

Ks. KAZIMIERZ KLÓSAK

ZAGADNIENIE FILOZOFICZNEJ ARGUMENTACJI ZA POCZĄTKIEM CZASOWYM WSZECHŚWIATA

WSTĘP

Zagadnienie wskazane w tytule niniejszego artykułu podejmuję już po raz trzeci, starając się dojść do bardziej adekwatnego rozwiązania.

Pierwszy raz poruszyłem to zagadnienie w art. *Zagadnienie początku trwania czasowego wszechświata*¹, który w formie bardziej rozwiniętej włączyłem do tomu I mojej pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (Warszawa 1955)². Byłem wówczas przekonany, że w płaszczyźnie wywodów filozoficznych można dowieść początku czasowego wszechświata opierając się na założeniu niemożliwości urzeczywistnienia się mnogości aktualnie nieskończonej w obrębie zdarzeń składających się na dzieje wszechświata i znajdujących w taki czy inny sposób odniesienie do następujących po sobie momentów czasu. Była to argumentacja, którą, ulegając jeszcze w tym czasie wpływom Chrystiana Wolffa w przedmiocie systematyzacji filozoficznej, nazywałem wywodami z zakresu metafizyki szczegółowej.

Argumentacja ta spotkała się od razu ze sprzeciwem. Krytykowali ją Paweł Boharczyk³, Zdzisław Ziemia⁴, Władysław Krajewski⁵, a także Wincenty Granat⁶. Moim oponentom przyznałem zasadniczo słuszność w art. *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata?*⁷

Zasadniczą tezę tego artykułu uważam w dalszym ciągu za prawie pewną. Chodzi o tezę z zakresu filozofii przyrody, że o dziejach wszechświata daje się powiedzieć, że mogłyby rozwijać się od wieków, gdy bie-

¹ „Polonia Sacra”, 4 (1951) 1—25.

² S. 69—89.

³ O początku czasowym wszechświata, „Tygodnik Powszechny” z dnia 2 X 1955, 4—5.

⁴ Logika contra ksiądz Klószak, „Po prostu”, nr 15 (377) z dnia 8 IV 1956, 6—7.

⁵ O wieczności materii i jej ruchu, Warszawa 1956, 23—28.

⁶ Teodycea — Istnienie Boga i Jego natura, Poznań 1960, 220—221 (por. wyd. II, Lublin 1968, 258); Dogmatyka katolicka, t. II, Lublin 1961, 68—69.

⁷ „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963, z. 3) 31—44.

rze się pod uwagę naturę czasu w ujęciu Arystotelesa i Tomasa z Akwinu, naturę mnogości sukcesywnej stanowiącej element materialny czasu w podanym rozumieniu oraz znane właściwości zdarzeń. Sądzę jednakże, że występując z tą tezą, należy jeszcze zwrócić uwagę z pozycji metafizyki i filozofii Boga na implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, dotyczące ostatecznej podstawy umożliwiającej realizację w minionych dziejach wszechświata mnogości aktualnie nieskończonej. Nawracam tu pod pewnym względem do rozumowania z książki *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*. Sądzę mianowicie, że jeżeli to rozumowanie potraktujemy autonomicznie, bez odwoływania się do Boga transcendentnego w stosunku do kosmosu, musimy przyznać, że jest on tyczą niemożliwością, by w obrębie zdarzeń składających się na dzieje wszechświata mogła urzeczywistnić się *a parte ante* aktualnie nieskończona ilość zdarzeń. O tej niemożliwości nie będziemy mówili dopiero w przypadku kosmosu, który byłby stworzony *ab aeterno*, gdyż tylko Bóg znajdujący się ponad czasem mógłby być Stwórcą wszechświata obejmującego od strony przeszłości aktualnie nieskończoną ilość zdarzeń. Ta myśl nie została wyeksponowana ani w książce *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, ani w moim artykule z „Roczników Filozoficznych”.

Chociaż już teraz podaję rozwiązanie zagadnienia, jakie zostało przyjęte w obecnym artykule, to jednak dalsze jego wywody przedstawię tak, jakby zagadnienie było jeszcze dla mnie otwarte.

I. SFORMUŁOWANIE ZAGADNIENIA Z POZYCJI FILOZOFII PRZYRODY

1. Jeżeli tezy o początku czasowym wszechświata nie można dowieść ani w oparciu o drugie prawo termodynamiki, ani przez odwołanie się do teorii rozszerzania się wszechświata, ani na podstawie danych astronomii, na które dodatkowo powołuje się Ignacy Różycki, to czy nie można wysunąć na jej rzecz przekonującej argumentacji filozoficznej z zakresu filozofii przyrody?

Mówiąc o takiej argumentacji mam na uwadze wywody, w których zasadniczą rolę odgrywają pojęcia i przesłanki należące do kosmologii filozoficznej. W wywodach tych uwzględniamy jednakże w odpowiednim opracowaniu filozoficznym dane empiryczne, gdyż nasze rozumowanie musi być mocno zakotwiczone w rzeczywistości. Jest to rozumowanie innego typu niż argumentacja oparta na drugiej zasadzie termodynamiki i teorii ekspansji przestrzennej wszechświata, gdyż w tej ostatniej rozstrzygają o wyprowadzonych wnioskach pojęcia i przesłanki o charakterze przyrodniczym.

Chcąc znaleźć odpowiedź na pytanie, czy przy próbie rozwiązania naszego zagadnienia daje się lub nie daje sformułować argumentacja z dzie-

dziny filozofii przyrody, zbadamy, czy można dowieść niemożliwości urzeczywistnienia się mnogości aktualnie nieskończonej w obrębie zdarzeń wziętych z ich istotnymi właściwościami, składających się na dzieje wszechświata i znajdujących w taki czy inny sposób odniesienie do trwania czasowego oraz do zawartej w nim mnogości sukcesywnej. Jeżeliby można było dowieść tej niemożliwości, wyprowadzilibyśmy wniosek, że dzieje wszechświata mają jakieś zdarzenie absolutnie pierwsze czy jakieś zdarzenia absolutnie pierwsze — że więc mają początek czasowy i że materia będąca ich podłożem również ma początek czasowy w swym istnieniu. Jeżeliby znów nie można było dowieść wskazanej niemożliwości, nie moglibyśmy pozytywnie twierdzić w płaszczyźnie filozofii przyrody, że dzieje wszechświata mają wraz ze swym substratem początek czasowy, i musielibyśmy zająć stanowisko agnostyczne.

Droga do rozwiązania naszego zagadnienia, jaką obieramy, nie jest zapewne jedyna. Jest to jednak droga bardzo naturalna, gdyż dla dziejów wszechświata jest szczególnie charakterystyczny aspekt czasowy i aspekt mnogości sukcesywnej, a możemy z dostatecznym uzasadnieniem przypuszczać, że odwołanie się do natury tych dwu aspektów, a także do właściwości przysługujących zdarzeniom, umożliwi nam znalezienie szukanej odpowiedzi.

Utrzymując, że tej odpowiedzi będziemy szukali na drodze wywodów z zakresu filozofii przyrody, chciałbym mocno podkreślić, że nie ma podstaw do ich nazywania rozumowaniem metafizycznym. Tak jest dlatego, gdyż pojęcie czasu i mnogości sukcesywnej są pojęciami właściwymi dla filozofii przyrody, gdyż są relatywne nie do bytu jako takiego, lecz do tego typu bytu, jaki znajdujemy w przyrodzie.

Po tych uwagach wstępnych postaram się wyświetlić, jak w zasygerowanej argumentacji pojmują się zdarzenia i jak przedstawia się ich stosunek do czasu. Bez tych wyjaśnień nie można byłoby przystąpić do rozwiązania postawionego zagadnienia.

2. W drodze bardzo prostej analizy można dzieje wszechświata rozłożyć na poszczególne zdarzenia, które są albo zdarzeniami elementarnymi, tj. zdarzeniami nie obejmującymi jakichś dalszych zdarzeń składowych⁸, albo zdarzeniami złożonymi ze skończonej liczby⁹ tych zdarzeń elementarnych.

⁸ Bertrand Russell nazywał takie zdarzenia w *An Outline of Philosophy* „zdarzeniami minimalnymi”. Por. polskie tłumaczenie Janiny Hosiasson pt. *Zarys filozofii*, Warszawa 1939, 328. Russell twierdził, że wprowadził pojęcie zdarzeń minimalnych jedynie dla uproszczenia swoich wywodów, gdyż sądził, że to pojęcie można wyeliminować przy pomocy odpowiedniego omówienia (tamże).

⁹ Russell pisał: „Nie ma powodu przypuszczać, że wszelkie zdarzenia, z jakimi się spotykamy, są nieskończenie złożone; przeciwnie, wszystko, co wiemy o świecie,

Mówiąc o zdarzeniach biorę ich pojęcie w znaczeniu bardzo szerokim. Przez zdarzenie rozumiem nie tylko pozbawione trwania „dokonanie się czegoś, wejście w byt, urzeczywistnienie pewnego stanu rzeczy”, do czego ograniczył pojęcie zdarzenia Roman Ingarden¹⁰. Zdarzeniem jest dla mnie równie dobrze krótko lub długo trwający przebieg czegoś oraz utrzymywanie się w swym istnieniu pewnych przedmiotów, pewnych stanów rzeczy czy pewnych określonych sytuacji. Dla celów podejmowanej argumentacji takie bardzo szerokie pojmowanie zdarzenia zdaje się być czymś najbardziej ekonomicznym.

Rozkładając dzieje wszechświata na zdarzenia ani nie myślę przeczyć istnieniu substancji w rozumieniu perypatetycznym, ani nie myślę zacierać różnicy między substancjami materialnymi a substancjami duchowymi. Wysuwana przeze mnie teoria zdarzeń jest dość różna od teorii zdarzeń opracowanej przez Alfreda N. Whiteheada czy przez Bertranda Russella. Nie podzielam antysubstancjalistycznego stanowiska tego ostatniego, według którego materia jest systemem zdarzeń, „które nie zdarzają się materii, ani czemukolwiek innemu, lecz po prostu tylko zdarzają się”¹¹. Nie idę również za Whiteheadem, który, sprowadzając świat do zdarzeń zawierających się jedno w drugim, sądził, że duch i materia są jedynie subiektywnymi konstrukcjami (abstrakcjami) kawałkującego rzeczywistość umysłu¹². Utrzymuję jedynie, że dzieje wszechświata są zespołem zdarzeń. Rozkładałam więc wszechświat na zdarzenia ze stanowiska jego istnienia czy utrzymywania się przy istnieniu, a nie ze stanowiska jego istoty oraz struktury metafizycznej, realizującej się w poszczególnych fazach istnienia. Kategoria zdarzenia jest w przedstawionym ujęciu wyrazem myślenia, które można by nazwać myśleniem egzystencjalistycznym, myśleniem, które nie przesądza żadnego rozwiązania metafizycznego.

zgodne jest z poglądem, iż każde zdarzenie posiada skończoną liczbę części. Nie wiemy, czy tak jest istotnie; hipoteza ta jednak nie daje się obalić, a jest prostsza od wszelkich innych hipotez”. (Dz. cyt., 327).

¹⁰ *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960², 216—221.

¹¹ *Zarys filozofii*, 330. — W *Analysis of Matter* (London 1927) Russell przyjął, że zdarzenia (*events*), z których ma składać się świat fizyczny, są treściami spostrzeżeniowymi albo tym, co może być z nich wyprowadzone. (Por. tłumaczenie niemieckie wymienionego dzieła Russella, dokonane przez Kurta Grelinga pt. *Philosophie der Materie*, Leipzig u. Berlin 1929, 406—407). Po wydaniu *Analizy materii* Russell zmienił pogląd na istotę zdarzeń, z których ma być ukształtowana materia. W *An Outline of Philosophy* opowiedział się za istnieniem zdarzeń „nie-duchowych”, tj. zdarzeń, które nie są percepcjami (polskie tłumaczenie, 327—328, 338, 345), chociaż przyznawał, że przeciwnego stanowiska nie da się logicznie wykluczyć (tamże, 343—345). W *Human Knowledge; its Scope and Limits* (London 1948) przeszedł znów Russell na pozycję zdecydowanie agnostyczną. Oto, co pisał w wymienionym dziele na s. 247: „[...] physical events are known only as regards their space-time structure. The qualities that compose such events are unknown — so completely unknown that we cannot say either that they are, or that they are not, different from the qualities that we know as belonging to mental events”.

¹² Por. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge 1926.

Trzeba jeszcze dodać, że zdarzenia, jakie wyodrębniam we wszechświecie, biorę bez uwzględniania ich konkretnej treści. Dzięki takiemu ich abstrakcyjnemu potraktowaniu mogę je wszystkie stawiać na równi, nie wchodząc w to, czy są to zdarzenia z obrębu przyrody czy ze świata ludzkiego. W następstwie tego upraszcza się sprawa ostatecznych wniosków, o które chodzi przy naszym zagadnieniu.

3. Wszystkie znane nam zdarzenia we wszechświecie znajdują w taki czy inny sposób odniesienie do trwania czasowego. To trwanie czasowe jest zawsze skończone, ale ta jego właściwość jest — jak zobaczymy — bez znaczenia przy podjętych przez nas poszukiwaniach. Istotnym jest tylko odniesienie w jakiejś formie zdarzeń do trwania czasowego.

Jest wiele zdarzeń, które w swym dokonywaniu się mierzą się wewnątrz czasem. Do nich należą na przykład zdarzenia, konkretyzujące się w określonej postaci ruchu lokalnego.

Gdy idzie o takie zdarzenie, jak trwanie naszego tzw. czystego „ja”¹³, stanowiącego ostateczny podmiot wszystkich naszych aktów psychicznych, to trzeba przyznać, że wewnątrz nie przysługuje mu istnienie w czasie. Dlaczego?

Oto, gdy w sferze naszych przeżyć świadomych dostrzegamy ciągle pojawianie się czegoś zupełnie nowego, a wśród tego, co w naszej psychice jest już rzeczywistością aktualną, ustawiczne zmiany ilościowe i jakościowe, to w obrębie naszego czystego „ja” nie zauważamy żadnego śladu podobnych przemian¹⁴. Mimo że bezpośrednio nie poznajemy tego, co wewnątrz stanowi wymienione „ja”, to przecież to „ja”, wzięte jakby w swych konturach czysto formalnych, przedstawia się nam ustawicznie jako to samo, mimo wszystkich zmian, które zaszły w naszej psychice lub w naszym ciele, rozpatrywanym w perspektywie „fenomenologicznej”. Jak pisze Tadeusz Bilikiewicz¹⁵, „waha się natężenie

¹³ Posługuję się tu określeniem, jakiego użyli m. in. William James (*The Principles of Psychology*, London 1891, t. I, 292, 329—401; *Text — Book of Psychology*, London 1892, 176, 195—216), Jan Lindworsky (*Experimentelle Psychologie*, München 1931³, 200) i Ingarden (dz. cyt., t. II, Warszawa 1961², 504).

Czyste „ja” jest w zasadzie tym samym co *le sujet connaissant dans sa pureté de sujet*, o którym pisze Andrzej Marc w *Psychologie réflexive*, t. II: *La volonté et l'esprit*, Paris—Bruxelles 1949, 285. Nie można jednak zapominać, że ten autor, bojąc się uczynić z czystego podmiotu poznającego istotność abstrakcyjną i chcąc zachować dlań wartość aktu (tamże, 290), utożsamia go raz po raz z jego przejawami poznawczymi, tak że ostatecznie schodzi na tory teorii aktualizmu.

¹⁴ Gdy Lindworsky pisał (dz. cyt., 201), że ponieważ „żadne pojedyncze zjawisko świadomości nie jest wolne od »ja«, stąd też »ja« jest ciągle inne i całkowicie przez przeżycia danej chwili określone” — to twierdził bez żadnej wątpliwości tylko tyle, że czyste „ja” staje się kolejno ostatecznym podmiotem coraz to nowych zjawisk psychicznych. Założenie takiej zmienności czystego „ja”, zasadzającej się na tym, iż wchodzi ono, jako ostateczny podmiot, w relację z coraz innymi zjawiskami psychicznymi, nie przeszkadza nam twierdzić, że, wzięte w sobie, jest to „ja” całkowicie niezmiennie.

¹⁵ *Psychiatria kliniczna*, Warszawa 1957, 83.

świadomości, zmienia się w swej intensywności treść przeżyć psychicznych, ale na dnie tych niestałych, zmiennych, różnorodnych elementów odnaleźć można zawsze jedno i to samo „ja”, ilościowo zawsze całkowite, ani silniejsze ani słabsze, nie dające się wzmóc lub osłabić nawet myślowo”¹⁶.

Tę całkowitą niezmiennność naszego czystego „ja” uświadamiamy sobie bezpośrednio, mniej lub więcej wyraźnie, przy ustawicznym rozwijaniu się naszego życia psychicznego od jednego aktu do drugiego. „My znajdujemy siebie w introspekcji¹⁷ — pisał Jan Leszczyński — [...] jako byt do pewnego stopnia trwałą, zachowującą swą tożsamość, w każdej nowej chwili na nowo w całości się zawierający — co nie znaczy, że pozbawiony własnej historii, że jego »teraz« nie ma łączności z przeszłością, że nie wyrasta z niej. Nie może to być jednak tożsamość tego rodzaju co tożsamość procesu, bo proces, rozwijając się w czasie, osiąga całkowitość dopiero w momencie, gdy upływa jego faza końcowa. Natomiast jaźń jest czymś całkowitym od pierwszej chwili i pozostaje sobą w każdej z kolejno aktualizujących się terażniejszości [...]”¹⁸.

Tak rozumiana niezmiennność naszego czystego „ja” narzuca się nam nie tylko w tych minimalnych „odcinkach” jego trwania, jakie można wyodrębnić w związku z bezpośrednio następującymi po sobie aktami psychicznymi. Gdy przypominamy sobie nasze dawne czynności, to choćby to były czynności sprzed wielu lat, uświadamiamy sobie bez żadnego rozumowania, że nasze czyste „ja”, które było ostatecznym podmiotem tych czynności, jest numerycznie tym samym czystym „ja”¹⁹, jakie czu-

¹⁶ Wyrażenie Bilikiewicza, że „ja” jest zawsze ilościowo całkowite, domaga się korektury, gdyż „ja”, które jest zjawiskowo niepodzielne i nie daje się dzielić, jak sam ten autor przyznaje, nie obejmuje w sobie z punktu widzenia doświadczenia bezpośredniego żadnych momentów ilościowych.

¹⁷ Gdy introspekcję typu egzystencjalnego pojmujemy tak, jak ją rozumiał Albert Michotte (*Psychologie et philosophie*, „Revue Néoscholastique de Philosophie”, 39 (1936) 209), mianowicie jako tego rodzaju wgląd we własną psychikę, przy którym dane osiągamy pod postacią przedmiotu, wziętego w zacieśnieniu do tego, co w linii poznania bezpośredniego przeciwstawia się podmiotowi poznającemu w sposób oglądowy — nie możemy mówić, by introspekcja służyła do odkrycia naszego czystego „ja”. To „ja” możemy osiągnąć na przedłużeniu bezpośredniego poznania naszych czynności psychicznych przez samo ich dokonywanie się w nas. Ta forma intelektualnej świadomości refleksyjnej różni się od Michotte’owskiej introspekcji typu egzystencjalnego. Zob. mój art. *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1 (1965, nr 1) 120—123.

¹⁸ *Teoria świata w ujęciu Hansa Corneliusa*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 18 (1949) 189.

Za istnieniem doświadczenia niezmienności czystego „ja”, jakie relacjonuje Leszczyński, opowiedzieli się także Lindworsky (dz. cyt., 202) i Stefan Strasser (*The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, tłum. z nowego wydania niem. [*Seele und Beseeltes*, Wien 1955] Henryk J. Koren, Pittsburgh 1957, 83, 85).

¹⁹ Podobnym wyrażeniem posłużył się Strasser (dz. cyt., l. c.: *numerically identical subject*). Nie wydaje się, by charakter identyczności podmiotu przeżyć trzeba było dalej precyzować, gdy przyjmuje się, że jest on w sobie niepodzielony.

jemy w sobie aktualnie; albo jeszcze inaczej, że czyste „ja” ze wspomianej przez nas przeszłości jest bezwzględnie identyczne z naszym obecnym czystym „ja”. Nie zgodzimy się z tym, co utrzymywał Jan Lindworsky, iż utożsamianie naszego obecnego „ja” z (ostatecznym) podmiotem dawniejszego przeżycia jest wnioskiem — niezupełnie zresztą pewnym i nie oczywistym — jaki wyprowadzamy ze świadomości, że coś jest naszym dawniejszym przeżyciem²⁰. Takiego wnioskowania nie stwierdzamy u siebie. Jest ono zresztą zbędne, bo jeżeli coś przedstawia się nam jako nasze dawniejsze przeżycie, to w jego przedstawieniu musi się bezpośrednio ukazywać tożsamość ostatecznego podmiotu dawniejszego przeżycia z naszym obecnym czystym „ja”. Z autorów nowszych Ingarden opowiedział się za istnieniem w nas adykursywnego, zupełnie pierwotnego poczucia tożsamości naszego aktualnego czystego „ja” z ostatecznym podmiotem naszych dawniejszych przeżyć świadomości²¹. Wymieniony filozof miał specjalnie na uwadze ten fakt, że „budząc się z nieświadomości, czujemy się w sposób pierwotny, bez specjalnego zastanawiania się nad tym, bez przypominania sobie faktów z naszego poprzedniego życia, tym samym »ja« (sobą), którym byliśmy nie tylko przed zaśnięciem (utrata świadomości), ale i nawet przez cały czas nieprzytomności”²².

Biorąc pod uwagę wskazane formy przeżyć niezmienności naszego czystego „ja”, możemy powiedzieć, że to „ja” jest — według naszego bezpośredniego przeświadczenia — tak od razu i w całej pełni sobą, że nie potrzebuje wewnątrz siebie żadnych dalszych uzupełnień, i że jest ono w maksymalistycznym sensie sobą w sposób tak definitywny, iż niczego już nie traci ze swej rzeczywistości.

Całkowita niezmienność naszego czystego „ja” prowadzi nas do spostrzeżenia, że chociaż to „ja” towarzyszy następującym po sobie czynnościom psychicznym, ma jednak inny sposób trwania niż te czynności, gdy je bierzemy w ich kolejnym następowaniu po sobie. Trwanie następujących po sobie czynności psychicznych ujawnia zawsze, w takiej czy innej mierze, relację do czasu. O czynnościach tych, choćby to były czynności dokonujące się całe naraz, w sposób całkowicie niepodzielny, bezczasowy, musimy powiedzieć, że mają swoją terażniejszość, stoją wobec nieokreślonej przyszłości i zapadają się nieubłaganie w bezpowrotną przeszłość. Tymczasem w obrębie czystego „ja” nie możemy wyróżnić żadnego następstwa tego, co by było wpierw, i tego, co by było potem. Stąd też temu „ja” nie możemy, ze względu na jego całkowitą niezmienn-

²⁰ Dz. cyt., l. c.

²¹ Dz. cyt., t. II, 496—497.

²² Tamże, 496. Por. jeszcze wypowiedź Ingardena w art. *Człowiek i czas*, zamieszczonym w „Przeglądzie Filozoficznym”, 41 (1938) 57.

ność, przypisywać żadnej przeszłości, ani też nie możemy mówić w stosunku do niego o jakiejś przyszłości. Możemy wyrażać się o nim jedynie w czasie teraźniejszym utrzymując, że to „ja” ustawicznie jest.

Ale ta jego teraźniejszość ukazuje się nam z innymi właściwościami niż konkretna teraźniejszość psychologiczna, jaką znamy w zakresie trwania czynności psychicznych oraz treści danych naszej świadomości. I tak, ta ostatnia teraźniejszość, chociaż posiada pewną rozciągłość czasową²³, charakteryzuje się efemerycznym istnieniem. Natomiast teraźniejszość, która przysługuje czystemu „ja”, jest teraźniejszością trwałą przynajmniej ze stanowiska naszego dotychczasowego doświadczenia²⁴.

Między obu rodzajami teraźniejszości zachodzi jeszcze inna różnica. Oto konkretna teraźniejszość, stanowiąca część czasu, jest teraźniejszością w znaczeniu niedoskonałym i osłabionym, bo chociaż tworzy ze stanowiska subiektywnego nierozdzieloną jedność trwania współczesnego, to jednak obiektywnie jest czymś podzielnym i mieści w sobie następstwo stanów, skoro np. dla wrażeń słuchowych może nawet obejmować około 12 sekund²⁵. Tymczasem teraźniejszość, którą znajdujemy w trwaniu naszego czystego „ja”, ukazuje się nam jako teraźniejszość absolutna, nie dopuszczająca pod żadnym względem jakiejś podzielności i następstwa stanów. Na rzecz takiego ujęcia możemy przytoczyć dowód apagogiczny wykazując, że teza przeciwstawna nie daje się pogodzić z poczuciem numerycznej identyczności naszego czystego „ja” w ciągu całego naszego życia.

Teraźniejszość, jaką trzeba przypisać czystemu „ja”, nie jest jednak czymś, co byśmy bezpośrednio przeżywali. Teraźniejszość, w której bezpośrednio żyjemy, jest teraźniejszością przeżyć naszej świadomości, która to teraźniejszość jest, jak podkreślał Ingarden²⁶, wciąż nowa. Natomiast nieprzerwana teraźniejszość naszego czystego „ja” ujawnia się nam dopiero na drodze dalszej interpretacji pojęciowej bezpośredniego poczucia bezwzględnej tożsamości tego „ja” w różnych etapach naszego życia.

Analiza trwania czystego „ja” prowadzi nas najpierw do negatywnego wniosku, że tego trwania, gdy je rozpatrujemy w nim samym, nie możemy pojąć jako trwanie w czasie. Ujmując pozytywnie rezultat naszych badań z zakresu fenomenologii czystego „ja”, powiemy, że trwanie

²³ Tę rozciągłość czasową podkreślał m. in. James w *The Principles of Psychology*, t. I, 608—615, oraz w *Text-Book of Psychology*, 280—281. Neoscholastycy, jak np. Wais (*Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926, 184) i Marc (dz. cyt., t. II, 297), również przyjęli ten rodzaj rozciągłości.

²⁴ Wyrażam się w ten minimalistyczny sposób dlatego, gdyż na obecnym etapie moich wywodów, dotyczących czystego „ja”, nie może być jeszcze mowy o jego nieśmiertelności.

²⁵ James, *The Principles of Psychology*, t. I, 612—613; H. Delacroix, *Les souvenirs*, studium w pracy zbiorowej: *Traité de psychologie*, t. II, Paris 1924, 48—54.

²⁶ *Spór o istnienie świata*, t. II, 479, przyp. 1.

tego „ja”, wzięte w sobie, daje się przyporządkować scholastycznemu pojęciu *aevum*²⁷, którego słowny termin nie został dotąd zadowalająco spolszczony. Może jeszcze najlepiej jego sens oddał Kazimierz Wais w słowach: „wieczność w szerszym znaczeniu”²⁸.

O tym, do jakiego stopnia pojęcie tego ponadczasowego trwania może dla człowieka współczesnego wypełnić się na gruncie doświadczenia wewnętrznego żywą treścią, tracąc wszelki wydzźwięk scholastyczny, świadczy następujący tekst Ingardena z jego artykułu *Człowiek i czas*, ogłoszonego w 41-szym roczniku „Przeglądu Filozoficznego” z 1938 r.²⁹: „Czując się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie niezależny od czasu, nie czuję się przez jego upływ zagrożony, jak gdybym nie »przyjmował do wiadomości« czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości. Nie biorę czasu »w rachubę«, nie troszczę się o niego. Wszelka abstrakcyjna wiedza o stałym przemijaniu zdarzeń w otaczającym mnie świecie i we mnie samym nie może w niczym zmienić poczucia, że czas jest dla mnie samego zupełnie bez znaczenia. Albowiem — w tej postawie — wydaje się, że przemijanie nie płynie z istoty czasu lub z istoty bytu, lecz tylko z natury dziania się (stawania się). Ja jednak, który nie jestem dzianiem się, lecz czymś istniejącym, pozostaję w czasie. I choć czas przez sam swój upływ wypiera z rzeczywistości wszystko, co jest samym dzianiem się, mnie samemu nie może nic zrobić; spływa jakby po mnie, pozostawia mnie nienaruszonym”³⁰.

²⁷ Zob. doktrynę o *aevum* w dziełach Tomasza z Akwinu: *Sum. theol.*, I, qu. X, a. 5—6; *De potentia Dei*, qu. III, a. 10, ad 8, a. 14, ad 18; *Quodlibetum quintum*, qu. IV; *Quodlibetum decimum*, qu. II.

Według Zawirskiego (*Rozwój pojęcia czasu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 12 (1935) 65; *L'évolution de la notion du temps*, Cracovie 1936, 34) pojęcie *aevum* jako χρόνος czy αἰών wprowadził ostatni „scholarcha” Akademii platońskiej — Damascjusz z.

²⁸ Dz. cyt., 177. Tłumaczenie Waisa dobrze oddaje myśl Tomasza, że *aevum* jest pewnego rodzaju uczestnictwem w wieczności (*aevum est quaedam aeternitatis participatio* — *Quodlibetum quintum*, qu. IV).

Jeden z polskich odpowiedników, jakim posłużył się Tadeusz Wojciechowski (*Teorie czasu scholastyczne a Einsteińska*, „Collectanea Theologica”, 26 (1955) 708—709, 711, 714, 716—718) — „dowieczność”, jest bardzo zwięzły i, wskutek tego, poręczny w użyciu, posiada jednak ten brak, że sugeruje błędną myśl o zdążaniu *aevum* do wieczności. Inny polski odpowiednik, proponowany przez Wojciechowskiego (tamże, s. 708, przyp. 118, s. 712, 714) — „wiecznoczesność”, zdaje się znów podsuwać ideę, że przez *aevum* chodzi o jakieś połączenie wieczności i czasu, które wcale nie ma miejsca.

²⁹ Artykuł ten stanowi polską wersję odczytu wygłoszonego przez Ingardena w języku niem. pt. *Der Mensch und die Zeit* na sekcji V (*Analyse réflexive et transcendante*) IX Międzynarodowego Zjazdu Filozoficznego, który odbył się w Paryżu r. 1937. Tekst odczytu znalazł w „Przeglądzie Filozoficznym” uzupełnienie przez ustępy III i IV.

³⁰ S. 56. Ten tekst mieści się również w drugim zeszytcie „Twórczości” z r. 1946 (s. 123), w którym Ingarden przedrukował artykuł z „Przeglądu Filozoficznego”, dodając do niego zakończenie: cz. IV (różna od części IV artykułu z r. 1938, która stała się ostatecznie zakończeniem części III) — VI. Przytoczony fragment można

Pisząc te słowa widział Ingarden to, czego nie dostrzegł Henryk Bergson, który w człowieku znajdował samą ciągłość zmiany i niezmiennie „ja” zaliczał nie do bezpośrednich danych naszej świadomości, lecz brał je za wymysł naszej uwagi, usiłującej przy pomocy nieruchomego podłoża połączyć wyodrębnione sztucznie przez siebie stany psychiczne³¹.

Przyjąwszy na podstawie doświadczenia bezpośredniego, że nasze czyste „ja” jest w sferze aktualnie istniejącego bytu ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych tak całkowicie niezmiennym, iż jego trwanie daje się wyrazić jedynie przy pomocy pojęcia *aevum*, musimy jednak powiedzieć, że to czyste „ja” znajduje w swym trwaniu zewnętrzne, pośrednie odniesienie do odcinków czasu, którymi mie-

także znaleźć w wydanym pośmiertnie zbiorze rozpraw i artykułów Ingardena: *Książeczka o człowieku* (Kraków 1972, 47), w której został m. in. zamieszczony artykuł z „Twórczości”.

Podobnie, jak w art. *Człowiek i czas*, wypowiedział się Ingarden w t. II *Sporu o istnienie świata*, gdy na s. 504 napisał o czystym „ja”, że jest to „jeden i ten sam stały czynnik, niewrażliwy w swej tożsamości na wpływ czasu i na nowość spełnianego właśnie przezeń aktu”. (Zob. jeszcze s. 510). Nasuwa się tylko pytanie, czy to zdanie daje się pogodzić z tym, co Ingarden twierdził dalej (s. 508), że „podmiot jest [...] pod względem formalnym przedmiotem trwającym w czasie”.

Dopatrując się w przytoczonym wyżej tekście artykułu Ingardena z „Przeglądu Filozoficznego” i „Twórczości” wyrażenia (niezawodnie niezamierzonego) językiem analiz fenomenologicznych scholastycznej nauki o *aevum*, wziętej w zastosowaniu do naszego czystego „ja”, nie chciałbym przemilczać faktu, że pośrednia wymowa całego artykułu w przedmiocie wymienionej nauki jest daleka od jednoznacznego pozytywnego wydźwięku. Ingarden twierdzi bowiem, że obok opisanego istnieje jeszcze inny typ doświadczenia czasu, w którym wszystko, co rzeczywiste, a więc i nasze czyste „ja”, jest poddane wpływowi czasu. (Zob. „Przegląd Filozoficzny”, 58—63, „Twórczość”, 125—129, *Książeczka o człowieku*, 51—58). „Gdyby to doświadczenie czasu — pisał polski fenomenolog — miało swą pełną prawomocność, to — jak się zdaje — musielibyśmy się utożsamiać albo z coraz nową fazą przeżyć świadomych, które w tych warunkach zwykło się nazywać »czystymi«, albo też z tzw. »czystym ja«, którego istnienie i pełne uposażenie wyczerpuje się w posiadaniu przeżyć. [...] A i to czyste »transcendentalne ja« należałoby w tych warunkach pojąć jako wciąż na nowo powstające »ja« teraźniejsze”. („Przegląd Filozoficzny”, 60; „Twórczość”, 127; *Książeczka o człowieku*, 54). Jak jest faktycznie, tego Ingarden nie ukazał definitywnie i w ostatecznej precyzji, chociaż w zakończeniu artykułu ogłoszonym w „Twórczości” (s. 135, 137; *Książeczka o człowieku*, 69, 73) nie omieszczał zaznaczyć, że niekiedy dokonujemy takich czynów, które świadczą o jakiejś „rzeczywistości mego trwałego »ja«”, jeżeli tylko to „ja” to nie to samo, co strumień świadomości, co tok coraz to nowych przeżyć”.

Jest prawdopodobne, że Ingarden powziął myśl o istnieniu drugiego typu doświadczenia czasu na skutek niezauważonego przesunięcia swej myśli poza czyste „ja”, w sferę jego przejawów. Jeżeli tak było — a opis nowego doświadczenia przemawia niejednokrotnie na rzecz takiej hipotezy — cała trudność, na jaką natknął się Ingarden, byłaby iluzoryczna, gdyż wywodziłaby się z utożsamienia dwu różnych przedmiotów doświadczenia „czasu”. (Słowo: czas ująłem w cudzysłów, gdyż pierwszy typ doświadczenia dotyczy zasadniczo *aevum*, a więc czegoś różnego od czasu). Jak się zdaje, w pełni adekwatna fenomenologia naszej wewnętrznej świadomości czasu i *aevum* jest zadaniem, które dopiero czeka na wykonanie.

³¹ Zob. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1913¹², 3—4. Por. jeszcze w tym dziele s. 5—8, 18 oraz w *La perception du changement*, Oxford 1911, 26. W *L'évolution créatrice* na s. 4 Bergson pisał, że „»ja«, które się nie zmienia, nie trwa” (*un moi qui ne change pas ne dure pas*).

rzą się wewnętrznie niektóre jego czynności lub którymi są pooddzielane wszystkie spośród nich³². Wszak gdy podajemy liczbę przeżytych przez nas lat, to chociaż brany przez nas pod uwagę odcinek czasu znajduje bezpośrednio i wewnętrznie zastosowanie jedynie do ciągu naszych przeszłych czynności, to jednak temu obcemu dla wewnętrznej osnowy czystego „ja” odcinkowi czasu podporządkowujemy jakoś pośrednio, poprzez dokonane przez nas czynności, trwanie tego „ja”.

Zdarzenia pozbawione trwania, jak akty myślowego ujmowania stosunków, czy akty chcenia rozumnego, które dokonują się całe naraz, w sposób bezwzględnie niepodzielny³³, nie mogą być tak zewnętrznie, pośrednio odnoszone do czasu, jak trwanie naszego czystego „ja”, niemniej jednak te zdarzenia są przynajmniej oddzielone od siebie odcinkami czasu.

II. PRÓBA BARDZIEJ ADEKWATNEGO ROZWIĄZANIA ZAGADNIENIA

1. Rozkładając dopełnione dzieje wszechświata na bardzo szeroko rozumiane zdarzenia, z których każde wykazuje w taki czy inny sposób relację do trwania czasowego, pojmuję wskazane dzieje jako ciąg zdarzeń zachodzących jedno na drugie³⁴. W odniesieniu do tego ciągu nasuwa się pytanie, czy można dowieść niemożliwości urzeczywistnienia się w jego obrębie aktualnie nieskończonej mnogości zdarzeń, tej niemo-

³² Oto, jak Tomasz z Akwinu pisał o ustosunkowaniu się do czasu bytu substancjalnego anioła, który również istnieje *in aevo*, jak nasze czyste „ja”: „[...] in ipso esse angeli in se considerato non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis” (*Sum. theol.*, I, qu. X, a. 5, ad 3).

³³ Na tę właściwość wymienionych czynności psychicznych zwrócił już uwagę Tomasz z Akwinu, gdy w *Sum. theol.*, I—II, qu. XXXI, a. 2, ad 1, pisał, że „ruch” (*motus*), jakim jest [wzięte w poszczególnych aktach] myślenie i chcenie rozumne, nie jest ruchem sukcesywnym, ani nie jest ruchem, który sam przez się byłby w czasie. Pozytywnie sformułował Tomasz swe spostrzeżenie w części trzeciej *Sum. theol.*, qu. XXXIV, a. 2: „Subito [...] et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, magis quam visio corporalis: eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti (quod successive perficitur), sed est actus iam perfecti [...]”. Por. jeszcze *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XCVI.

Tezę o beczasowej realizacji aktów intelektualnych i woliwnych oparł Tomasz niewątpliwie na doświadczeniu wewnętrznym. Ponieważ jednak to doświadczenie nie jest w stanie usunąć wszystkich wątpliwości w kwestii obiektywnej wartości tej tezy, dlatego trzeba — jak sądzę — uciec się jeszcze do dowodu apagogicznego argumentując, że teza przeciwna nie daje się uzgodnić z bezwzględną niepodzielnością, jaką wykazują przedmioty aktów myśli i woli pod względem swego sensu w każdej, nawet materialnej realizacji, nacechowanej rozciągłością. Ujęcie takich przedmiotów w aspekcie ich niepodzielnego sensu jest możliwe pod warunkiem, że akty intelektualne i woliwne dokonują się całe naraz.

³⁴ „Zdarzenia — jak utrzymywał słusznie Russell — nie są nieprzenikliwe, jak to się zakłada w stosunku do materii; przeciwnie, każde zdarzenie w czasoprzestrzeni zachodzi na inne zdarzenia” (*Zarys filozofii*, 327).

zliwości, która wiąże się z afirmacją jakiegoś zdarzenia absolutnie pierwszego czy jakichś zdarzeń absolutnie pierwszych?

Chcąc znaleźć odpowiedź na wysunięte pytanie, zbadamy najpierw, czy nie da się wykazać, że założenie dla dziejów wszechświata aktualnie nieskończonej ilości zdarzeń *ex parte ante*, od strony przeszłości, mieści w sobie sprzeczność wewnętrzną. Wszak gdyby dało się dowiedzieć takiej sprzeczności, mielibyśmy podstawę do wyprowadzenia wniosku, że istnienie aktualnie nieskończonej ilości zdarzeń od strony przeszłości jest niemożliwe, jeżeli rzeczywistość ma być dziedziną badań rozumowych, a nie wyrazem absurdu, czegoś z istoty swej irracjonalnego, nie pozwalającego na tworzenie nauki. W dalszej konsekwencji moglibyśmy zakonkludować, że dzieje wszechświata mają jakieś zdarzenie absolutnie pierwsze czy jakieś zdarzenia absolutnie pierwsze, a tym samym mają początek czasowy.

Szukając rozwiązania dla wysuniętego ostatnio zagadnienia, musimy wpieryw uzgodnić, czy myśl o odwiecznym dokonywaniu się zdarzeń we wszechświecie, w przedmiocie której pragniemy się ustosunkować, należy rozumieć dokładnie tak, jak to zostało wyrażone. Jest faktem — podkreślił to Jan Salamucha w studium *Dowód „ex motu” na istnienie Boga*³⁵ — że „teoria mnogości zna uporządkowane zbiory nieskończone, posiadające i pierwszy i ostatni element”, do których należy np. „zbiór wszystkich liczb rzeczywistych, zawartych w granicach: $1 \leq x \leq 2$, uporządkowany w ten sposób, że każdy element następny jest większy od poprzednich”. Wydaje się jednak, że w idei odwiecznego istnienia wszechświata nie może chodzić o nieskończony ciąg zdarzeń, który miałby jakieś absolutnie pierwsze zdarzenie czy jakieś absolutnie pierwsze zdarzenia. Wszak taki ciąg mimo nieskończonej ilości swych elementów miałby w swej przeszłości pewną zasadniczą granicę, a tymczasem idea odwiecznego istnienia wszechświata zdaje się wykluczać od strony przeszłości wszelką granicę, a więc i tę granicę, która wiązałaby się z wymienionym ciągiem. W teorii mnogości nie można posługiwać się starym określeniem nieskończoności: nieskończone jest to, co nie posiada granicy (*infinitum est id, quod limitem non habet*)³⁶, natomiast nie podobna inaczej pojmować odwiecznego istnienia wszechświata, niż w myśl tego określenia.

2. Po wyjaśnieniach dotyczących sensu idei odwiecznego dokonywania się zdarzeń w kosmosie musimy podkreślić, że założenie aktualnie nie-

³⁵ „Collectanea Theologica”, 15 (1934) 64, 70.

³⁶ Zasadniczo tego rodzaju określenie nieskończoności przyjmował Tomasz z Akwinu, gdy pisał w *Sum. theol.*, I, qu. VII, a. 1: „infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum”.

skończonej ilości zdarzeń od strony przeszłości wszechświata nie zawiera — o ile mogłem stwierdzić — wewnętrznej sprzeczności, jakiej dopatruje się m. in. Mariusz Viganò³⁷.

Nie możemy inspirować się wywodami Franciszka Suareza³⁸ i Jana od św. Tomasza³⁹ twierdząc, że założenie odwiecznego istnienia wszechświata nie daje się pogodzić z pojawieniem się w nim coraz to nowych zdarzeń. Dlatego nie możemy transponować na grunt naszego rozumowania argumentacji wymienionych autorów, ponieważ Suarez nie spostrzegł się w swoim antyewolucyjnym ujmowaniu wszechświata, że założenie odwiecznego istnienia jakiegoś bytu nie ma nic wspólnego z założeniem jego całkowitej niezmienności w przeszłości⁴⁰, a Jan od św. Tomasza nie zauważył znów, że gdybyśmy opowiedzieli się za odwiecznym istnieniem jakiegoś bytu podległego zmianie, nie mielibyśmy podstaw do wyodrębnienia przy nim żadnego pierwszego ruchu⁴¹.

Nie możemy również nawiązywać w naszym przypadku do wywodów Salvatora Tongiorgiego, który utrzymywał, że z założeniem odwiecznego istnienia wszechświata, z założeniem nieskończonej ilości upłynionych dni nie daje się pogodzić fakt ustawicznego dodawania się do nich nowych dni, gdyż pojęcie dodawania czegoś do nieskończoności mieści w sobie sprzeczność⁴². Nie będziemy wzorowali się na argumentacji Tongiorgiego między innymi dlatego, że gdy w związku ze swą obiekcją twierdził: „quum de multitudine agitur, parum refert ex qua parte ipsi incrementum accesserit”⁴³, nie rozumiał tego, co Tomasz

³⁷ *Ancora sulla finitezza dell'Universo*, „Divus Thomas”, (Piacenza), 54 (1951) 51—59.

W swej próbie udowodnienia sprzeczności w treści pojęcia mnogości aktualnie nieskończonej Viganò odwołuje się do teorii liczb pozaskończonych.

³⁸ *Disputationes metaphysicae*, disp. XXIX, sect. I, n. 9 (*Opera omnia* w wyd. przygotowanym przez Karola Bertona, t. XXVI, Parisiis 1866, apud Ludovicum Vivès, 23—24).

³⁹ *Cursus philosophicus thomisticus*, nova editio a Beato Reiser exarata, vol. II, *Phil. nat.* I p., qu. XXIV, a. 2, s. 481 a 13—17, b 33—43.

⁴⁰ „[...] omnis creatura ex aeternitate existens — pisał Suarez — necessario durare debet per aeternitatem in ea dispositione in qua creata est, non quod in aeternum, a parte post, ita sit necessario duratura, id enim constat non esse necessarium, sed quod a parte ante per durationem infinitam, et sine principio necessario sit in ea dispositione permansura, sive illa dispositio sit substantiae aut existentiae, sive qualitatis, aut situs, vel alterius huiusmodi, quia si res creatur ab aeterno in aliqua dispositione, etiam ipsa dispositio ab aeterno condita est; ergo etiam ipsa dispositio habet durationem sine principio; talis ergo duratio necessario est infinita ex parte alterius extremi [...]” (dz. cyt., t. XXVI, 23).

⁴¹ Ten brak jest widoczny w dwu tekstach Jana od św. Tomasza: „De ratione [...] successionis est, quod una pars desinat et alia incipiat; illa autem, quae desinit, quando motus fuit productus ab aeterno, vel duravit infinito tempore vel finito” (dz. cyt., vol. II, s. 481 a 11—15). „Si ergo datur aliqua [pars motus], quae nunquam inceptit, quia ab aeterno datur motus, illa non potuit nec infinito tempore nec finito durare” (tamże, b 33—37; podkreślenia moje).

⁴² *Institutiones philosophicae*, t. II, Parisiis [brw]¹⁰, s. 336, n. 291.

⁴³ Tamże, 292 b.

z Akwinu wyraził z taką jasnością w *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XXXVIII, że to, co jest pod pewnym względem nieskończone, może wzrastać przez nowe dodatki z tej strony, z jakiej jest skończone, a właśnie przy założeniu odwiecznego istnienia wszechświata z nieskończoną ilością dni (raczej należałoby powiedzieć: z nieskończoną ilością zdarzeń) chodzi o przyjęcie czasu nieskończonego *ex parte ante* a skończonego *ex parte post* w każdym „teraz”⁴⁴. Kierując się tą słuszną uwagą Tomasza powiemy, że choć seria zdarzeń przeszłych jest skończona w każdym przeżywanym przez nas czasie terażniejszym i choć ta seria ciągle wzrasta przez urzeczywistnienie się każdego nowego zdarzenia, to jednak mógłby ktoś przyjąć bez wejścia w sprzeczność logiczną z tymi dwoma faktami, że seria zdarzeń przeszłych nie ma żadnego zdarzenia pierwszego czy żadnych zdarzeń pierwszych, a mógłby to przyjąć bez uwikłania się w sprzeczność dlatego, że zakłada, że seria zdarzeń zrealizowanych we wszechświecie jest nieskończona nie z obu stron, *ex parte ante* i *ex parte post*, ale tylko *ex parte ante*, od strony przeszłości.

Jeżelibyśmy się zgodzili na twierdzenie Tomasza, wypowiedziane w *Quodlibetum duodecimum*, a. 2, że pojęcie nieskończoności aktualnej, którą jakieś stworzenie posiadałoby pod pewnym względem, nie zawiera w sobie [żadnej] sprzeczności (*non implicat contradictionem*), mogliśmy sformułować tezę, że pojęcie nieskończonej *ex parte ante* serii zdarzeń sukcesywnych nie tylko nie zawiera tych sprzeczności, jakie mogłyby się nasuwać pod wpływem wywodów Suareza, Jana od św. Tomasza i Tongiorgiego, ale nie zawiera żadnej w ogóle sprzeczności.

3. Nie dowiodłem jednakże dla wymienionej tezy wolności od wszelkiej sprzeczności. Wykazałem tylko, że pewne konkretne próby dopatrywania się w niej sprzeczności były przedsięwzięciami chybionymi. Wobec tego na obecnym etapie naszych wywodów możemy powiedzieć, że jest jedynie *prawdopodobne*, iż w założeniu aktualnie nieskończonej mnogości zdarzeń wszechświata od strony jego przeszłości nie

⁴⁴ Czytamy tam „[...] nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod est infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam praesens est terminus praeteriti”. Por. analogiczne wywody Konstantego Gutberleta w *Allgemeine Metaphysik*, Münster 1897³, s. 172, 3, s. 276, ad b.

Można również argumentować tak, jak rozumował Régis Jolivet. Autor ten w następujący sposób przedstawił zarzut, jaki został wysunięty przeciw nieskończonej w przeszłości serii zdarzeń: „La seule objection qui ait été faite contre cette opinion consiste à dire que si la série des causes et des effets était réellement infinie dans le passé, elle serait en même temps finie dans le présent et à chaque moment de la durée, puisque chaque nouveau terme de la série ajouterait quelque chose à celle-ci. En d'autres termes, elle constituerait un nombre infini, ce qui est contradictoire”. Na zarzut ten francuski tomista odpowiada: „Mais cette objection est une pure pétition de principe. Car la série infinie ne constituerait pas un nombre, puisque, par hypothèse, il n'y aurait pas de premier terme et, par la même, pas de somme ni de nombre” (*Traité de philosophie*, III, *Métaphysique*, Lyon—Paris 1955⁵, s. 341, n. 292).

mieści się żadna sprzeczność. A w dalszej konsekwencji zauważymy na obecnym stadium naszej argumentacji, że zaistnienie wskazanej mnogości jest prawdopodobnie możliwe przy określonych warunkach, które należałoby bliżej ustalić w ramach filozofii przyrody, a może nawet w płaszczyźnie metafizyki i filozofii Boga⁴⁵. Nie możemy więc dowodzić niemożliwości urzeczywistnienia się w dopełnionych dziejach wszechświata aktualnie nieskończonej mnogości zdarzeń powołując się na to, że założenie takiej mnogości mieści w sobie sprzeczność logiczną.

Nie poprzestając na tym stwierdzeniu zbadamy jeszcze, czy — w odniesieniu do zagadnienia możliwości zaistnienia mnogości zdarzeń aktualnie nieskończonej od strony przeszłości — nie moglibyśmy wyjść poza nasze rozwiązanie o charakterze prawdopodobieństwa w kierunku wniosków nacechowanych całkowitą pewnością lub prawie całkowitą pewnością. W tym celu rozpatrzemy najpierw, czy nie znajdziemy poszukiwanej pewności analizując naturę czasu, do którego znajdują w taki czy inny sposób odniesienie wszystkie zdarzenia dokonujące się we wszechświecie. Następnie odwołamy się w tym samym celu do natury mnogości sukcesywnej, zawartej w sensie materialnym w każdym trwaniu czasowym. Wreszcie zbadamy, czy jakieś zdarzenie lub może wszystkie zdarzenia nie odznaczają się takimi właściwościami, które uniemożliwiałyby realizację mnogości aktualnie nieskończonej *a parte ante*.

Czas biorę za Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu jako „miarę zmiany pojętej jako pewien porządek, wyrażony przy pomocy przysłówków: wcześniej, później”⁴⁶ (*numerus motus secundum prius et posterius*)⁴⁷.

⁴⁵ Chodzi tu o implikacje typu redukcyjnego z wymienionych dyscyplin filozoficznych dla tezy o możliwości zaistnienia rozpatrywanej przez nas mnogości zdarzeń.

⁴⁶ Zawirski sądził (*Rozwój pojęcia czasu*, 9), że tymi słowami można wyrazić w sposób bardziej poprawny arystotelesowską definicję czasu. Przyznając rację Zawirskiemu musimy wszakże zauważyć, że w swej parafrazie przeszedł on od pojęcia ruchu w znaczeniu ścisłym do pojęcia zmiany w ogóle.

⁴⁷ *Sum. theol.*, I, qu. X, a. 1. — Sertillanges słusznie bronił przytoczonej definicji przed zarzutem błędnego koła. Oto, co pisał francuski tomista w t. II swej monografii *S. Thomas d'Aquin* (Paris 1910, 43—44): „Et qu'on ne dise pas: Cette définition est circulaire pour cette raison que la succession qui y figure suppose déjà le temps: il n'en est rien. La succession dont on entend parler n'est pas la succession temporelle, c'est l'ordre des états du mouvement en tant que celui-ci dépend de la quantité et de ses positions coexistants. Il n'y a donc pas cercle, mais simple dépendance de trois choses: premièrement l'ordre coexistant des positions quantitatives; deuxièmement l'ordre des états du mouvement qui parcourt ces positions; troisièmement l'ordre numéral réalisé dans l'âme par son adaptation à ces choses”. Por. Tomasz z Akwinu *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* (wyd. Leonińskie, t. II, Romae 1884, s. 203, kol. 2). Zawirski nie zrozumiał Arystotelesa, gdy w *L'Évolution de la notion du temps*, 21, twierdził, że „wcześniej” i „później”, które, według starożytnego myśliciela, istnieją w ruchu, wyrażają porządek czasowy (*l'ordre temporel*) z jego ciągłością, tak że rola duszy w stosunku do tego porządku ogranicza się tylko do jego oceny liczbowej.

Wychodząc z tej definicji czasu nie musimy przed żadnym jego konkretnym odcinkiem przyjmować dla niego absolutnego początku, który pozwałaby tylko na skończoną ilość dopełnionych zdarzeń. Czas w podanym ujęciu mógłby nie mieć absolutnego początku i mógłby obejmować ilość zdarzeń aktualnie nieskończoną *a parte ante*. Jest to uwarunkowane tym, że do natury czasu w rozumieniu Stagiryty i Akwinaty, gdy go bierzemy ramowo, bez wyodrębnienia jego strony przedmiotowej i podmiotowej, należy tylko przemijanie, jakieś „wcześniej” i jakieś „później”, natomiast jest rzeczą obojętną, ile jest tych „wcześniej” i „później”. Ich ilość może być skończona, ale mogłaby być także nieskończona.

I choć wszystkie znane zdarzenia we wszechświecie znajdują w taki czy inny sposób odniesienie do skończonych odcinków trwania czasowego, nie możemy podważać wniosku, do jakiego dochodzimy, odwołując się do twierdzenia Jana od św. Tomasza: *finitum addito finito non facit infinitum*⁴⁸. A nie możemy dlatego, gdyż to twierdzenie w naszym przypadku okazuje się słuszne jedynie przy sumowaniu się skończonej ilości ograniczonych pod względem swego trwania odcinków czasu⁴⁹.

Do tego samego wniosku co arystotelesowsko-tomistyczna teoria czasu prowadzi również relacyjna teoria czasu, podzielana u nas przez Michała Hellera. Nie będę poruszał sprawy implikacji, jakie pod względem rozpatrywanego obecnie zagadnienia mieszczą się w tej teorii. Chciałbym tylko zaznaczyć, że zamiast prowadzić podjęte badania w odniesieniu do innych jeszcze teorii czasu, bardziej celowym byłoby wykazywanie, co już robiono wielokrotnie ze strony tomistycznej, że teoria czasu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu jest teorią w pełni adekwatną i że obejmuje w sobie syntetycznie trafne sformułowania, które występują w innych, bardziej jednostronnych teoriach czasu⁵⁰.

⁴⁸ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat.* I p., qu. XXIV, a. 2, s. 482 a 14—15. W artykule drugim kwestii piętnastej (s. 320 b 12—14) Jan od św. Tomasza pisał: „per additionem [...] finitarum partium infinitum non est pertransibile”. Podobne twierdzenie wysunął również Tongiorgi (dz. cyt., t. II, 171, *propositio* IV),

⁴⁹ Krąpiec trafnie zauważył w art. *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga* (s. 292, przyp.), że „nie można [...] ściśle argumentować o początku czasowym zmian czy materii na skutek tego, że one się wyrażają w czasie”. Mniej nas tylko zadawała to, co ten autor dalej pisze: „Wprawdzie każdy odcinek czasu, jaki zdołamy wyodrębnić, będzie posiadał charakter czegoś skończonego, to jednak nie można zapominać, że każdy wyodrębniony odcinek czasu jest właśnie dowolnie wyodrębniony przez umysł; słowem miara czasu jest bytem pojęciowym posiadającym swe uzasadnienie w rzeczy”. Krąpiec słusznie uważa czas za *ens rationis cum fundamento in re*, ale z tej tezy realizmu umiarkowanego wyprowadza nie mający z nią nic wspólnego wniosek w duchu czystego konwencjonalizmu, że „każdy wyodrębniony odcinek czasu jest [...] dowolnie wyodrębniony przez umysł”, a ponadto tak rozumuje, jakby uważał za poprawne to zastosowanie cytowanego wyżej twierdzenia Jana od św. Tomasza, które byliśmy zmuszeni zakwestionować.

⁵⁰ Zob. o teorii czasu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu obok cytowanych już prac: Nys, *La notion de temps d'après les principes de saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1898; M. de Munynck, *La notion de temps*, w: *Philosophia perennis*. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geysers zum

Gdy teraz przejdziemy do strony materialnej czasu, jaką jest mnogość sukcesywna, zauważymy, że w treści jej pojęcia nie znajdujemy niczego, co by wykluczało tę możliwość, iż dotychczasowe dzieje wszechświata ogarniałyby nieskończoną aktualnie od strony przeszłości ilość zdarzeń. Tak jest dlatego, gdyż do natury mnogości sukcesywnej należy tylko jakaś wielość elementów składowych następujących po sobie, natomiast jest dla tej natury rzeczą obojętną, czy ilość owych elementów jest skończona lub nieskończona. Stwierdzając to sięgamy redukcyjnie do obiektywnych podstaw i uwarunkowań tego, że czas może nie mieć absolutnego początku.

Zauważymy jeszcze, że nie znamy w obrębie przyrody niczego, co by nie pozwalało na ilość zdarzeń aktualnie nieskończoną *a parte ante*. Nic nam nie wiadomo o zdarzeniu czy o zdarzeniach o takich właściwościach, że trzeba byłoby powiedzieć, iż przed tym zdarzeniem względnie przed tymi zdarzeniami nic się już dokonać nie mogło. Nawet wszechświat w swej obecnej postaci, dla którego E. I. Öpik z obserwatorium astronomicznego w Północnej Irlandii przyjmuje początek przed najwyżej 6 miliardami lat, mógł być poprzedzony przez serię innych swoich struktur, a nie widać, dlaczego ich liczba musiałaby być skończona.

Można utrzymywać, że wniosek zrelatywizowany do obecnego stanu nauki i oparty na podstawie negatywnej, bo na braku wiedzy, która nie

60. Geburstag. Band II: Abhandlungen zur Systematischen Philosophie. Regensburg 1930, 855—868; A. Mansion, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, „Revue Néoscholastique de Philosophie”, 36 (1934) 275—307; H. Chroust, *The Meaning of Time in the Ancient World*, „New Scholasticism”, 21 (1947) 1—70; J. Moreau, *Le temps selon Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain”, 46 (1948) 57—84, 245—274; A. Maier, *Scholastische Diskussionen über die Wesenbestimmung der Zeit*, „Scholastik”, 4 (1951) 520—556; id., *Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie*, „Philosophia Naturalis”, 1 (1951) 361—396; P. F. Conen, *Aristotle's Definition of Time*, „New Scholasticism”, 26 (1952) 441—458; id., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, „Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft”, Heft 35, München 1964; P. Hoenen, *De duratione successiva et de questionibus connexis*, „Gregorianum”, 34 (1953) 3—31; A. Fuente, *Carácter cosmológico de la noción de tiempo en Santo Tomás*, „Estudios Filosóficos”, 3 (1954) 171—210; id., *De natura temporis apud Sanctum Thomam*, Santander 1955; J. Peters, *De tempore et aeternitate ad mentem sancti Thomae*, w: *Sapientia Aquinatis*, II, Relations — Communicationes et Acta IV Congressus thomistici internationalis Romae 13—17 septembris 1955, Romae 1956, 123—136; H. Conrad-Martius, *Le problème du temps aujourd'hui et chez Aristote*, „Archives de Philosophie”, 20 (1957) 483—498; id., *Was sagt Aristoteles über die Zeit?*, w: H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, II, München 1964, 305—319; J. H. Dubois, *Signification ontologique de la définition aristotélicienne du temps*, „Revue Thomiste”, 60 (1960) 38—79, 234—250; id., *Trois interprétations classiques de la définition aristotélicienne du temps*, „Revue Thomiste”, 61 (1961) 399—429; id., *Les présupposés originels de la conception aristotélicienne du temps*, „Revue Thomiste”, 63 (1963) 389—423, 543—562; id., *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967; I. M. Quinn, *The Doctrine of Time in St. Thomas — Some Aspects and Applications*, „Philosophical Studies”, nr 198, Washington 1960; H. Barreau, *L'instant et le temps selon Aristote* (Physique IV, 10—14, 217 b 29—224 a 17), „Revue Philosophique de Louvain”, 66 (1968) 213—238; S. Zalewski, *Czas i istnienie — Z metodologii i filozofii klasycznej koncepcji czasu*, Warszawa 1971.

pozwalalaby na wyprowadzenie naszej konkluzji, nie może być uważany za całkiem pewny. Trzeba jednak stwierdzić, że jest ogromnie mało prawdopodobne, by mogło być inaczej, jak przyjęliśmy. Wobec tego, ponieważ przy naszych obecnych wywodach, w których odwołujemy się do natury czasu w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz do natury mnogości sukcesywnej, nie możemy pomijać w przypadku zdarzeń ich ewentualnych właściwości anulujących nasz ostateczny wniosek, dlatego musimy go lekko stonować w tym sensie, że jest prawie pewne, iż mogła zrealizować się w dziejach wszechświata mnogość zdarzeń aktualnie nieskończona *a parte ante*.

W ten sam sposób ocenimy twierdzenie zawarte *implicite* w poprzednim, że dzieje wszechświata mogłyby nie mieć żadnego zdarzenia absolutnie pierwszego czy żadnych zdarzeń absolutnie pierwszych, tak że rozwijałyby się od wieków, nie mając żadnego początku czasowego. Z tą samą oceną wystąpimy również w odniesieniu do ostatecznej naszej konkluzji, że i wszechświat, rozpatrywany nie tylko od strony pojawiających się coraz nowych zdarzeń, ale również w aspekcie ich bytowego podłoża substancjalnego, mógłby nie mieć w swym istnieniu czasowym żadnej granicy *a parte ante*, mógłby istnieć od wieków, bez żadnego początku czasowego.

Z ostatnio sformuowanym wnioskiem przechodzimy od arystotelesowsko-tomistycznej definicji czasu, ześrodkowanej w sensie materialnym na kinetycznym aspekcie przypadłościowym, do definicji typu egzystencjalnego, zrelatywizowanej do aspektu najbardziej fundamentalnego rzeczy materialnych, bo do ich istnienia realizowanego sukcesywnie, część po części. Dzięki temu dość daleko posuniętemu przekształceniu pierwszej definicji możemy ująć możliwości trwania czasowego wszechświata w sposób najbardziej podstawowy ze stanowiska filozofii przyrody.

4. Jest prawdą, że gdy możliwość powiększania się mnogości zdarzeń następujących kolejno po sobie rozpatrujemy autonomicznie, bez odwoływania się do jakiegoś czynnika transcendentnego w stosunku do kosmosu, nie potrafimy pozytywnie zrozumieć, jak mogłoby dojść do tego, żeby wymieniona mnogość zdarzeń mogła objąć *a parte ante* nieskończoną ich ilość. Wszak cofając się myślą w przeszłość od jakiegokolwiek „teraz”, nie moglibyśmy w żadnym momencie czasu zatrzymać się na jakimś zdarzeniu, przy którym moglibyśmy powiedzieć, że już została zrealizowana mnogość zdarzeń aktualnie nieskończona *a parte ante*. A nie moglibyśmy powiedzieć dlatego, bo taka mnogość zdarzeń nie mogłaby posiadać od strony przeszłości żadnej granicy pod postacią jakiegoś zdarzenia bezwzględnie pierwszego czy jakichś zdarzeń bezwzględ-

nie pierwszych. Dokonując naszego „eksperymentu” myślowego sięgamy niewątpliwie do ontycznej niemożliwości, właściwej dla autonomicznie potraktowanej mnogości zdarzeń urzeczywistnianej sukcesywnie.

Mając na uwadze tę ontyczną niemożliwość starałem się wykazać w tomie I pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, że nigdy nie mogłoby dojść do pełnej, całkowitej realizacji takiego szeregu zdarzeń, który nie miałby granicy *ex parte ante* (1), że więc dzieje wszechświata musiały mieć jakieś zdarzenie bezwzględnie pierwsze czy jakieś zdarzenia bezwzględnie pierwsze (2), tak że wszechświat posiada początek w swym trwaniu czasowym (3)⁵¹. Nie miałem jednak racji występując z tezą (1) i (2)⁵². Moje podejście do zagadnienia było jednostronne, gdyż rozpatrując autonomicznie możliwość powiększania się mnogości zdarzeń następujących po sobie w czasie, nie wziąłem pod uwagę tego, że taka mnogość mogłaby być aktualnie nieskończona od strony przeszłości, jeżeliby wszechświat został stworzony *ab aeterno*, bez początku czasowego.

Tej myśli nie chciałbym jednak obecnie szerzej rozwijać i uzasadniać, gdyż jej miejsce jest w filozofii Boga i to dopiero po wykazaniu Jego istnienia. Obecnie zadowolimy się wysunięciem tezy prawie pewnej, sformułowanej z pozycji filozofii przyrody, że o dziejach wszechświata daje się powiedzieć, iż mogłyby rozwijać się od wieków, gdy bierze się pod uwagę naturę czasu w ujęciu Stagiryty i Akwinaty, naturę mnogości sukcesywnej stanowiącej element materialny tego czasu oraz znane właściwości zdarzeń. A wtedy moglibyśmy orzec w ramach filozofii przyrody, że dzieje wszechświata rozwijają się od wieków, gdybyśmy mogli cofać się z poszczególnymi zdarzeniami bez końca w przeszłość. Przy tym sformułowaniu nie wszystko zostało wyrażone, co chcielibyśmy wiedzieć z filozoficznego punktu widzenia. Zostały pominięte implikacje typu redukcyjnego, dotyczące ostatecznej podstawy umożliwiającej realizację mnogości zdarzeń aktualnie nieskończonej *a parte ante*. Ale w obrębie filozofii przyrody nie potrzebujemy sięgać do tych implikacji.

⁵¹ S. 82—85, 88—89.

⁵² Moje ustosunkowanie się w płaszczyźnie rozumowej do sprawy dowodliwości tezy (3) nie wymaga specjalnych wyjaśnień w kontekście przeprowadzanych obecnie analiz.

THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL ARGUMENTATION FOR THE TEMPORAL
BEGINNING OF THE UNIVERSE

SUMMARY

The main thesis of the paper, formulated at the level of philosophy of nature, states the impossibility to prove philosophically the very beginning of the Universe. When the nature of time in Aristotle's and St. Thomas' apprehension is regarded or when the known properties of events as well as the nature of the successive set are analysed, we have no foundation to deny the possibility of the eternal existence of the Universe. Nevertheless, this thesis should be studied also in the perspectives of metaphysics and philosophy of God, where one may analyse the reductive ontological implications concerning ultimate justification, which enables the existence of an actually infinite set of events in past history of the Universe. Now I return to some aspects of my argument presented in first part of my book „W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny” [„In Search of the First Cause”] Warszawa 1955, pp. 69—89. Contained in this argument is a mental experiment, where going back into the past one could not state at any particular event that a set of events actually infinite *a parte ante* had been actualised. A similar statement would not be admissible because the above mentioned set of events could not have contained any event (rsp. events) absolutely first as its boundary. In this mental experiment we approach to an ontological impossibility characteristic for the autonomously treated set of events successively actualised. However, this impossibility would have not occurred if the Universe had been created *ab aeterno*, because atemporal God might have created the Universe containing in its the actually infinite set of events.