

MAREK PIWOWARCZYK

KŁOPOTY Z POJĘCIEM WIECZNEJ TERAŹNIEJSZOŚCI

Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!

Johann Wolfgang Goethe, *Faust*

Mędrzec z Weimaru, wkładając zacytowane w motcie słowa w usta głównego bohatera swojej wersji mitu faustowskiego (która jest jednocześnie wielkim poetyckim traktatem o człowieku), ukazał odwieczne ludzkie pragnienie – pragnienie wiecznego trwania. I to nie wiecznego trwania w czasie, przechodzenia bez końca przez coraz to nowe chwile, ale trwania, w którym nic z naszej aktualności nie ginie, którego nie dosięga zło czasu, o którym mówił już Arystoteles¹; trwania, które nie zapada się coraz bardziej w przeszłość.

Trwanie w chwili rozciągniętej w wieczność wydaje się niektórym filozofom tak wielkim dobrem, że obdarzają nim byt uchodzący za najdoskonalszy – Boga. Czy jednak możliwe jest trwanie w takiej nieskończonej rozpiętej chwili, czy ona sama jest możliwa? W artykule tym chciałbym rozważyć problemy związane z pojęciem wiecznej terażniejszości. W niektórych koncepcjach filozoficznych postuluje się ją jako pewien „wymiar”, w którym Bóg istnieje, unikając dwóch skrajności: zupełnej bezczasowości oraz pełnej czasowości związanej z owym zapadaniem się w przeszłość.

Zaprezentuję i sproblematyzuję dwie koncepcje wiecznej terażniejszości: zaproponowaną przez Eleonore Stump i Normana Kretzmanna oraz zaproponowaną przez Alfreda Northa Whiteheada². Zanim jednak to uczynię, przedstawię taką

Dr MAREK PIWOWARCZYK – Katedra Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: ul. Droga Męczenników Majdanka 70, 20-328 Lublin; e-mail: piwowar1@wp.pl

¹ Zob. *Physica*, 221 a 30-221 b 2.

² Nie jest moim zamierzeniem porównywanie przywoływanych tu koncepcji czasu i wieczności *in extenso*. Stąd komentuję poszczególne koncepcje o tyle tylko, o ile jest to konieczne dla tematu niniejszego artykułu. Przedmiotem tego artykułu jest pewien problem filozoficzny, a nie poglądy na jego temat. Dlatego analiza wybranych teorii służy jedynie wyłuskaniu i odpowiedniemu oświet-

koncepcję wieczności Boga, na której gruncie „wieczna terażniejszość” może być tylko metaforą. Uważam bowiem, że w przypadku mówienia o wiecznej terażniejszości na metaforyczność jesteśmy skazani.

1. „WIECZNA TERAŻNIEJSZOŚĆ” JAKO METAFORA

Z koncepcją najbardziej radykalnie rozumianej bezczasowości Boga mamy do czynienia w filozofii Tomasza z Akwinu. Na gruncie tej koncepcji, jak postaram się pokazać, twierdzenie, że Bóg jest wiecznie terażniejszy, nie może mieć nawet minimalnego literalnego sensu.

Tomasz przyjmuje Boecjańską definicję wieczności: „wieczność jest całym naraz i doskonałym posiadaniem bezkresnego życia”³. Sformułowanie takie można jeszcze różnie rozumieć, więc Akwinata dokonuje interpretacji poszczególnych składników definicji. Interpretacja ta kierowana jest ogólną zasadą, że do poznania rzeczy prostych (a wcześniej Tomasz argumentował na rzecz absolutnej prostoty Boga) dojść można jedynie przez poznanie rzeczy złożonych. Jest to znana teza, prowadząca do bardzo ważnej konkluzji, dotyczącej ograniczeń naszej wiedzy o Bogu osiąganey na gruncie teologii naturalnej – a więc takiej, która nie korzysta w swej argumentacji z przesłanek zaczerpniętych z Objawienia. Jeśli cokolwiek wiemy o Bogu, to tylko jako o ostatecznej przyczynie rzeczy złożonych. Stąd cała nasza naturalna wiedza o Nim to wiedza o atrybutach, jakie musi posiadać, aby taką ostateczną przyczyną być. Rozumieć to jednak należy w kontekście teologii apofatycznej (w innej, niż neoplatońska, odmianie). Wiemy, jaki Bóg nie może być, aby mógł pełnić funkcję pierwszej przyczyny. To docieranie do wiedzy o Bogu poprzez wiedzę o tym, co złożone, ma więc też i ten sens, że dowiadujemy się, jak bardzo Bóg jest różny od rzeczy złożonych.

Aby poznać, czym jest wieczność, trzeba poznać najpierw jej korelat po stronie rzeczy złożonych, to znaczy czas. Akwinata, jako arystotelik, przyjmuje następującą definicję czasu: „czas jest liczbą ruchu według tego, co wcześniejsze i późniejsze”⁴. Choć *explicite* definicja ta utożsamia czas z liczbą, a więc miarą, to jednak w dalszych częściach kwestii poświęconey wieczności Akwinata *implicite*

leniu owego problemu. Z tego też powodu ograniczam się do przywoływania właściwie wyłącznie tekstów źródłowych, zdając sobie przy tym, rzecz jasna, sprawę, że nie jestem pierwszym, które je analizuje i o nich pisze.

³ STh, I 10, a. 1. Cyt. za: T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o Bogu, Summa teologii, kwestie 1-26*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2001, s. 115.

⁴ Tamże.

traktuje czas jako pewien sposób istnienia rzeczy materialnych. Tak rozumiany czas można odróżnić od czasu jako miary i nazwać go czasowością (choć Tomasz nie wprowadza tu odrębnej nazwy). Do istoty czasowości należy to, że w przypadku rzeczy o takim sposobie istnienia „ich istnienie jest podmiotem przemiany albo polega na przemianie”⁵. Nie należy wyciągać stąd zbyt daleko idących wniosków, jakoby np. akt istnienia rzeczy (*esse*) uważał Akwinata za proces. Chodzi raczej o to, że rzecz jest zmienna, i to jakby na trzech poziomach dynamiki: po pierwsze, ponieważ jej istota nie jest jej istnieniem, może ulec anihilacji – Bóg swoją decyzją może zaprzestać udzielania istnienia rzeczy i ta po prostu zniknie bez śladu, nic po niej nie zostanie ani w nic się nie przemieni. Po drugie, może ulec zniszczeniu – przemianie substancjalnej – w ten sposób, że co prawda zginie, ale powstanie z niej jakaś nowa substancja (substancje). Po trzecie wreszcie, może ulegać zmianom akcydentalnym – nabywać i tracić cechy, zachowując przy tym swoją tożsamości gwarantowaną przez formę substancjalną. We wszystkich tych rodzajach dynamiki można wyróżnić pewne następstwo, pewne „przed” i „po”.

W definicji wieczności mamy wyrażenie „całe naraz”. Akwinata wyraźnie podkreśla że nie chodzi tu o całość w sensie mereologicznym, ale raczej – nazwijmy to – perfekcjonistycznym. W tym sensie całość to pełnia – całym jest to, czemu niczego nie brakuje. Wieczność nie może być posiadaniem życia całego naraz w tym sensie, że wszystkie czasowo nierównoczesne części życia współistnieją w jednej chwili – coś takiego jest po prostu wewnętrznie sprzeczne. Aby tego uniknąć, trzeba uznać, że w owej całości życia nie ma w ogóle następstwa, i to jakkolwiek rozumianego. Wieczność jest więc takim sposobem istnienia, że byt cieszący się nim nie jest podmiotem dynamiki na żadnym z wyżej wymienionych poziomów – ani nie może ulec anihilacji, ani nie może się przemienić w nic innego, ani się nie zmienia przypadłościowo. Możliwe są oczywiście także pewne pośrednie sposoby istnienia: np. wymieniana przez Tomasza wiekuistość (*aevum*) wiąże się z niemożnością przemiany substancjalnej.

Tomasz jest konsekwentnym arystotelikiem również wtedy, gdy wszelką dynamikę rozumie w kategoriach aktu i możliwości. Wszelki dynamizm to konsekwencja aktualizacji jakiejś możliwości. Stąd bytem dynamicznym w wyżej wymienionym sensie może być jedynie byt złożony ze skorelowanych względem siebie niesamodzielnych pryncypiów. Złożenie to zawsze musi przebiegać w schemacie akt–możliwość. Za trzy wspomniane poziomy dynamizmu odpowiadają następujące korelacje, odpowiednio, aktu i możliwości: istnienie i istota, forma

⁵ STh I 10, a. 5. Cyt za: *Traktat o Bogu*, s. 124.

i materia, przypadłości i substancja. Bytem czasowym jest byt złożony w tych trzech „wymiarach”, bytem wiecznym wyłącznie taki, który jest absolutnie niezłożony, a więc jest czystym aktem – czysta, samodzielnie istniejąca możliwość jest bowiem absurdem. Dla Tomasza jedynie Bóg jest czystym aktem, a więc jest On, i tylko On, wieczny.

Teza, że jedynie Bóg jest czystym aktem, jest konsekwencją pierwszej drogi Tomasza – drogi z ruchu⁶. Jej bliższa analiza wskazuje, że można z niej wyodrębnić pewien ogólniejszy schemat argumentacyjny, który później może być różnie uszczegółowiony. Oto przybliżona postać tego schematu⁷:

1. Wszystko, co jest aktualizowane, jest aktualizowane przez coś innego. Jest tak dlatego że:
 - 1.1. To, co jest aktualizowane, jest w możliwości wobec kresu aktualizacji.
 - 1.2. Aktualizować może coś o tyle, o ile samo jest w akcie, ponieważ:
 - 1.2.1. Aktualizowanie jest wyprowadzeniem czegoś z możliwości do aktu, a więc aktualizować może jedynie byt już aktualny, a nie taki, który dopiero jest w możliwości.
 - 1.3. Nie jest możliwe, aby to samo było zarazem w możliwości i w akcie pod tym samym względem, choć to samo może być w możliwości pod jednym względem, a w akcie pod innym.
 - 1.4. Nie jest zatem możliwe, aby coś w tym względzie, w jakim jest w możliwości, było jednocześnie źródłem aktualizacji tej możliwości – możliwość nie może sama siebie wyprowadzić do aktu.
2. Ciąg aktualizatorów nie może iść w nieskończoność, gdyż wtedy w ogóle nie byłoby jakiegokolwiek aktualizacji, zatem:
3. Musi istnieć pierwszy aktualizator, który nie może być przez nic aktualizowany.

⁶ STh I 2, a. 3. Cyt. za: *Traktat o Bogu*, s. 40-41. Oczywiście jestem świadomy, że w wielu miejscach Tomasz wprost uzasadnia tezę, że Bóg jest czystym aktem. Niemniej jednak wydaje mi się, że podstawowe intuicje z przypisaniem Bogu takiej charakterystyki wiążą się z przekonaniem, że aktualno-możliściowa struktura świata domaga się wyjaśnienia w postaci sądu o istnieniu czystego aktu. A właśnie fakt ruchu najlepiej wspomnianą strukturę ujawnia.

⁷ Rekonstrukcja ta nie została rzecz jasna zamierzona jako formalizacja. Stąd nie używam tu sztucznego języka ani nie wskazuję na sposób formalnego powiązania zdań ze sobą, pokazując jedynie (za pomocą słów typu „ponieważ”, „zatem” itp.) motywację przyjęcia poszczególnych sądów. Notabene: droga *ex motu* była, zdaje się, jako pierwsza przedmiotem formalizacji. Można wskazać kilka jej sposobów – zob. dla przykładu J.M. B o c h e ń s k i, *Gottes Dasein und Wesen*, Philosophia Verlag 2003; P. W e i n g a r t n e r, *God's Existence. Can it be Proven?*, Ontos Verlag 2010. Odnośnie do samej możliwości i pożyteczności formalizacji w metafizyce zajmuję stanowisko dość sceptyczne, bliskie poglądom P. Moskala. Zob. jego *Spór o racje religii*, Lublin: TN KUL 2000.

Ten pierwszy aktualizator, zwany Bogiem, musi być aktem czystym, o ile jest źródłem wszelkiej aktualizacji – wtedy w żadnym aspekcie nie może być w możliwości. Tomasz podstawia do tego schematu najbardziej rzucający się w oczy przypadek aktualizacji: ruch, dodając do tak uszczegółowionego schematu dodatkową tezę o jego istnieniu. Niemniej jednak można ten schemat uszczegółowić, biorąc pod uwagę jakiegokolwiek złożenie z aktu i możliwości, a szczególnie złożenie istnienie–istota.

Wynika z tego wszystkiego, że wieczność jest całkowitym wykluczeniem czasowości i czasu jako miary. Niekiedy jednak Tomasz mówi, że wieczność Boga zawiera wszystkie czasy, albo że Bóg poznaje wszystkie rzeczy równocześnie⁸. Sugeruje to, że Bóg istnieje w jakimś „teraz”, nazywanym czasami *nunc stans* – teraz stojącym. Niemniej jednak Akwinata od razu usuwa wątpliwości: mówi się że „[wieczność jest] ‘cała naraz’, by usunąć czas; a ‘doskonała’, by wykluczyć ‘teraz’ czasu”⁹. Bóg jest więc wiecznie terażniejszy jedynie w metaforycznym sensie. Jak bowiem Tomasz mówi: „Bóg, chociaż jest niecielesny, przenośnie nazywany jest w Piśmie imionami rzeczy cielesnych, tak i wieczność, która jest cała naraz, nazywana jest imionami zakładającymi następstwo w czasie”¹⁰. Konsekwentne wykluczenie Boga z dziedziny tego, co czasowe, musi jednak skutkować również tym, że nie tylko „następstwo”, ale i inne terminy czasowe stosowane do Niego są jak metafory.

Przypisanie terażniejszości Boga przynajmniej minimalnego temporalnego sensu, a takim jest przypisanie jej bezgranicznej rozciągłości, prowadzi do szeregu paradoksów, widocznych w koncepcjach wiecznej terażniejszości, które zamierzam poniżej omówić.

2. WIECZNA TERAŹNIEJSZOŚĆ JAKO NIESKOŃCZENIE ROZCIĄGNIĘTA AKTUALNOŚĆ

Koncepcja boskiej terażniejszości, jako maksymalnie rozciągniętej aktualności, może być uważana za element atemporalnej teorii wieczności, ale jedynie w zmodyfikowanym sensie. Po pierwsze, Bóg według tej koncepcji nie istnieje w czasie, jeśli przez to rozumieć, że Bóg ma przeszłość i będzie miał przyszłość –

⁸ Zob. np. SCG I, 55. Cyt. za: Święty Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, tł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2003, s. 149-152.

⁹ STh I 10, a.1, ad. 5. Cyt. za: *Traktat o Bogu*, s. 117.

¹⁰ STh I 10, a.1., ad. 4. Cyt. za *Traktat o Bogu*, s. 116.

w maksymalnie rozciągniętym ‘teraz’ nie ma następstwa czasowego – jest tylko terażniejszość. Po drugie, taka rozciągnięta w nieskończoność terażniejszość nie może być, jak się zdaje, elementem tego czasu, w którym istnieje świat.

Pomysł, że Bóg cieszy się nieskończeniem rozciąglą terażniejszością, odnajdujemy w bardzo wpływowym na gruncie filozofii analitycznej artykule Eleonore Stump i Normana Kretzmanna *Eternity*¹¹. Autorzy podejmują intensywnie dyskutowany przez analityków problem pogodzenia boskiej atemporalności z aktywnym działaniem Boga w świecie. W szczególności palące wydaje się im zagadnienie, które wysunął kiedyś Anthony Kenny: jeśli wszystkie zdarzenia światowe są równoczesne z boską terażniejszością, to są, z powodu przechodniości równoczesności, równoczesne z sobą nawzajem¹².

Na marginesie należy zauważyć, że teza, iż wszystkie zdarzenia światowe są równoczesne z boską terażniejszością, wynika z pewnej interpretacji starego scholastycznego poglądu, że Bóg poznaje wszystkie zdarzenia naraz, a nie sukcesywnie w czasie. Aby wysunąć stąd wniosek o równoczesności zdarzeń światowych z boską terażniejszością, trzeba oczywiście słowo „naraz” rozumieć pozytywnie i literalnie jako termin temporalny, a jak wynika z poprzedniego paragrafu – nie jest to najlepsza interpretacja. To, że Bóg nie poznaje zdarzeń sukcesywnie w czasie, należy raczej rozumieć tak, że w ogóle ich w czasie nie poznaje. Jeśli chcielibyśmy tezę o „równoczesnym” poznawaniu zdarzeń rozważyć na gruncie teologii naturalnej Tomasza z Akwinu, to okazałaby się ona uszczegółowieniem tezy, że Bóg poznaje wszystkie rzeczy w sobie samym. Bóg, poznając siebie samego, poznaje również wszelkie możliwe sposoby, w jakie może być naśladowany – to są słynne idee boskie, rozumiane jednak zupełnie inaczej niż w chrześcijańskim platonizmie. Ponieważ poznaje to wszystko jednym jedynym aktem, stąd teza o poznawaniu wszystkich zdarzeń „naraz”.

Stump i Kretzmann usiłują rozwiązać problem Kenny’ego, wprowadzając pojęcie ET-równoczesności, która jest innego rodzaju relacją niż równoczesność temporalna (T-równoczesność). Oto definicja tej pierwszej¹³:

Dla każdego x i dla każdego y , x i y są ET-równoczesne wtw

- (i) albo x jest wieczny, a y jest czasowy, albo na odwrót; i
- (ii) dla pewnego obserwatora A , w jedynym wiecznym układzie odniesienia, zarówno x i y są terażniejsze – tj. albo x jest wiecznie terażniejszy, a y jest obserwowany jako temporalnie terażniejszy, albo na odwrót; i

¹¹ E. Stump, N. Kretzmann, *Eternity*, „Journal of Philosophy” 78 (1981), s. 429-458.

¹² Zob. A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press 1979, s. 38-39.

¹³ Zob. Stump, Kretzmann, *Eternity*, s. 441.

- (iii) dla pewnego obserwatora *B*, w jednym z nieskończenie wielu temporalnych układów odniesienia, zarówno *x* i *y* są terażniejsze – tj. albo *x* jest obserwowany jako wiecznie terażniejszy, a *y* jest temporalnie terażniejszy, albo na odwrót.

Komentarz do tej definicji nie jest nam potrzebny, jak też niepotrzebne jest sprawdzenie jej skuteczności w rozwiązaniu problemu Kenny’ego. Ważne dla nas jest, że zakłada się w niej, iż ET-równoczesność to swego rodzaju współistnienie bądź współwystępowanie w jednej i tej samej wiecznej terażniejszości. Dwa zdarzenia mogą być ET-równoczesne, tzn. mogą współwystępować w jednej i tej samej wiecznej terażniejszości, ale nie znaczy to, że są T-równoczesne, tj. że współwystępują w jednej i tej samej temporalnej terażniejszości.

Z punktu widzenia tematu tego artykułu najważniejsze jest owo pojęcie wiecznej terażniejszości. Autorzy, również przyjmujący Boecjańską definicję wieczności!, mocno podkreślają, że Bóg jest bytem żyjącym. Pragną więc zachować dla Niego jakiś rodzaj literalnie rozumianego dynamizmu, stąd twierdzą, że Jego terażniejszość ma jakiś minimalny temporalny sens. Wykluczone jest przy tym dla nich następstwo w czasie: życie Boga nie może mieć faz. Nie można mówić, że Bóg żył i że żył będzie. Można tylko stwierdzić, że żyje. Aby jednak zachować minimalną temporalność boskiej terażniejszości, autorzy uznają, że Bóg *trwa* w wieczności. Trzeba więc dalej uznać, że wieczność Boga jest pewną formą czasu, ale taką, która składa się wyłącznie z jednej nieskończenie rozciągniętej chwili terażniejszej: „wieczna, pozbawiona przeszłości i przyszłości terażniejszość nie jest momentalna, ale rozciągła, ponieważ wieczność zakłada trwanie”¹⁴. Jest to swego rodzaju rozciągłość, która nie posiada już struktury czasowej – nie składa się z momentów przeszłych i przyszłych.

Na marginesie: jak widzieliśmy, Tomasz też przypisuje Bogu życie, ale absolutnie nie rozumie go jako sumy procesów fizjologicznych ani jako ciągu wydarzeń, w które Bóg jest uwikłany – innymi słowy: u niego życie nie zakłada z konieczności trwania w czasie. Najwyższą formą życia dla każdego arystotelika jest myślenie – Bóg jest życiem w tym sensie, że jest aktem myślenia.

Nie będę referował tu krytyki takiej koncepcji wiecznej terażniejszości¹⁵. Skupię się natomiast na najbardziej narzucającym się tu problemie: jeśli wieczna terażniejszość jest rozciągła, to jest przynajmniej potencjalnie podzielna na mniejsze fragmenty. Jeśli ma to być ciągle rozciągłość zapewniająca minimalny temporalny sens boskiej terażniejszości, to nie mamy wyjścia: wyróżnione poten-

¹⁴ Tamże, s. 435.

¹⁵ Referuje ją i komentuje W.L. Craig w artykule *The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 73 (1999), s. 521-536.

cialne części muszą być uporządkowane według relacji czasowego następstwa. Tak więc albo musimy zrezygnować z rozciągniętego charakteru boskiego ‘teraz’, albo z czasowego uporządkowania potencjalnych części tej rozciągłości. W obu przypadkach utracilibyśmy minimalny temporalny sens boskiej terażniejszości, bo albo trzeba byłoby przyznać, że jest to rozciągłość jakiegoś specjalnego rodzaju, i wtedy wykluczamy jej czasowość, albo że w ogóle nie jest to rozciągłość, a wtedy nie możemy literalnie zrozumieć trwania jako posiadania pewnej czasowej rozpiętości.

Do podobnych wniosków dochodzimy, analizując zbliżone do wyżej przedstawionego rozumienie wieczności, zaproponowane przez Romana Ingardena. Przypisuje on je przedmiotowi absolutnemu, nie nazywając go Bogiem. Poza tym Ingarden rozważa przedmiot absolutny jako pewną możliwość, nie przesądzając, czy taki przedmiot istnieje. Otóż według polskiego fenomenologa przedmiot absolutny jest pierwotny, aktualny, nieszczelinowy, trwały, samodzielny i niezależny¹⁶. Z grubsza rzecz ujmując, znaczy to tyle, że jego istota jest źródłem jego istnienia (pierwotność); że nie musi on współistnieć z niczym innym w obrębie pewnej całości (samodzielność) ani z żadnym przedmiotem, z którym nie współtworzyłby nadrzędnej całości (niezależność); że nie może przestać istnieć (trwałość); że może działać i być aktywny (aktualność); że jego aktualność nie jest ograniczona do kolejno następujących po sobie skończonych terażniejszości (nieszczelinowość). Ingarden pyta, czy dałoby się „tak uaktywnić byt, żeby aktualność objęła całą przeszłość i przyszłość i żeby na tej drodze niejako wszystko stało się «jedną chwilą»”¹⁷. Należy zwrócić uwagę, że Ingardenowi zależy na aktywności przedmiotu absolutnego. Ponadczasowość przypisywał również ideom, ale nie traktował ich jako aktualne w sensie możliwości działania. Aktywność tak rozumiana zakłada jakieś uwikłanie w czas, a absolutność zakłada jakąś wolność od czasu. Aby to pogodzić, postuluje się ową cechę nieszczelinowości jako „nieograniczone rozszerzenie rozpiętości terażniejszości”¹⁸.

Ingarden swoje słowa umieszcza w kontekście tezy, że rozpiętość terażniejszości jest zmienna (powołuje się przy tym na Bergsona). Jest to zjawisko dobrze rozpoznane przez psychologów, ale w odniesieniu do czasu przeżywanego. Mówi się o tzw. pozornej terażniejszości (*specious present*). Notabene: Stump i Kretzmann, próbując odeprzeć krytykę swojej teorii, porównują boską terażniejszość do ludzkiej pozornej terażniejszości. Boskie ‘teraz’ to dla nich taka maksymalna *specious present*. Badania psychologiczne nie mogą jednak przesądzić, czy realny

¹⁶ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa: PWN 1987, s. 244.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

czas też składa się z pewnych rozciągniętych terażniejszości (kwantów czasu). A już na pewno nie jest przesądzać, czy możliwa jest nieskończenie rozpięta terażniejszość.

Nawet jednak gdyby okazało się to możliwe, to główny problem nie uległby likwidacji. Nadal taką nieskończenie rozciągniętą terażniejszość można byłoby potencjalnie dzielić. I znów zasadne jest pytanie o czasowe uporządkowanie uzyskanych w ten sposób regionów.

Ktoś jednak mógłby zarzucić tej argumentacji, że zakłada ona geometryzację boskiego ‘teraz’; że traktuje się je wyłącznie tak, jak geometryczną albo przynajmniej topologiczną przestrzeń. Zarzut taki można umieścić w kontekście znanego na gruncie filozofii analitycznej sporu, czy czas jest mcTaggartowską serią A czy serią B. W przypadku geometryzacji czas traktowany jest jako seria B. Innymi słowy: czas ma strukturę wyznaczoną relacją ‘bycia przed...’ (‘bycia po...’) czy też ‘bycia wcześniej niż...’ / ‘później niż...’, która bardzo przypomina relacje uporządkowania przestrzennego. Przy takim uporządkowaniu zdarzenia mają raz na zawsze ustaloną pozycję w strukturze czasu. II Wojna Światowa na zawsze będzie już mieć cechę bycia 21 lat po I Wojnie Światowej.

Wydaje się jednak, że do istoty czasowości należy coś innego: owo dość tajemnicze wypieranie jednego modus czasowego przez inne¹⁹. Przez modi czasowe rozumiem przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Gdy McTaggart mówił o serii A, chodziło mu właśnie o strukturę uporządkowaną relacją ‘przeszłe wobec...’, ‘przyszłe wobec...’. Zdarzenia nie mają tych charakterystyk raz na zawsze, ale najpierw są przyszłe, potem aktualizują się i są terażniejsze, a potem przemijają i stają się przeszłe.

Być może wieczną terażniejszość należy rozumieć jako taki nieskończenie rozciągnięty kwant czasu, w którym co prawda możemy wyróżniać subregiony ze względu na relację ‘bycia wcześniej niż...’ lub ‘bycia później niż...’, ale nie można ich wyróżnić ze względu na uporządkowanie ‘przyszły/przeszły’. Wszystkie te subregiony są terażniejsze, żaden z nich nie jest przeszły ani żaden nie jest przyszły wobec innego. Innymi słowy: nie ma w obrębie tego kwantu upływu czasu. To, co wyróżniamy, to tylko części zgeometryzowanej reprezentacji owej terażniejszości.

Taki pomysł jest nadal niezadowolający. Jeśli jest to rozciągłość czasowa, to nic nie pomoże owo odróżnienie serii A i serii B. Musielibyśmy w ogóle zrezygnować z przypisywania wiecznej terażniejszości atrybutu rozciągłości. Przy

¹⁹ Geometryzacja to nic innego jak taka reprezentacja czasu, która ztraca jego dynamiczny, płynny charakter.

tym nie chodziłoby tu o potraktowanie jej jako punktu w czasie, bo to prowadziłoby do ponownej metaforyzacji boskiego trwania. Samo wyrażenie, że nic z bytu boskiego nie odchodzi w przeszłość, zakłada jakąś rozciągłość, jakieś „nagromadzenie” trwania przy jego zachowaniu. Wtedy wyróżniać musimy wcześniejsze i późniejsze porcje trwania, ale traktować byśmy je musieli jako równie terażniejsze, co wydaje się absurdalne.

Wyjściem z tej sytuacji jest takie zrozumienie boskiego ‘teraz’, które czyni jego geometryzację niemożliwą. Z taką próbą mamy do czynienia na gruncie Whiteheadowskiej filozofii procesu.

3. WIECZNA TERAŻNIEJSZOŚĆ JAKO NIEUSTANNIE STAJĄCY SIĘ KWANT BOSKIEGO CZASU

W swej antysubstancjalistycznej wizji rzeczywistości²⁰ Alfred North Whitehead przyjmuje, że podstawowymi składnikami świata są zdarzenia, zwane przez niego bytami aktualnymi (*actual entities*) bądź aktualnymi zdarzeniami (*actual occasions*). Aby uniknąć paradoksów analogicznych do paradoksów Zenona z Elei, angielski filozof postuluje momentalność zdarzeń, ale pojętą jako zajmowanie przez zdarzenie jednego rozciągniętego kwantu czasowego. Zdarzenia to najmniejsze cegiełki temporalnego przyrostu świata. Whitehead uważał jednak, że momentalność zdarzeń oznacza zupełną niezmiennosc, o ile przez zmianę będzie się rozumieć różnicę między pewnymi stanami rzeczy z dwóch różnych chwil. Zmianę więc należało pojąć jako następstwo zdarzeń – różnicę między zdarzeniami. Samo więc zdarzenie okazało się czymś zupełnie niedynamicznym. Należało więc jakoś wprowadzić dynamizm do środka zdarzenia. Whitehead uznał, że zdarzenie, mimo swej momentalności, jest procesem – staje się. Problem w tym, że owo stawanie się nie mogło być już pojęte jako następstwo faz w czasie – to by znaczyło, że zdarzenie zajmuje nie tylko jedno kwantum czasowe. Każda

²⁰ Celowo w przedstawionym tu zarysie metafizyki procesu i obecnej w niej koncepcji Boga nie podaję odnośników do poszczególnych tez. Nie da się ich bowiem dobrze przeanalizować z pominięciem całego kontekstu i specyficznego sposobu, w jaki angielski filozof wyłożył swoją oryginalną, acz kontrowersyjną filozofię. Dla porządku powiem tylko, że opieram się wyłącznie na głównym dziele Whiteheada *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press 1978), a w szczególności na jego częściach I, III oraz V. Rekonstrukcję i analizę filozofii procesu starałem się dać w książce *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat-Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada* (Lublin: TN KUL 2008). Zdecydowanie należy też polecić niezwykle uporządkowane i systematyczne jej przedstawienie w książce Marka Rosiaka *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada* (Łódź: Wydawnictwo UŁ 2003).

z wyróżnionych przez Whiteheada faz zajmować miała, według niego, całe kwantum czasu, co rodzi uzasadnione wątpliwości. W szczególności wydaje się, że Whitehead proponuje, aby w istocie proces był czymś bezczasowym, a to już jest wewnętrznie sprzeczne.

Oprócz tego Whitehead podkreślał relacyjność zdarzenia: jego stawanie się jest w istocie budowaniem pewnych relacji do innych zdarzeń. Whitehead nazywa każdą taką relację ujmowaniem (*prehension*) i pojmuje ją analogicznie do doświadczenia. Stąd każde stające się zdarzenie jest swego rodzaju doświadczającym podmiotem (doktryna pansubiektywizmu, przypominającego nieco panpsychizm). Każda taka relacja jest dla stającego się zdarzenia relacją istotną – zdarzenie podczas swego stawania się konstytuuje się z ujęć. Ujmowane zaś są zdarzenia przeszłe, stanowiące tzw. świat aktualny terażniejszego zdarzenia stającego się.

Wymienione wyżej problemy związane z rozciągłością kwantum czasowego, rozwiązywał Whitehead, opierając się na tezie, że kwantum stającego się zdarzenia nie może być dzielone na mniejsze czasowe subregiony, z tego względu, że samo kwantum również powstaje podczas stawania się zdarzenia. Nie jest tak, że stawanie się jest wypełnianiem czy też dookreślaniem jakiegoś „pustego” uprzednio już istniejącego kwantu czasu. Stąd, według Whiteheada, stające się zdarzenie nie może być poddane tzw. analizie ekstensywnej, tj. podziałowi na regiony ułożone w mctaggartowską serię B. Jako stające się, kwantum i samo zdarzenie nie daje się zgeometryzować.

Zdarzenie, dopóki się staje, nie jest częścią temporalnego świata, o ile przez ten ostatni rozumiemy kompleks ciągów zdarzeń następujących po sobie w czasie (zajmujących różne kwanta czasowe). Nie jest częścią świata w innym też znaczeniu: dopóki się staje, dopóki nie jest gotowe, dopóty nie ujawnia się w świecie. Jako analogię tego poglądu można przywołać zjawisko znane każdemu, kto posługiwał się kiedykolwiek edytorem tekstu na bardzo starym, wolno działającym komputerze. Otóż w takim wypadku wielokrotnie jest tak, że „ekran nie nadąża za klawiaturą”. Najpierw wystukujemy jakieś słowo, a dopiero po pewnej chwili pojawia się ono w całości, a nie litera po literze, na ekranie. Tak samo podczas stawania się zdarzenia upływ czasu (następstwo kwantów czasowych) jest zawieszony – zdarzenie pojawia się całe naraz. W związku z tym stające się zdarzenia nie mogą być ujmowane – terażniejsze byty aktualne są względem siebie monadami bez okien. Jest to też drugi z powodów, dla których kwanty stających się zdarzeń nie mogą być dzielone na subregiony.

Whitehead przyjmuje tzw. zreformowaną zasadę subiektywistyczną. Generalnie rzecz ujmując, ustanawia ona wyróżnioną ontyczną pozycję podmiotów, a w szczególności ich nadrzędność nad przedmiotami. Dla angielskiego filozofia

podmiotem jest wyłącznie zdarzenie ujmujące, a więc takie, które dopiero się staje. Natomiast to, co ujmowane, jest przedmiotem. Wszystko, cokolwiek istnieje, istnieje dzięki podmiotom. Ujęcia są niesamodzielnymi składnikami podmiotów, natomiast przedmioty są utrzymywane przez nie w bycie – Whitehead nazywa to obiektywizacją. Dzięki niej zdarzenia osiągające kres swego stawania się, nie odchodzą w niebyt, ale uzyskują coś w rodzaju *second life* – istnieją dalej jako zobiektywizowane – ujęte przez zdarzenia stające się.

Napotykały tu od razu dwie trudności. Po pierwsze, nie sposób jest wyzbyć się całkowicie myślenia substancjalistycznego: aby możliwe były ujęcia, musi być coś, co ujmuje. Podmiot wydaje się być nie samym tylko ujmowaniem, ale i źródłem ujęć. To substancjalistyczne rezyduum Whitehead zachowuje, przyjmując pewną wersję zasady *actiones sunt suppositorum*. Ponieważ przyjęcie istnienia pełnego substancjalnego podmiotu byłoby sprzeczne z podstawowym założeniem ewentyzmu, Whitehead proponuje pewną namiastkę podmiotu. Otóż na początku stawania się zdarzenia musi być obecny jego tzw. cel początkowy czy też dążenie początkowe (*initial aim*). Nie jest ono rozumiane jako substancjalny podmiot, ale jako zarodek podmiotu, wokół którego jednoczą się różne ujęcia. Cel początkowy pozwala na dokonywanie i jednoczenie ujęć. Cel początkowy jest pewnym wzorem, zgodnie z którym zdarzenie się staje. Dzięki niemu zdarzenie może spójnie zjednoczyć różne ujęcia – jest to gwarancja, że stawanie się zdarzenia osiągnie kres. Problemem jest źródło celu początkowego. Z oczywistych względów nie może nim być samo stające się zdarzenie (perypatetycka teza, że możliwość nie jest w stanie sama się zaktualizować, powraca w innej formie!). Nie może nim być też żadne z przeszłych zdarzeń składających się na świat aktualny nowego zdarzenia – przeszłe zdarzenia jako nieaktywne mogą mieć wpływ na stające się zdarzenia jedynie dzięki temu, że zostają przez nie ujęte, co już zakłada obecność celu początkowego.

Drugi problem wiąże się ze statusem zdarzeń przeszłych. Jak powiedziano, utrzymują się one w bycie jedynie dzięki temu, że są ujmowane. Ale czy wtedy nie można powiedzieć, że nie one same dalej w bycie się utrzymują, a tylko istnieją ich ujęcia czy też „odbicia” w stających się zdarzeniach? Istnienie przeszłości zakłada więc istnienie terażniejszości, ale z kolei stawanie się zdarzeń polega na ujmowaniu, a to zakłada istnienie przeszłości. Whitehead musi więc znaleźć sposób na zachowanie całej przeszłości dla nowo powstających zdarzeń.

Whiteheadowski postulat istnienia Boga miał rozwiązać obydwa te problemy. Musiał to jednak być Bóg specyficzny. Po pierwsze, musiał mieć zasób wszystkich możliwych celów początkowych czy też, inaczej mówiąc, wszelkich możliwych struktur jednoczenia ujęć. Po drugie, musiał zachowywać przeszłość. Ponie-

waż na gruncie filozofii Whiteheada nie da się tego zrobić inaczej jak za pomocą ujmowania, to Bóg musiał być też stającym się zdarzeniem. Bóg ma więc dwubiegunowa naturę: pierwotną (*primordial*) naturę stanowi hierarchicznie uporządkowane uniwersum tzw. wiecznych przedmiotów (*eternal objects*), kombinacje których są możliwymi celami początkowymi, Jego zaś wtórną (*consequent*) naturę stanowi ujmowanie całego dotychczasowego świata.

Boskie stawanie się musi być nieskończone, tzn. Bóg nigdy nie przeminie – jest wiecznie stającym się zdarzeniem. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, zastanówmy się, co stanowi cel początkowy Boga. Sam Whitehead nie porusza tego problemu, myślę jednak, że za taki cel należałoby uznać Jego naturę pierwotną. Kombinacji wiecznych przedmiotów jest nieskończenie wiele – więc i stawanie się kierowane takim nieskończonym celem początkowym zakończyć się nie może. Po drugie, świat według Whiteheada nigdy nie przestanie się rozwijać, tzn. nigdy nie będzie takiego zdarzenia, po którym nie nastąpią inne. Cechę tę zawdzięcza świat kreatywności – aktywnej zasadzie rozwoju, którą jest przeniknięty.

Wynikają stąd następujące konsekwencje: cała rzeczywistość jest jednym bosko-światowym zdarzeniem – świat jest w Bogu zawarty (panenteizm). Bóg niejako usiłuje zrealizować w sobie wszystkie możliwości. Po drugie, Bóg ujmując świat może dopasować optymalne cele początkowe do odpowiednich sytuacji w świecie. Stanowi to analogon Leibnizjańskiej harmonii przedustawnej. Po trzecie wreszcie, i to w kontekście naszych rozważań jest najciekawsze, boskie ‘teraz’ to stający się kwant boskiego czasu. Mamy tu do czynienia z najbardziej chyba specyficzną i wyrafinowaną koncepcją bezczasowości Boga. Bóg bowiem jako stające się zdarzenie zajmuje jeden kwant czasu: nie ma w Nim następstwa w czasie. Poza tym wydaje się, że unika się tutaj trudności z podzielnością kwantu czasu: dopóki Bóg się staje, nie można w Jego terażniejszości wyróżniać przed i po, nie można jego stawania się zgeometryzować.

Koszt takiego rozwiązania jest jednak bardzo wysoki. Łatwo bowiem zauważyć następujące trudności: Bóg jako wiecznie stający się właściwie nie ujawnia się światu. Nie może więc być ujęty, a na gruncie koncepcji Whiteheada nie ma innej możliwości działania jednego zdarzenia na inne niż za pomocą ujmowania. Jak więc Bóg może dostarczyć celu początkowego zdarzeniom? Jeśli uznamy Boga za byt wyjątkowy, oddziałujący inaczej niż poprzez bycie ujętym, nadawanie celów początkowych byłoby rodzajem emanacji natury pierwotnej w świat.

Nawet jednak gdybyśmy pominęli ten problem, to i tak mamy o wiele większy szkopuł – sygnalizowany już na samym początku tego paragrafu: jest rzeczą niemożliwą zrozumieć następstwo faz czy też stawanie się nieprzebiegające w czasie. Można to następstwo zrozumieć co najwyżej jako związek racji i na-

stępstwa. Ale czy wtedy nie usuwamy w ogóle dynamiki z obrębu zdarzenia i czy wtedy nie wracamy do tezy, że „wieczna terażniejszość” to tylko metafora, podobnie jak i „bezczasowe stawanie się” czy „bezczasowy proces”?

Można też, tak jak Hartshorne²¹, zrezygnować z tak rozumianej beczcasowości Boga i uznać go za byt w pełni czasowy, tj. serię zdarzeń. Jak się więc zdaje, nie ma jakiegś drogi pośredniej między radykalną beczcasowością a pełną czasowością Boga.

4. UWAGI KOŃCOWE

Jak widzieliśmy, we współczesnej analitycznej teologii naturalnej problem boskiej terażniejszości powstał w kontekście problemu pogodzenia beczcasowości Boga z Jego działaniem w świecie. Postulowanie równoczesności zdarzeń z boskim ‘teraz’ wymagało jakiegś koncepcji tego ostatniego. Koncepcja ta rodzi jednak wiele trudności.

Rozważając rozwiązanie, jakie odnajdujemy na gruncie filozofii procesu, powiedziałem, że mamy dwie drogi: albo zrezygnować z beczcasowości Boga, albo zrezygnować z przypisywania wiecznej terażniejszości choćby minimalnego sensu czasowego i uznać „wieczną terażniejszość” za metaforę.

Osobiście za właściwą uważam tę drugą strategię. Nie będę przedstawiał tu argumentacji na rzecz tego poglądu, zasygnalizuję jedynie, że wiąże się on z moją ogólną opinią na temat ograniczeń teologii naturalnej. Postulując w metafizycznym wyjaśnianiu świata istnienie Boga, dochodzimy jednocześnie do szeregu negatywnych sądów na temat jego atrybutów. Czynią one Boga bytem tak specyficznym, którego działanie musi być tak niepodobne do naszego, że wydaje się, iż nie wiemy nawet, czy wspomniany wyżej problem, podobnie jak i inne problemy: wszechmocy, wszechwiedzy itd., są problemami rzetelnymi. Postawione one są bowiem przy milczącym lub jawnym założeniu, że różnica między naszym a boskim działaniem i myśleniem jest jedynie różnicą stopnia czy też intensywności. Na przykład wszechmoc rozumiemy jako możliwość uczynienia czegośkolwiek (czasami dodaje się: logicznie możliwego), ale samo działanie rozumie się podobnie do naszego. Tymczasem działanie, trwanie, itd. odniesione do Boga mogą mieć tylko sens metaforyczny. Nie wiemy więc, czy nasze paradoksy wieczności, wszechmocy, wszechwiedzy i inne są w ogóle rzetelnymi problemami.

²¹ Zob. Ch. Hartshorne, *Whitehead's Idea of God*, [w:] tenże, *Whitehead's Philosophy*, London 1972, s. 63-97.

BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M.: Gottes Dasein und Wesen, Philosophia Verlag 2003.
- Craig W.L.: The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity, „American Catholic Philosophical Quarterly” 73 (1999), s. 521-536.
- Hartshorne Ch.: Whitehead’s Idea of God, [w:] *tenże*, Whitehead’s Philosophy, London 1972, s. 63-97.
- Ingarden R.: Spór o istnienie świata, t. 1, Warszawa: PWN 1987.
- Kenny A.: The God of the Philosophers, Oxford: Clarendon Press 1979.
- Moskal P.: Spór o racje religii, Lublin: TN KUL 2000.
- Piwońarczyk M.: Bóg i stawianie się. Problem relacji świat-Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada, Lublin: TN KUL 2008.
- Rosiak M.: Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada, Łódź: Wydawnictwo UŁ 2003.
- Stump E., Kretzmann N.: Eternity, „Journal of Philosophy” 78 (1981), s. 429-458.
- Tomasz z Akwinu, Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi, tł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2003.
- Traktat o Bogu, Summa teologii, kwestie 1-26, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2001.
- Weingartner P.: God’s Existence. Can it be Proven?, Ontos Verlag 2010.
- Whitehead A.N.: Process and Reality. An Essay in Cosmology, New York: The Free Press 1978.

PROBLEMS WITH A CONCEPT OF ETERNAL PRESENT

Summary

The article is devoted to problems connected with a concept of eternal present. I analyze two such conceptions of maximally extended divine “now”: proposed by Stump and Kretzmann and proposed by Whitehead. Yet the article begins with the presentation Thomas Aquinas’ conception of eternity. On the ground of this theory “eternal now” has only metaphorical meaning.

Summarised by Marek Piwońarczyk

Słowa kluczowe: wieczna terażniejszość, beczasowość, Alfred North Whitehead, Eleonore Stump i Norman Kretzmann.

Key words: eternal present, atemporality, Alfred North Whitehead, Eleonore Stump and Norman Kretzmann.

Information about Author: MAREK PIWOŃARCZYK, Ph.D. — Department of Theories of Religion and Alternative Religious Movements, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: ul. Droga Męczenników Majdanka 70, PL 20-328 Lublin; e-mail: piwońar1@wp.pl