a więc jego czas nie jest czasem wolnym. Jego czas jest całkowicie zajęty, zawłaszczony przez narzuconą mu w sposób bezwzględny karę, wynikającą z zastosowania regulacji zawartych w kodeksie postępowania karnego. Czas więźnia jest w pełni zajęty, nawet wtedy, gdy jest on absolutnie bierny i niczym się nie zajmuje, nic nie czyni, tzn. nie jest w jakikolwiek sposób aktywny. Jego czas pozornie wolny od czegokolwiek, jest całkowicie zagospodarowany, zajęty przez wymiar sprawiedliwości. Więzień cierpi, właśnie dlatego, że nie jest wolny, że zabrano mu wolność, że nie dysponuje czasem wolnym (nawet wtedy, gdy ma dużą ilość czasu dla siebie) podczas odbywania kary. Na przykład uczestnictwo w rozmaitych formach aktywności związanych z rekreacją ruchową jest w danym przypadku jedną z postaci jego resocjalizacji przewidzianej przez wymiar sprawiedliwości i system penitencjarny.

Z tego punktu widzenia czas niewolnika jest czasem niewolnym, czyli czasem całkowicie zawłaszczonym, zajęty przez pana, tj. właściciela niewolnika. Podobnie sprawa wygląda ze snem więźnia lub niewolnika. Gdy

tak jeden, jak i drugi śpią, to ich czas nie jest czasem wolnym przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, dlatego że tego typu czas, podobnie jak czas jednostek wyzwolonych czy innych osób spoza więzienia, jest czasem zajęтым przez fizjologicznie uwarunkowane przemiany, które są konieczne dla regeneracji sił życiowych człowieka. Jest to czas zajęty przez niezbędny do biologicznej odnowy i egzystencji wypoczynek. W tym sensie dany sen ma jakby mimowolny charakter, jest bowiem narzuconym, biologicznie zdeterminowanym, periodycznym zjawiskiem, wynikającym z funkcji witalnych organizmu.

Po drugie, ów sen, drzemka czy wypoczynek mają miejsce podczas odbywania kary lub w czasie całkowicie zawłaszczonym przez posiadacza niewolnika. Pojawiają się więc w czasie niewolnym. Dysponentem owego czasu są inne podmioty obejmujące swoją władzą postaci pozbawione wolności. W związku z tym, wzmiankowane, tj. zniewolone postaci nie są, mówiąc po kantowsku, bytami samymi w sobie, lecz istotami zreifikowanymi, stanowiącymi, z punktu widzenia społeczeństwa aprobującego niewolnictwo czy też więzienie jako warunek resocjalizacji, środek do osiągnięcia ładu społecznego jako wartości w danej sytuacji najwyższej, tj. celu samego w sobie. W tym sensie ów cel jest wartością bezwzględną, a więzień bądź niewolnik są wartościami względnymi.

Jeżeli dane jednostki nie są pozbawione wiedzy o tym, że znajdują się w wysoce dla nich dyskomfortowej sytuacji, to zapełniają swoją świadomość m.in. przemyśleniami dotyczącymi właśnie danego uwikłania.

Biorąc pod uwagę jedynie biologiczny aspekt istnienia człowieka, zarówno wolnego, jak i zniewolonego, można stwierdzić, że jego czas jest zawsze zajęty, nawet wtedy, gdy jest on pozbawiony świadomości własnego istnienia. Jego żywy organizm jest cały czas zajęty utrzymywaniem funkcji życiowych, jest stale aktywny jako struktura funkcjonalna w rozumieniu Ludwiga von Bertalanffy'ego [6].

Rozważając dane zagadnienie w ujęciu kulturowym w relacji do tradycyjnie pojmowanego czasu wolnego, można stwierdzić, że czas przeznaczony i wypełniony przez rekreację ruchową bądź rekreację innego rodzaju nie jest w rzeczywistości czasem wolnym. Jest bowiem zajęty przez zaistniałą aktywność. Jest także zajęty różnorodnymi działaniami lub przemyśleniami zarówno przed, jak i po owej aktywności.

### *Czas w zwierciadle konwencji*

Dla człowieka świadomego swego istnienia i upływu czasu, czas wolny tak w czasie teraźniejszym, jak w czasie przeszłym oraz w czasie przyszłym (choćby i z tego względu, że czas ten jeszcze nie pojawił się), w ogóle nie istnieje. Jeśli wskazuje się na jego istnienie, to tylko i wyłącznie na zasadzie zastosowanej konwencji, upoważniającej do sformułowania spójnego z nią

kontekstu uzasadnienia. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku mamy do czynienia z konwencjonalizmem, tj. z aplikacją umowy potwierdzającej z jednej strony, że czas wolny nie istnieje, z drugiej zaś, że na pewno jest.

Gdy przyjmie się, że czas wolny istnieje, jak to ma miejsce np. w badaniach nad sportem *for all*, to okazuje się, że sformułowanie powszechnie obowiązującej definicji czasu wolnego jest w istocie zadaniem niemożliwym do spełnienia, podobnie jak w przypadku wielu innych pojęć właściwych dziedzinom humanistycznym. Każda próba określenia np. religii, kultury, osobowości czy zdrowia zawiera, m.in. zdaniem Karla Poppera, wcześniej czy później dostrzeżone znamię *fallibilizmu*, zwiastun przyszłego upadku, czyli błąd, niedociągnięcie, sformułowanie dyskusyjne [27]. Owe próby pozostawiają w związku z tym pewien niedosyt teoriopoznawczy oraz wrażenie, iż można by dane ujęcia przekształcić, zmodyfikować, udoskonalić.

Ilekcroć analizuję jakąś definicję czasu wolnego, stwierdzam, że nie jest ona ani pełna, ani uniwersalna; że można ją odnieść jedynie do kontekstu książki czy artykułu, w którym się pojawia; że nie sprawdza się i ulega falsyfikacji, gdy za podstawę rozważań przyjmuje się inne założenia teoretyczne, odmienne punkty widzenia. W związku z tym, w przypadku czasu wolnego, jak i innych pojęć osobowości, zdrowia, kultury, religii, wychowania itd., mamy do czynienia z pluralizmem stanowisk, ujęć, rozważań, definicji, które stosuje się w zależności od przyjętej opcji badawczej.

Gdy punktem wyjścia będą na przykład koncepcje filozoficzne i kulturologiczne Mircei Eliadego, to okaże się, że człowiek od zarania dziejów organizował czas wolny powodowany idiogenetyczną, tj. wrodzoną potrzebą przeżywania świętości, a właściwe zrozumienie świata, różnorodnych celów człowieka czy też zagadnienia czasu wolnego możliwe jest tylko w perspektywie *sacrum* [9, 10].

Naturalnie, owa perspektywa refleksji nad czasem wolnym, podobnie jak inne mniej lub bardziej kontrowersyjne koncepcje, może wywoływać rozmaite zastrzeżenia. Niemniej jednak niemożność jednoznacznego sprecyzowania tego pojęcia nie oznacza, iż nie należy się problemami czasu wolnego zajmować. Henri Bergson twierdzi nawet, podając za przykład duszę i ciało, że można się wypowiadać na temat różnych zagadnień, badać je, określać i pisać uczone rozprawy, nie znając ich natury, nie wiedząc, na czym polega ich istota [5]. Dotyczy to również czasu wolnego nawet wtedy, gdy uważa się, że go nie ma.

## 2. Czas w perspektywie ontologicznej i epistemologicznej

Rozważania nad czasem wolnym nie zwalniają z obowiązku nie tylko określenia tego, jak rozumie się czas wolny, ale także z wyjaśnienia pojęcia czasu w ogóle. Dotyczy to także sporu o jego istnienie; zwłaszcza, że w za-

leżności od stanowiska, punktu widzenia czy konwencji, tak czas wolny, jak czas zajęty bądź niezajęty stanowią część czasu w ogóle. W danym tekście opowiadać się będę przede wszystkim za interpretacją czasu w ujęciu kantowsko-heideggerowskim. Połączenie refleksji Kanta i Heideggera polega na skojarzeniu w całość tego, co, zdaniem tego drugiego się wyklucza, tj. na asocjacji tego, co subiektywne i uniwersalne w pojmowaniu czasu.

Czas, jak można orzec na podstawie poglądów niemieckiego hermeneutyka, jest dany w sensie epistemicznym podmiotowi przez Bycie. Podmiot jako jestestwo organiczne wyłania się właśnie z Bycia, a czas może być (i to arcywyjątkowo) postrzegany przez człowieka jedynie w sposób intuicyjny, w prześwicie. Mimo to posiada on, jak zostanie przedstawione dalej, charakter uniwersalny. Natomiast w ujęciu Kanta czas ma charakter aprioryczny z tego względu, że nie ma właściwości aposteriorycznych. Jest też subiektywny, ponieważ postrzegalny jako czysta nie zmaterializowana naoczność, źródłowo zakorzeniona w abstrakcji. Jest też każdorazowo postrzegany, podobnie jak u Heideggera (przy innym kontekście uzasadnienia), w sposób intuicyjny.

### *Kant i czas*

Pojmując czas po kantowsku można stwierdzić, że ma on charakter antropologiczny. Jest właściwością ściśle ludzką. Jest źródłowo antropocentryczny. Wywodzi się bowiem z człowieka i jedynie przez niego może być pomyślany i pojmowany. Jest pojęciem stworzonym przez człowieka. Ale nie „jest pojęciem dyskursywnym lub, jak to się mówi, ogólnym”. Jest subiektywny i zarazem, jako „czysta forma zmysłowej naoczności”, aprioryczny. Nie jest dany z zewnątrz, nie jest więc efektem doświadczenia ekstraspekcyjnego, mimo iż, z potocznego punktu widzenia, doświadcza się jego wpływ i upływ, jego stałe oddziaływanie. „Czas nie jest, jak pisze Immanuel Kant, czymś, co by istniało samo dla siebie lub też przysługiwało rzeczom jako ich przedmiotowe określenie. Nie jest niczym innym jak tylko formą zmysłu wewnętrznego, (...) nie może być określeniem zjawisk zewnętrznych”, nie jest nam dany *a posteriori*, „i dlatego musi być rzeczą możliwą rozważać go całkowicie w oddzieleniu od wszelkiego wrażenia” [17, s. 95–111].

Zdaniem Kanta „Czas jest koniecznym wyobrażeniem, które leży u podłoża wszelkich danych naocznych. Nie można ze zjawisk w ogóle usunąć samego czasu, choć całkiem dobrze można z czasu usunąć zjawiska. Czas jest więc dany *a priori*. W nim jedynie jest możliwa rzeczywistość zjawisk. One mogą w całości odpaść, lecz on sam (jako ogólny warunek ich możliwości) nie da się usunąć” [17, s. 107–108].

Czas nie posiada ani właściwości uniwersalnych, ani obiektywnych, ponieważ każdy z osobna inaczej go przeżywa i opisuje. Jeśli nie jest uniwersalny i obiektywny, to jest relatywny, tzn. zrelatywizowany do danej jednostki. Dany jest jej w sposób bezpośredni. Ona kreuje czas i wypowiedzi na temat

jego właściwości. Zdaniem królewieckiego geniusza „czas jest tylko podmiotowym warunkiem, pod którym jedynie się mnożą w nas naoczne oglądania. Gdyż tylko wtedy ta forma wewnętrznej naoczności może być przedstawiona przed przedmiotami, a więc *a priori*” [17, s. 111].

Można sądzić w związku z tym, że owe „naoczne oglądania”, „wewnętrzna naoczność”, „czysta forma zmysłowej naoczności” jest w istocie pozaempirycznym poznaniem intuicyjnym, docierającym w sposób bezpośredni do tego, co abstrakcyjne i co inaczej nie może być poznane. Na pewno „nie jest oglądaniem intelektualnym” [17, s. 136].

Zgadzam się z Kantem, że czas jest subiektywny („poza podmiotem jest niczym” [17, s. 115] i aprioryczny, że może być wyobrażony i pomyślany. Jego kontekst uzasadnienia wydaje się w tym względzie przekonujący. Natomiast wątpliwości może budzić to, że dany jest on podmiotowi w sposób bezpośredni. Wprawdzie filozof królewiecki stwierdza wyraźnie, że jest dany bezpośrednio jako abstrakcyjna, tj. czysta naoczność, ale nie wzmacnia tego stanowiska wystarczającą i konieczną argumentacją. Pomocne w tym przypadku są, moim zdaniem, poglądy ontologiczne Martina Heideggera, do których nawiążę w dalszym fragmencie wywodu.

Jestem zdania, że czasu nie odczuwamy ani epistemicznie, ani ontycznie. Może być on jedynie pomyślany, a więc, w nieznanym mi przyczynowo-skutkowym sensie, intelegibilny. Z tego też względu, może być pomyślany (w jakimś, tj. nieokreślonym dla mnie znaczeniu, przenikliwy dla myśli), tworzyć fundament dla refleksji epistemologicznej, nb. mimo braku podłoża epistemicznego. Jeśli zaś czas stanowić może podstawę dla refleksji epistemologicznej, to może być on scharakteryzowany ontologicznie, mimo braku podłoża ontycznego. Przypisujemy mu wtedy m.in. właściwości hipostazy.

Doświadczamy jedynie tego, co dzieje się podczas jego trwania, tzn. doświadczamy efektów jego trwania, a więc wszelkich dostępnych nam form czy przejawów zmienności. Jeżeli jego obecność odczuwamy, to jedynie w sposób pośredni, pod warunkiem, że istnieje on jako byt: bez względu w jakiej postaci, nawet wtedy gdy istnieje wyłącznie jako hipostaza. Z tego punktu widzenia czas jest całkowicie pozaempiryczny. Jest aprioryczny w tym sensie, jak Arcyczwórka w ujęciu pitagorejczyków, Demiurg w rozumieniu Platona bądź Pierwsza Przyczyna czy Pierwszy Poruszyciel w filozofii Arystotelesa. Może być poznany jedynie intuicyjnie, niezależnie od doświadczenia. Być może istnieje obiektywnie, ale nie można tego w sposób niepodważalny zarówno w sensie epistemologicznym, jak i ontologicznym wykazać.

Z tego względu trudno jest określić, czym jest czas i jakie są jego najistotniejsze właściwości. Podmiot poznaje jedynie przejawy oddziaływania czasu, a czas jako taki nie jest w żaden sposób mu dany jako zespół określonych własności. Wprawdzie czas można próbować określić na podstawie efektów jego oddziaływania, ale nie jest to argument wystarczający i upoważniający

w sposób niepodważalny do orzekania o jego ontologicznych właściwościach, o jego istocie.

### *Heidegger – Bycie i czas*

Tak, przychyliam się do Kanta i Heideggera. Ich skojarzona w swoistą wybiórczą całość koncepcja czasu wydaje się z punktu widzenia zawartych w tekście rozważań (czyli w sensie konwencjonalistycznym) najbardziej odpowiednia. Postępuję tak, mimo iż, zdaniem Heideggera, czas w ujęciu Kanta ma charakter „jaźniowy”, czyli subiektywny, z czym, jak wskazałem, niemiecki hermeneuta się nie zgadza [15, s. 349].

Nawiązując do jego filozofii, czas można potraktować jako pozafizyczną, czyli niematerialną, a zatem abstrakcyjną formę bytu, który istnieje w Byciu, a jego przejawy, tj. obiektywizacje jego możliwości, czyli „wydarzenie” czy też „istoczenie” można dostrzec w jestestwach materialnych, organicznych i nieorganicznych, wyłaniających się z abstrakcyjnego pragramtu zwanego Byciem [15, s. 353–357], stanowiącego fundament naturalnego świata.

Metafizyczne Bycie jest odczuwane przez podmioty przynajmniej w dwójakim znaczeniu. Po pierwsze, dlatego, że istnieje w skonkretyzowanym jestestwie, np. w jednostce ludzkiej, mimo iż podmiot nie jest w stanie określić jego istoty i innych właściwości zarówno jako czegoś, co istnieje jako całość o niepoznawalnych i niepojętych własnościach metafizycznego Bycia, jak i czegoś, co istnieje w poszczególnych jestestwach. Po drugie natomiast, jako forma Bycia, która może być przeżywana bezpośrednio tylko w prześwicie [13, s. 491–601]. Pojawia się on niezmiernie rzadko, wyłącznie w podmiocie wyjątkowym i wybitnym. Zostaje on wtedy pasterzem chroniącym prawdę Bycia [12].

Nie tyle Bycia, ile, po pierwsze, jego rozmaitych form przejawiania się, a w tym także przejawiania się czasu, tj. czasu nie tylko jako czystej niezwiązanej z czymkolwiek abstrakcji, lecz również i zarazem metafizycznej składowej roztopionej w Byciu, ale, po drugie, i przede wszystkim, pasterzem Bycia, tj. pasterzem chroniącym prawdę bycia czasu, pasterzem zatroskanym (ponieważ „byciem jestestwa jest troska” [13, s. 575] o jego bezpośrednie związki i jednostronne oddziaływanie, pielęgnowującym immanentne relacje dotyczące nieuchronnego upływu czasu, który zmienia jednostkę ludzką, który zmienia niszę ekologiczną, ale nie czas.

Podmiot-pasterz chroni więc istnienie, czyli to, co trwa w czasie. Chroni prawdę bycia własnego istnienia. Stawia to przed podmiotem dwa cele, zadania o epistemologiczno-antropologicznym wydźwięku. Po pierwsze musi chronić prawdę tego, co był postrzegł intuicyjnie w zjawiającym się w nim prześwicie, a co jest metafizyczną i pozajednostkową postacią czasu roztopionego w nigdy nierozpoznawalnym Byciu, który postrzegany być może tylko za pomocą artystycznej, a w szczególności poetyckiej, przeżywanej głęboko:

indywidualnie i subiektywnie, niekomunikowalnej intuicji. Po drugie, musi jako pasterz chronić i pielęgnować własne bycie (czyli własne jestestwo), a więc to, czym Bycie nasycza jego jestestwo, to co powoduje jego trwanie i przemiany.

Być może owo abstrakcyjne Bycie jest zarazem niezaktualizowanym czasem, czyli, nawiązując do Heideggera, Czasem, z którego wynika wszystko. Jest więc niezindyfikowanym Bytem, z którego wyłaniają się jestestwa, organiczne i nieorganiczne podmioty i przedmioty, które są nierozzerwalnie z nim związane, podlegają jego wpływom, są naznaczone jego piętnem. Na tej podstawie można by orzec, że Bycie to Czas, a Czas to Bycie otoczone otuliną krócej lub dłużej egzystujących jestestw. Czas i jestestwa aktualizują się w pewnym sensie tak jak, zdaniem Maksyma Wyznawcy, aktualizuje się płeć pierwszych rodziców po opuszczeniu przez nich protohistorycznego Raju.

Heidegger przedstawia jednak inny punkt widzenia, gdy stwierdza, że „Czas światowy jest jednak także bardziej „subiektywny” niż wszelki możliwy podmiot, gdyż czas ten, w dobrze pojętym sensie troski jako bycia faktycznie egzystującego Siebie, bycie to czyni dopiero możliwym. „Czas” nie jest obecny ani w „podmiocie”, ani w obiekcie, ani „wewnątrz”, ani „na zewnątrz” i „jest” „wcześniejszy” niż wszelka subiektywność i wszelka obiektywność, gdyż stanowi warunek możliwości nawet dla tego „wcześniejszego”. Czy więc ma on w ogóle jakieś „bycie”? A jeśli nie, to czy jest złudą, czy może czymś „bardziej będącym” niż jakikolwiek możliwy byt?” [13, s. 585]. A zatem niemiecki myśliciel wskazuje na możliwość subiektywnego odczuwania czasu, gdy jest on przyczyną i przejawem troski i zatroskania podmiotu nad tym, co się wydarza w nim samym i istoczy w innych jestestwach. Wskazuje także, że nie jest on jednak, tak jak u Kanta, czymś, w sensie genetycznym, ściśle subiektywnym (choć może być subiektywnie odczuwany). Nie wywodzi się on bowiem oraz nie należy, a także nie zależy ani od podmiotu, ani od przedmiotu. Nie bytuje wewnątrz podmiotu, ani też na zewnątrz. Heidegger wskazuje, że czas jest czymś, co jest zarówno przed i poza podmiotem, jak przed i poza przyrodą, że jest czymś wcześniejszym w stosunku do jestestw. Nb. Heidegger przedstawia jeszcze inne określenia czasu, np.: „Czas jest odsuwającym bez-gruntowaniem skupienia”, „Czas zasiedla nigdy nie przesu-wając” [15, s. 357–358]. Egzegeza ich znaczenia niewiele jednak wniesie do tekstu, ponieważ rozważa on dane ujęcia czasu w relacji do przestrzeni.

To, co łączy Heideggera z Kantem w refleksji nad czasem, to możliwość subiektywnego doń ustosunkowania się podmiotu, nawet wtedy, gdy są wątpliwości, co do tego, czy czas w ogóle istnieje. Wprawdzie G. I. Berkeley twierdził, że być to znaczy być postrzeganym, ale głosił to jako zwolennik skrajnego empiryzmu. Jego słynną sentencję można by uznać za prawomocną w zakresie epistemologii czasu, jeśli owym postrzeganiem można byłoby także objąć recypowanie intuicyjne.

Natomiast to, co różni Heideggera od oświeceniowego myśliciela i zarazem może wspomagać i uzupełniać jego myśl, to pogląd, że człowiek może postrzec w prześwicie prawdę Bycia i zagruntowany w niej i nie zobiektywizowany czas, który istoczy się w przyrodzie, choć nie jest jej własnością. W tym sensie to, co zdaniem Kanta jest subiektywne, uzyskuje dzięki Heideggerowi metafizyczną pozapodmiotową źródłowość i preegzystencjalną i uniwersalną podstawę. Czas jest więc, kojarząc Kanta z Heideggerem i posługując się pojęciami królewieckiego filozofa, zapośredniczony w świecie noumenalnym: abstrakcyjnym czy metafizycznym, niedostępnym zmysłowo, a postrzeganym intuicyjnie przez podmiot czy w podmiocie, kiedy uaktywnia się w nim bezpośrednia możliwość odczucia tego, co pojawia się w noumenalnym prześwicie. Z tego względu, to co u Kanta jest subiektywne, traci swój ściśle subiektywny wydzźwięk i daje się pogodzić z heideggerowską pozapodmiotową, pozakosmologiczną, nie-zewnętrzną: nie-światową i nie-wewnątrzpodmiotową koncepcją czasu, choć jedynie podmiot może o nim pomyśleć i na jego temat mniej lub trafniej się wypowiedzieć, w tym także na temat istnienia i ewentualnych właściwości czasu wolnego, zajętego lub niezajętego.

### *Heidegger i filozofowie greccy wobec materii metafizycznej*

Rozważając czas w ujęciu heideggerowskim jako Byt transcendentálny w stosunku przyrody, który istnieje też niezależnie od człowieka, który może go w sposób intuicyjny i wyjątkowy postrzegać w prześwicie, daje się dostrzec, że korzenie ontologii heideggerowskiej (w tym także jego ontologia i epistemologia czasu) sięgają nie tylko do filozofii presokratycznych eleatów, czyli w danym przypadku do dociekań parmenidejskich, ale także znacznie głębiej, tj. aż do filozofii i metafizyki przyrody Anaksymandra, najwybitniejszego, moim zdaniem, myśliciela wczesnego antyku greckiego. Niemiecki hermeneuta był także inspirowany, jak sądzę, przez poglądy filozofów późniejszych niż Parmenides, tj. przez Platona i Arystotelesa oraz ich metafizykę, a w szczególności przez koncepcje abstrakcyjnie pojmowanej materii, czyli tzw. materii pierwszej czy też pierwotnej, nie posiadającej ani właściwości ilościowych, ani jakościowych, czyli pozafizykalnej, pozazmysłowej, a więc posiadającej metafizyczny status.

Z tego względu pojęcie bytu transcendentálnego (w tym także heideggerowskiego Bycia oraz transcendentálnego w stosunku do jestestw czasu) stosuje się np. nie tylko do jednego stanowiska w zakresie sporu o powszechniki w klasycznej, średniowiecznej i matematycznej (przedstawionej m.in. przez Willarda Van Omara Quine w rozważaniach *Z punktu widzenia logiki*) [24, s. 9–34] postaci oraz nie tylko do pojęcia bytu zewnętrznego w stosunku do innego, ale także w stosunku do bytu nadprzyrodzonego, nadnaturalnego, supranaturalnego, idealnego, duchowego, absolutnego, boskiego.

Ów byt transcendentalny i zarazem idealny pojmowany jest w tradycji filozoficznej przynajmniej dwojako: po pierwsze, jako byt nadprzyrodzony o właściwościach boskich (a więc w pewnym sensie sakralnych), ale pozbawiony jakichkolwiek związków z religią, czyli o właściwościach abstrakcyjnych, metafizycznych; oraz po drugie, jako byt absolutny, sakralny naznaczony świętością, wywodzący się z założeń (dogmatów) religijnych, a więc o proveniencji konfesyjnej (religijnej, wyznaniowej).

Aby odróżnić byt idealny czysto filozoficzny i pozawyznaniowy od pojęcia bytu boskiego wywodzącego się z konfesji, wprowadzono określenia różnicujące owe formy bytów. Jeden nazwano bytem transcendentnym, a drugi transcendentnym.

Właśnie w zakresie pojęcia bytu transcendentnego mieści się kantowskie pojęcie świata noumenalnego i heideggerowskie kategorie Bycia i czasu stanowiące pre-gruntowe i pre-egzystencjalne, metafizyczne podłoże tego, co jest fenomenalne w ontologii Kanta i jest jestestwem w poglądach Heideggera.

### *Pryncypium Anaksymandra a Bycie i czas Heideggera*

Anaksymander, główny filozof milezyjski, zajmuje wśród greckich przyrodników miejsce wyjątkowe, dlatego że jako pierwszy zerwał z refleksją poznawczą opartą na powierzchniowej obserwacji przyrody i wprowadził niezależne od empirii dociekania spekulatywne, zwłaszcza w zakresie źródła (o charakterze transcendentnym) i wyłaniania się materii ożywionej i nieożywionej (nb. był hилоzoistą, podkreślał bowiem, że cała przyroda jest ożywiona, gdyż znajduje się w wiecznym ruchu). W rzeczywistości to właśnie jego koncepcja materii metafizycznej, abstrakcyjnej, ciągłej, niezmiennej, niezniszczalnej i nieśmiertelnej, którą jako pierwszy określił, zdaniem Arystotelesa, mianem pryncypium [22, s. 79], czyli zasadą, transcendentnym i fundamentalnym apeironem-bezkresem, rezerwuarem materii, nieskończonością, nieokreślonością, a nie żadna inna, stanowi podstawę i źródło inspiracji ontologicznych nie tylko filozofów greckiego antyku, ale również, co w przypadku niniejszych rozważań jest szczególnie istotne, samego Heideggera.

Wprawdzie niemiecki myśliciel o tym nie wspomina, ale, jak sądzę, nie ulega wątpliwości, że tak naprawdę zamysł ontologiczny jego „Bycia i czasu” wywodzi się mniej lub bardziej pośrednio właśnie z anaksymandryjskiej, podzielonej na dwie części, „wszechrzeczywistości”. Jedną stanowi nieskończone mnóstwo poszczególnych światów, a drugą nieskończone i nieruchome pryncypium, które ma charakter suwerennej i ostatecznej rzeczywistości, które w przeciwieństwie do pierwszej niedostępnej zmysłowo, da się tylko pomyśleć [22, s. 82].

W niej to właśnie znaleźć można załączek heideggerowskiej koncepcji metafizycznego Bycia (którego wyjątkowe, m.in. źródłowe i sprawcze właściwości i wartości, podkreślane są także za pomocą dużej litery „B”) i wyłania-

jących się z nich jestestw. Owo Bycie jest, w ujęciu Anaksymandra, niczym innym jak tylko pryncypium, metafizycznie pojmowaną naturą, abstrakcyjną nieograniczoną (za pierwszą zasadę i element przyjmował on to, co nieograniczone) [7, s. 77] i nieokreśloną esencją, z której to, z jej niewyczerpanych i bezkresnych zasobów, wyłania się stopniowo i nieprzerwanie cała przyroda, „nieskończona wielość poszczególnych światów” [22, s. 83]. Istnieje ona, w przeciwieństwie do natury, w czasie; pojawia się i znika, rodzi się i umiera, zmienia się w większym lub mniejszym stopniu pod względem fizycznym w zależności od swych jakościowych i ilościowych właściwości. A zatem wraz z fizykalnym światem wyłania się czas (wiecznie istniejący i znajdujący się jakby w „letargicznym uśpieniu”) i uzewnętrzniają się jego właściwości, które to w możliwości, podobnie jak właściwości bytu fizycznego, zawarte są w świecie abstrakcyjnym.

O niezmiennej kolejności powstających i ginących światów oraz ich dziejach „stanowi władny i sprawiedliwy czas, symbol bezkresnego pryncypium. (...) „Czas” jest nie tylko tam, gdzie są światy. Tam, gdzie ich nie ma, czyli w pryncypium (...) jest tylko zawsze jednaka „wieczność” [22, s. 82].

Z tego wynika, że wprawdzie czas pierwotnie i zdroworoządkowo kojarzony wyłącznie z przyrodą, nie przynależy do niej jako jej istotowa wewnętrzna właściwość. Leży wprawdzie u jej podstaw tak, jak pryncypium czy heideggerowskie Bycie, lecz nie jest, tak jak u słynnego hermeneuty, ani wewnątrzświatowy (ewentualnie postrzegany intuicyjnie przez wyjątkowe jestestwa-podmioty), ani światowy, czyli obiektywnie dany, tak, jak w przypadku poglądów Izaaka Newtona czy Alberta Einsteina. Wyłania się z abstrakcyjnego pryncypium i z metafizycznego Bycia. Jest w dalszym ciągu czymś na tyle abstrakcyjnym i idealnym, że aż „boskim”, ukazującym zmienność i temporalizację kosmosu, a źródłowo zapoczątkowującym i wygaszającym swoją aktywizację i wieczność w pra-gruncie, czyli w Bycie i pryncypium.

### *Arcyczwórka pitagorejska i czas*

Zbliżony pogląd, w sensie transcendentального i metafizycznego punktu widzenia w refleksji nad przyrodą i jej przyczyną (przy różniącym się kontekście uzasadnienia), prezentują pitagorejczycy. Przyjmują oni (nb. w tym przypadku, tj. w stosunku do nich, można się posłużyć kategorią świadomości zbiorowej, wspólnej wiedzy filozoficznej), jak twierdzi Arystoteles, liczbę za „pryncypium tak w znaczeniu materii dla rzeczy istniejących (tj. pramaterii, czyli materii metafizycznej, moje), jak i w znaczeniu formy” Dotyczy to dziesiątki, którą pitagorejczycy czcili jako liczbę arcydoskonałą, która obejmuje całą naturę liczb. Nazwali ją Arcyczwórką. Wprowadzili jednak między dziesiątkę i Arcyczwórkę istotną różnicę. Przypisali jedynie tej drugiej „moc twórczą (dynamis)” określając ją także jako krynicę i ostoję wiecznego nurtu natury. Stanowi ona istotę zmysłowego świata, wyznacza właściwe mu roz-

miary, określa kształt i ilość jego poszczególnych części oraz jedność i kształt całości [22, s. 97–99].

Zarówno rzeczywistość abstrakcyjna, jak i rzeczywistość zmysłowa wyłączają się z Arcyczwórki. Otóż ów pitagorejski Absolut eksterioryzuje z siebie (posiada bowiem m.in. także takie właściwości), tak materię o metafizycznych własnościach, jak i liczby (nb. Arystoteles zdawał sobie sprawę, że Pitagoras uważał „liczbę” za materialną i formalną przyczynę wszelkich „przedmiotów” [22, s. 100]. Owa liczba, spełnia poniekąd funkcje arystotelesowskiej formy, nadaje materii pierwszej, wchodząc z nią w ścisły bezpośredni związek, właściwości policzalne i jakościowe, postrzegalne. Inne liczby bytują niezależnie od rzeczy i od umysłu ludzkiego.

Mamy w związku z tym do czynienia ze stanowiskiem antypsychologicznym, wskazującym, że istnieje niezależny od człowieka, oprócz świata fizycznego, również świat nadprzyrodzony złożony z liczb, który człowiek może, w sensie nomologicznym (w odróżnieniu od ujęcia nomotetycznego), jedynie za pomocą swojego umysłu stopniowo odkrywać, poznawać, wyjaśniać i rozumieć. Otóż owe liczby, podobnie jak arystotelesowska forma, dynamizują powstałą materię fizyczną, pobudzają do zmienności. Naznaczają ją stygmatem czasu. Temporalizacja przyrody jest poniekąd jej najważniejszą cechą, dlatego, iż nie może ona istnieć poza czasem.

Czas jest kategorią pierwotnie metafizyczną wywodzącą się z Arcyczwórki, stanowiącej formę form świata fizycznego. W tym sensie czas nie jest właściwością przyrody, jest właściwością abstrakcyjnej formy nie będącej przecież częścią potencjalnego świata zmysłowego, tylko jego stymulatorem i energią. Czas jest zatem zapośredniczony w metafizycznym fundamencie kosmosu i jedynie z niego wynika. Rzeczy pojawiają się i znikają. Metafizyczny fundament świata jest wieczny i od niego, przyrody, jestestw, całkowicie niezależny.

Arcyczwórka to już prawie dojrzała koncepcja filozoficznego Absolutu. Pitagorejczycy rozwinęli w tym względzie zamysł Anaksymandra, który traktował pryncypium także jako boską zasadę, która nie ma ani początku, ani końca, jako bezkresne arcysubtelne, metafizycznie wysublimowane ciało. Czczył jego boskość, tak jak Tales czczył boskość wody. Mamy w tym przypadku do czynienia z *sacrum*, to jest, ze wspomnianą wyżej świętością o charakterze pozawyznaniowym, ściśle filozoficznym.

Poglądy Anaksymandra (podobnie jak Parmenidesa) bliższe są ontologii Heideggera, w przeciwieństwie do metafizycznych założeń filozofii przyrody pitagorejczyków, Platona i Arystotelesa. W nich bowiem pobrzmiewają idealistyczne przesłania i zwiastuny heglowskiego Absolutu. Pitagorejska Arcyczwórka eksterioryzuje z siebie, podobnie jak Absolut heglowski, metafizyczne podłoże fenomenalnego świata. Demiurg platoński i arystotelesowska Pierwsza Przyczyna zastają wieczną, pozbawioną własności ilościowych i jakościowych, metafizyczną materią i zachowują się jak boscy budowniczy,

tworzą kosmos. Z abstrakcyjnej materii wyłania się metafizyczny czas, którego właściwości mogą być, jak w analizowanych w tekście przypadkach, jedynie pomyślane.

Heidegger zauważa słusznie, „że Hegel ze swą interpretacją czasu porusza się całkowicie w kierunku potocznego rozumienia czasu” [13, s. 601], gdy stwierdza, że „Czas jako negatywna jedność bycia na zewnątrz siebie również jest czymś bezwzględnie abstrakcyjnym i idealnym. Jest on tego rodzaju bytem, że gdy jest, to go nie ma, a gdy nie ma, to jest. Jest oglądanym stawianiem się, co polega na tym, że różnice, aczkolwiek absolutnie *chwilowe*, tj. bezpośrednio ulegające zniesieniu, określone zostają jako *zewnętrzne*, tj. tak czy owak zewnętrzne, choćby tylko względem siebie samych” [11, s. 258].

Hegłowska charakterystyka czasu, pisze m.in. w długim wywodzie niemiecki hermeneuta, na podstawie „teraz” zakłada, że to ostatnie pozostaje co do swej pełnej struktury zakryte i zniwelowane, by można je było oglądać tylko jako coś „idealnie” obecnego [13, s. 601].

W przeciwieństwie do Hegla, wszystkie omawiane antyczne koncepcje bytu i czasu nie mają nic wspólnego z potoczną ich interpretacją, nawet te, które wprowadzają w mniejszym lub większym stopniu zamysł Absolutu, którego ideę genialnie rozwinie i przedstawi na początku XIX w. niemiecki idealista.

### *Parmnides – czyli Byt jako definicyjna Jedność i wielość w postrzeżeniu*

W poglądach Parmenidesa, najbliższych ontologii Heideggera, mamy do czynienia z nawiązaniem do ontologii poprzedników, chociaż przeciw nim bezkompromisowo występował. Doszedł on w rozważaniach nad bytem do wniosku, że u podstaw postrzegalnego zmysłami świata znajduje się stały, niezmienny, nieruchomy, nieprzerwany, niezniszczalny, zupełny i terażniejszy, nie zawierający próżni metaafizyczny Byt. Uważał, że istnieje jedynie „to, co jest (aeon)”, czyli byt jako taki, a to, co jest, jest niezrodzone i niezniszczalne, albowiem jest całe, nieruchome i wieczne (ateleston). Nigdy ono nie było, ani nie będzie, gdyż teraz jest od razu wszystko, jedno i jednolite” [22, s. 145]. Istnieje tylko on, prócz niego nie ma niczego więcej.

Arystoteles, interpretujący poglądy przedstawicieli szkoły elejskiej, docenia przenikliwość Parmenidesa oraz to, że nie tylko postrzega on, ale także uznaje za godne refleksji filozoficznej byty zmysłowe. „Wprawdzie domaga się, ażeby obok bytu nie istniał niebyt, ale musi przyznać, że jedno istnieje, mianowicie Byt i nic innego (...). Zmuszony jednak stosować się do zaobserwowanych faktów przyznaje, że Byt jest Jednością zgodnie z definicją, natomiast jest wielością zgodnie ze spostrzeżeniami” [3, s. 20].

Jednakże ów Byt jako wielość jest dla Parmenidesa, w przeciwieństwie do pierwszego, tj. Bytu istotowego i definicyjnego, bytem pozornym, którego on nie rozumie, gdyż wymyka się rozumowemu oglądowi. Uważa on, że o zja-

wiskach cechujących świat zjawiskowy, a więc o wielości, ruchu, nieustannej zmianie podmiot może tylko mniemać, bo o nich jako o złudzeniach zmysłowych, wiedzieć nie może niczego [22, s. 153]. Rozumie natomiast świat umysłowych pojęć, w których przebywa, a więc świat rzeczywisty, czyli metafizyczny Byt.

Wynika z tego, że czas i przestrzeń umiejscowione zostały w poznawalnym jedynie przez umysł, metafizycznym bycie, niezależnie od świata zmysłowego. Jeśli przyjąć, że z inteligibilnego, przenikliwego dla myśli Bytu wyłania się to, co doświadczane zmysłowo, to przyroda jest, tak jak w poglądach Heideggera, uwikłana w czas, który nie jest ani zewnątrzświatowy, ani wewnątrzświatowy, ani subiektywny, ani obiektywny. Jest, tak jak u Kanta, postrzegany podmiotowo, ale z kolei, jak u Heideggera, uwarunkowany metafizycznie, roztopiony w Bycie i postrzegalny jedynie prześwitowo. Czas jest więc kategorią konsekwentnie abstrakcyjną, zarówno przed, jak i po uprzedmiotowieniu i zdynamizowaniu świata przyrody.

W świecie metafizycznym, podobnie jak u Heideggera oraz innych wzmiankowanych już postanaksegoreskich filozofach antycznych zajmujących się przyrodą, czas ma właściwości ściśle potencjalne. Uzewnętrzniają i aktywizują się one wraz z wyłanianiem się przyrody. Ze wskazanego Bytu, tj. bytu metafizycznego, powstaje byt materialny postrzegany zmysłowo. Z owego Bytu wyłania się również oddziałujący na całą przyrodę czas, ale w przeciwieństwie do przyrody zupełnie nie postrzegany zmysłowo, ponieważ nie posiada on właściwości fizycznych, mimo, że oddziałuje bezwyjątkowo na świat przestrzenny, ilościowy i jakościowy, mimo iż wywołuje w nim nieuchronne zmiany. Jedynie on spośród innych wyłaniających się z Bytu fragmentów (jestestw) otaczającej nas fizycznej rzeczywistości zachowuje w dalszym ciągu w całości swoje abstrakcyjne właściwości. Czasu nie postrzegamy zmysłowo, nie określamy go w sensie ontologiczno-empirycznym. Może być on jedynie pomyślany i poznawany intuicyjnie, bezpośrednio, po bergsonowsku. Jego istnienia jedynie się domyślamy.

W koncepcjach przyrody wszystkich wskazanych myślicieli czas zachowuje konsekwentnie swoje metafizyczne właściwości. Przed uprzedmiotowieniem przyrody owe własności mają charakter potencjalny, po jej ufizykalnieniu właściwości czasu obiektywizują się, mimo iż w dalszym ciągu nie są postrzegalne przez ludzkie zmysły.

### *Demiurg i materia – dwa platońskie początki wszechrzeczy*

Platon, jak twierdzi Diogenes Laercjusz, „przyjmował dwa początki wszechrzeczy: boga i materię. Boga nazywa rozumem i przyczyną, materię zaś, z której powstają rzeczy złożone, uważa za bezkształtną i nieograniczoną. Mówi dalej, że gdy materia poruszała się bezładnie, bóg ją w jedno miejsce zgromadził, uważając ład za lepszy od bezładu” [7, s. 194].

W ontologii platońskiej Bóg zwany także Demiurgiem, Stwórcą czy Ojcem wykreował z pozazmysłowej materii doskonałe, w sensie konstrukcyjno-funkcjonalnym, „ciało świata” zwane za pitagorejczykami kosmosem, czyli ładem. „Co do kształtu, pisze Platon, to Bóg dał światu taki, jaki mu najlepiej odpowiadał i który jest do niego zbliżony” Dał „mu Bóg ciało wygładzone, jednorodne (...) ciało pełne, doskonałe, złożone z ciał doskonałych [25, s. 40–41]. Podstawą zamysłu stwórczego są ogólne prawzory, czyli idee wieczne. Wykreowany przez Demiurga świat znajduje się również w ustawicznym ruchu. Ze względu na założenia hилоzoistyczne musi pojawić się czas, jako byt czy hipostaza związana także z ruchem organicznym.

„Gdy Ojciec zrodził świat, pisze Platon, zauważył, że on się porusza i żyje, ten świat, który stał się obrazem bogów wiecznych (...) starał się, o ile to możliwe, uczynić ten świat wiecznym (...) Toteż (Bóg) postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty stworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedyne, i sprawił, że postępuje według praw matematycznych, nazywamy go Czasem” W tym sensie Czasowi jako takiemu, tj. jako „Takiemu bytowi nie przysługują żadne atrybuty, które proces stawania się daje poruszającym się wśród rzeczy postrzegalnych zmysłowo. Są to obrazy czasu, który naśladuje wieczność” i porusza się on, jak podkreśla Platon, nawiązując do pitagorejczyków, „według praw matematycznych” [25, s. 45–46].

Platon przedstawia odmienną od potocznej, transcendentalną koncepcję czasu, którego podłoże usytuowane jest poza światem fizycznym. Jest on odwzorowaniem wieczności i abstrakcyjnych praw matematycznych. „Czas istniał, istnieje i istnieć będzie”, ponieważ utworzony został „według modelu substancji wiecznej”, a model ów „jest bytem wiecznym” [24, s. 46]. Wywodzi się z metafizycznego bezkresu, ze świata niematerialnego, ale odczuwalny jest, ponieważ zaktywizował, uzewnętrznił, „zrodził się jednocześnie z niebem”. A ponieważ powstał świat fizyczny oraz podmiot filozoficzny, to dlatego można wypowiadać się na jego temat, o nim orzekać.

Czas może też zaistnieć jako obiektywizacja jednej z idei wiecznych o charakterze abstrakcyjnym, która to idea jest nierozłącznie związana z każdą z postaci materii, zarówno z materią pierwszą (metafizyczną), jak i zmysłową (fizyczną). W pierwszym przypadku tak czas, jak jego właściwości, istnieje potencjalnie, jest rozpuszczony w metafizyczności; w drugim zaś właściwości czasu zostają zaktualizowane. Ruch i związany z nim czas towarzyszą przeobrażeniom uniwersum, zmieniają go jako całość na gorsze. Cały świat coraz bardziej oddala się od doskonałości.

### *Arystoteles – czyli czas jako metafizyczna doskonałość*

Z kolei arystotelesowski Absolut, Pierwsza Przyczyna i zarazem Pierwszy Poruszyciel, traktowany jest przez Stagirytę nie tyle jako stwórca, ile jako bu-

downiczny uniwersum, który tworzy świat z materii pierwszej. Nazywana jest ona także, ze względu na swoje metafizyczne, abstrakcyjne właściwości niebytem, z którego wyłania się postrzegalny byt. Arystoteles pisze, że „powstawanie z niebytu dokonuje się, gdy (coś się wyłania) z niedostrzegalnego (...) powstawanie nie ustaje, albowiem powstawanie jest niszczeniem niebytu, niszczenie zaś jest powstawaniem niebytu” [4, s. 20]. Dany byt powstaje przede wszystkim z niebytu, czyli materii (tj. abstrakcyjnej materii pierwszej) i w wyniku zadziałania przyczyny celowej. Arystoteles orzeka, że „Wszystko, co powstaje, powstaje albo wskutek czegoś (rozumiem przez to początek stawania się), albo z czegoś (przez co znów chcę rozumieć nie brak, lecz materię)”. Potwierdza to pisząc m.in. w innym miejscu, że „wszystko, co powstaje, czy to z natury, czy przez sztukę, zawiera materię”, tj. materię pierwszą [3, s. 172–175].

Kontynuuje tę myśl w innym miejscu, podkreślając, że pierwsza materia „jest pierwszą w dwóch znaczeniach: albo pierwsza w stosunku do samego przedmiotu, albo pierwsza w ogóle” Wszystkie przedmioty posiadają swoją „naturę”, złożoną z materii i formy, jest ona ich istotą. Nb. pojęcie „natura” pojawia się też w innych znaczeniach. Np. Arystoteles „naturą” nazywa także „element pierwotny, z którego jakiś naturalny przedmiot albo jest utworzony, albo powstaje, tzn. przedmiot nieukształtowany i niezdolny do zmiany dzięki własnej sile”, tak jak np. brąz, który jest przetwarzany przez rzeźbiarza na posąg. Materia pierwsza jest w takim przedmiocie zachowana [3, s. 108–110].

W wyniku zadziałania przyczyny celowej pojawia się ruch przestrzenny i ruch kołowy. Ten pierwszy jest „pierwszym rodzajem zmiany, a ruch kołowy pierwszym rodzajem ruchu przestrzennego: wytwarza go zaś Pierwszy Poruszyciel. Pierwszy Poruszyciel jest więc bytem koniecznym”, nieruchomym ze swej istoty i wiecznym [3, s. 314–317]. Określany jest też on przez Arystotelesa w *Metafizyce* mianem boskiego Rozumu i Pierwszego, Wiecznego Poruszyciela oraz jako Bóg-Umysł.

„Bóg-Umysł, stwierdza A. Krokiewicz wypowiadając się na temat metafizyki Stagiryty, jest czystą siłą i myśli tylko sam rozciągłymi substratami, tak iż wszystkie zarazem tworzą wspólnie jedną całość fenomenalnego wszechświata, który pozostaje w nieustannym ruchu i który można nazwać polem pryncypialnego działania pryncypialnej siły, czyli transcendentального Boga-Umysłu” [3, s. 329]. Ciągnie dalej wskazując, iż Arystoteles jest zdania, że „aktualność (działanie) Boga-Umysłu jest życiem, ową aktualizacją, On sam”, że „Jego myślenie (noesis noesos) jest tak potężne, iż powoduje życie-istnienie fenomenalnego wszechświata [22, s. 329].

Ruch i czas jako właściwość materii pierwszej istnieją w niej w możliwości, ponieważ cała materia ma właściwości potencjalne. Aktywizuje je forma, która zawiera przyczynę, energię i cel określający kolejność i czas trwania następujących po sobie przeobrażeń, a także ich definitywny koniec. Forma form, czyli Pierwsza Przyczyna i zarazem Pierwszy Poruszyciel doprowadza

do zaistnienia świata, czyli przyrody, do powstania w nim wiecznego ruchu. Czas może powstać w tym przypadku z dwojakiego powodu. Albo jest zawarty i rozpuszczony w abstrakcyjnej, pozazmysłowej materii pierwszej i uaktywnia się wraz z ruchem, albo pobudza jego zaistnienie i trwanie Pierwszy Poruszyciel.

Tak w jednym, jak w drugim przypadku czas dotyczy jako abstrakcja tego, co ilościowe i jakościowe, zmysłowo postrzegalnych bytów fizycznych, całej przyrody. Zarówno ona, jak i podmioty ludzkie, również nieprzerwanie aktywne, trwające w nieustannym ruchu i świadome jego trwania, ulegają w sposób nieuchronny i konieczny jego oddziaływaniom.

Ale czas, jak pisze Arystoteles, jest, mimo że odnosi się do świata zmysłowego, czymś metafizycznie doskonałym. „Doskonałym” (skończonym) nazywa się to, poza czym nie można znaleźć żadnej, nawet najmniejszej jego części; na przykład, czas każdej rzeczy jest doskonały (skończony), gdy poza nim nie można znaleźć żadnego innego czasu, który by był jego właściwą częścią” [3, s. 134].

Czas jest więc, bez względu na koncepcję jego pochodzenia, bytem samym w sobie. Nie jest ani atrybutem materii pierwszej, chociaż wyłania się z niej i aktywizuje dzięki Bogu, nie jest też właściwością kosmosu, chociaż jestestwa-podmioty go zauważają i odnoszą się do niego subiektywnie. Istnieje sam dla siebie, chociaż sam przez się nie jest i nie może być stanowiony.

## Bibliografia

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956.
2. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, Warszawa 1988.
3. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983.
4. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, Warszawa 1981.
5. Bergson H., *Dusza i ciało*, (w:) *Myśl i ruch*, Warszawa 1963.
6. Von Bertalanffy L., *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984.
7. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982.
8. Dumazedier J., *Vers une civilisation du loisir?* Paris 1962.
9. Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988.
10. Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
11. Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990.
12. Heidegger M., *Człowiek jako prześwit – pasterz chroniący prawdę Bycia*, (w:) J. Kosiewicz (red.), *Współczesna filozofia człowieka*, Warszawa 1985.
13. Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
14. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag (17. ed.), Tübingen 1993.

15. Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (z wydarzenia)*, Kraków 1986.
16. Heidegger M., *Beitrage zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klosterman, Frankfurt nach Main 1989.
17. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t 1, Warszawa 1986.
18. Kosiewicz J., *Bóg, cielesność i miłość*, Warszawa 2003.
19. Kosiewicz J., *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Warszawa 2004.
20. Kosiewicz J., *Myśl wczesnochrześcijańska katolicka wobec ciała*, Warszawa 2004.
21. Kosiewicz J., *Dispute on the Free Time*, (w:) *Recreation for All*, Warszawa 2006.
22. Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona, Arystoteles, Piron i Plotyn*, Warszawa 1995.
23. Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.
24. Quine W. V. O., *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969.
25. Platon, *Timajos. Kritias*, Warszawa 1986.
26. Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977.
27. Popper K., *Wiedza obiektywna*, Warszawa 1992.
28. *Volny cas a jeho soucasne problemy*, red. naukowa B. Hodan, Olomouc 2002.