

# Grzegorz Mitrowski

---

## Czas a wartości : kosmocentryczne pojmowanie czasu

---

Folia Philosophica 10, 75-97

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

We may almost say: Tell me what you think of time and I shall know what to think of you.

(J. T. Fraser: *The Voices of Time*. Amherst The University of Massachusetts Press 1981, s. XIX)

Spośród różnych klasyfikacji czasu jedną z podstawowych jest wyróżnianie cyklicznej i linearnej koncepcji. Tradycyjnie pierwszą przypisuje się, w ramach kultury europejskiej, starożytności, drugą zaś odnajduje się w średniowieczu (czy nawet wcześniej u Aureliusza Augustyna), a zwłaszcza w epoce nowożytnej. Współcześnie jednak wielu badaczy poszukuje linearnego pojmowania czasu w antyku, wykazując w ten sposób, że idea postępu, związana z linearnym rozumieniem, nie jest tylko sekularyzacją Augustyńskiego „zerwania” z cykliczną koncepcją. Ci ostatni powołują się przy tym szczególnie na zawarte w historiografii antycznej znaczenie czasu bądź też w filozofii odnajdują argumenty za swoją tezę w doktrynach Epikura czy jego kontynuatorów, zwłaszcza zaś u Lukrecjusza.

Czy wartościowanie egzystencji, rozumianej jako bycie w określonym czasie i miejscu i wyznaczające sposoby bycia w świecie, jest rezultatem czy raczej przyczyną wartościowania i rozumienia czasu i przestrzeni? Jak stwierdził Proklos, „większość ludzi jest świadoma czasu”<sup>2</sup>. Owa świadomość czasu wydaje się czynnikiem wyróżniającym człowieka spośród wszystkich żywych istot. Można nawet powiedzieć, że świadomość

<sup>1</sup> Pojęcia „Kosmos” używamy w jego etymologicznym znaczeniu, a więc „harmonii”, „porządku” itp. Na oznaczenie „wszechświata” bowiem Grecy używali terminu „Uranos”. Ponieważ jednak wielu filozofów, po Pitagorasie, uznawało, że ów „porządek” obejmuje wszelkie elementy uniwersum, często pojęcie „Kosmos” jest traktowane zamiennie z pojęciem „Uranos”.

<sup>2</sup> Proclus Diadochus: *Commentary of the Timaius*. IV, III, 8. 29.



GRZEGORZ MITROWSKI

Czas a wartości  
Kosmocentryczne pojmowanie  
czasu<sup>1</sup>



czasu była i jest elementem konstytutywnym wszelkich kultur, zawierających zbiory postaw wobec życia (trwania) i śmierci (przemijania). Czy jednak mamy do czynienia z jednym jedynym (obiektywnym i absolutnym) pojmowaniem przestrzeni i czasu, za pomocą którego wartościujemy świat, czy może istnieje obiektywny albo wrodzony system wartości, który determinuje obowiązujące w określonej epoce rozumienie przestrzeni i czasu? Nietrudno zauważyć, że obie perspektywy prowadzą do licznych kłopotów, gdyż albo trzeba uznać aczasowość wartości, albo też wykazać, że odmienne, w stosunku do preferowanej przez nas, koncepcje czasu są błędne. Uniknąć trudności, wynikających z tej alternatywy, można — jak sądzę — wskazując, iż każda koncepcja czasu zawiera lub wyznacza swoisty dla siebie system wartości.

Pomimo doniosłości problematyka czasu — na której koncentruje się w dużej mierze uwaga współczesnych badaczy — nie stanowiła w starożytności przedmiotu szczególnego namysłu. Hezjod opisuje zależność postępowania człowieka od czasu, który reguluje codzienne życie pracujących na roli czy żeglarzy. Czas był wyznaczony przez ciąg zdarzeń powtarzalnych, w tym szczególnie przez stały przyływ i odpływ życia i śmierci<sup>3</sup>. „Na Ziemi — stwierdza z kolei Homer — ludzie żyją jak liście; jeśli wiatr zrzuca jedno na ziemię, żywotny los, za powrotem wiosny, wypuści nowe pędy; a u ludzi w ten sposób jedno pokolenie przychodzi za drugim.”<sup>4</sup>

W okresie mitologicznym czas stał się bóstwem, któremu nadano imię Chronosa. I tak, w teogonii orfickiej Chronos znajduje się u początku samego uniwersum. Przedstawiano go jako rodzaj polimorficznego potwora, z którego wynurzyło się pierwotne jajo. Podzielone na dwie części, zrodziło Niebo i Ziemię, a w następnej kolejności bogów i śmiertelników<sup>5</sup>. Czas potraktowany jako siła kreatywna jest również siłą niszczącą. W obawie przed przepowiednią, że tak jak on pozbawił władzy swojego ojca, także jego syn odbierze mu władzę, Chronos pożerał swoje dzieci. Jednak konieczności, przeznaczenia (sprawiedliwości) nie można „przechytrzyć” i dlatego jego syn, uratowany przez matkę, spełnia przepowiednię. Zeus (dawca życia) niejako przewycięża Czas i ugruntowuje ideę odwracalności, podając Chronosowi środki wymiotne.

Jak opisuje Hezjod w *Teogonii*, „wszystko” (uniwersum — Uranos) rozpoczęło się od rozbicia jedności (Chaosu), czyli od oderwania Nieba od Ziemi, dnia od nocy itp., a jednocześnie pozytywnego wartościowania tego, co niedostępne (Nieba), jasne (dnia) itp. Wartościowanie to wynikało ze zwrócenia uwagi na porządek pór roku, dnia i nocy czy regularnych ruchów gwiazd. „Ówczesnych ludzi zapewne zastanawiał ów kontrast między ładem planetarnym a chaosem na ziemi, między doskonałością ruchów planet i gwiazd

<sup>3</sup> Hezjod: *Prace i dnie*. Przekł. W. Steffen. Wrocław 1951, s. 34 i 37.

<sup>4</sup> Homer: *Illiada*. Przekł. F. K. Dmochowski. Wrocław 1968, s. 76.

<sup>5</sup> J. P. Vernant: *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris 1971.

a postępowaniem poszczególnych ludzi, oddanych na pastwę namiętnościom, gniewowi, wewnętrznym walkom.”<sup>6</sup> W ten sposób przeznaczenie (*heimarmene*), za które w ostateczności był odpowiedzialny Zeus, staje się zasadą wytyczającą postępowanie ludzi, a także bogów — a przez to zasadą wszechświata<sup>7</sup>. Przeznaczenie stało się podstawą koncepcji *damos*, tj. wyznaczenia roli, kompetencji i określonego miejsca bogów w panteonie<sup>8</sup>. Człowiek, w ramach mitologii, powinien, a nawet musi, wykonywać nakazy względnie podporządkować się zakazom „prawa bożego”. W przeciwnym razie może narazić się na najcięższe, włącznie ze śmiercią, represje za naruszenie prawa — sprawiedliwości (*Dike*). Okres mitologiczny kończy się tym, że Zeus, który odebrał władzę (*arche*) swojemu ojcu Chronosowi (Czasowi), traci ją na rzecz bezosobowej zasady. „Pod wpływem myślenia filozoficznego »ojciec bogów i ludzi« i jego boska rodzina przekształcili się w nieosobową »konieczność«, w działanie praw naturalnych, we współdziałanie »powietrza, eteru, wody i innych dziwnych rzeczy« — jak powiada Sokrates w *Fedonie*.”<sup>9</sup> Stworzyło to fundament dla pojawienia się bardziej zlaicyzowanej — w stosunku do animizmu mitologii — filozofii greckiej. „Filozofia grecka — twierdzi K. Leśniak — powstała w momencie, gdy uświadomiono sobie, że za pozornym chaosem zjawisk musi się kryć porządek i że ten porządek jest dziełem sił samorodnych, nie związanych z żadnym bóstwem.”<sup>10</sup> Owo przekonanie o określoności (racjonalności — inteligibilności) świata jest racją, że „nie przypadkiem pierwsza naukowa kosmologia schodzi się z ostatnią teogonią i tkwi jeszcze swymi korzeniami w magicznym animizmie, nie mogąc się wyzwolić z rygorów myślenia mitologicznego”<sup>11</sup>.

Wobec takiej sytuacji teoretycznej stanęli pierwsi filozofowie, zwani mizyzyjczykami, głoszący hylozoizm. Poszukując zasady — przeznaczenia życia (zmienności), Tales odnalazł ją w wodzie (*hydor*), będącej symbolem odradzania się (oczyszczania, niewinności — początku). „Tym samym woda stała się przyczyną ruchu, życiem, »duszą«. Ponieważ z wody utworzony jest cały wszechświat, więc wszystko jest ożywione, wszystko ma »duszę«, wszystko jest pełne bogów (*panta plere theon*).”<sup>12</sup> Woda stała się tym, co nadaje kształty (określa) i wyznacza miejsce wszystkim elementom uniwersum, mieć zaś taki a nie inny kształt i zajmować miejsce — to istnieć

<sup>6</sup> B. Skarga: *Potrzeba filozofii*. „Znak” 1983, nr 342—343 (5—6), s. 910.

<sup>7</sup> H. Waśkiewicz: *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*. Lublin 1960, s. 13.

<sup>8</sup> K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Warszawa 1972, s. 16.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 46.

realnie. W wyniku tego świat został podzielony na elementy wyjaśniane — stany *pathe* (wszystko poza wodą) — oraz element wyjaśniający i samowyjaśniający (samorodne tworzywo, które zawsze pozostaje sobą). Jako element wyjaśniający i samowyjaśniający, a zarazem pierwszy i mający władzę (*arche*), woda była tym, co boskie, a więc tym, co najwartościowsze.

Z tym rozwiązaniem nie zgodził się uczeń Talesa — Anaksymander, który uznał, że element określający (determinujący) nie może sam być elementem określonym, gdyż musiałby być określany, bo „żadna substancja znana nam z doświadczenia nie może być początkiem i zasadą wszechrzeczy, bo każda powstaje, zmienia się i ginie, a zatem żadnej nie można nazwać pierwszą”<sup>13</sup>. Ponadto, „ze wszystkich rzeczy *arche* nie może mieć swej *arche*, a co ma *arche*, czyli jest bez początku, nieskończone, jest tym samym *apeiron* (*a* — negacja, *peras* — kres, granica)”<sup>14</sup>. Także zasada życia — dusza (*psyche*) nie może być tylko na początku (przyczyną), lecz musi być współobecna, utrzymując już ukształtowane elementy w istnieniu. Grecy bowiem „utożsamiali boskość ze zdolnością do ruchu, która, według nich, jest immanentną własnością materii”<sup>15</sup>. Różnica między sposobem filozofowania Talesa i Anaksymandra jest — jeśli można użyć tu tych terminów — różnicą między deizmem, gdzie świat sam w sobie jest chaosem, zasada (*arche*) porządkująca zaś jest poza nim, a panteizmem, w którego ramach zasada jest obecna w świecie.

Milezyjczycy, pozostający jeszcze pod silnym wpływem mitologii, przyjęli ideę odwracalności — cykliczności czasu. Anaksymander wprost stwierdza, że „czas jest podobny do koła”<sup>16</sup>. Sprawiedliwość, jako zasada świata, utożsamiona z *apeironem* i czasem, jest odpowiedzialna za nieprzekraczalność granic oraz poszczególnych faz cyklu<sup>17</sup>. Mówiąc inaczej — *arche* jest przyczyną tego, że każda rzecz, również człowiek, jest tym, czym jest. Anaksymander był pierwszym, który „uczynił krok — jak pisze P. E. Ariotti — na drodze de-deifikacji i de-antropomorfizacji czasu”<sup>18</sup>. *Apeiron* bowiem, jako nieokreślony, sam jest „nieludzki” i niepojmowalny. Jednocześnie jest miarą (wartością) elementów uniwersum, co stało się podstawą przyjęcia redukowalności jakości do ilości, czyli idei jedności i porządku wszechświata.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>15</sup> G. Thomson: *Pierwsi filozofowie*. Przekł. A. Dębnicki. Warszawa 1966, s. 198.

<sup>16</sup> H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1. Berlin 1912, 223 b 38.

<sup>17</sup> G. J. Whitrow: *Reflections on the History of the Concept of Time*. In: *The Study of Time I. Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time*. Oberwolfach. West Germany. Edited by J. T. Fraser, F. G. Haber, G. H. Müller. Berlin—Heidelberg—New York 1972, s. 2.

<sup>18</sup> P. E. Ariotti: *The Concept of Time in Western Antiquity*. In: *The Study of Time II. Proceedings of the Study of Time*. Edited by J. T. Fraser, N. Lawrance. New York—Heidelberg—Berlin 1978, s. 71.

Redukowalność „widocznych różnic jakościowych do różnic ilościowych”<sup>19</sup> uznał kolejny milezyczyk, Anaksymenes. Przyjął on jednocześnie, że nie tyle ważne jest z czego, lecz w jaki sposób — np. zgęszczanie i rozrzedzanie się powietrza (*aeras*) — dochodzi do określenia, czyli jak z tego, co nieokreślone (jakościowe — chaotyczne), powstaje określone (ilościowe — harmonijne) uniwersum. Poglądy Anaksymenesa wyrosły ze spolematyzowania rozstrzygnięć Anaksymandra. Stał on wobec problemu, „jak z takiej bezjakościowej i pod każdym względem nieokreślonej substancji mogły się wyłonić, tworzyć i kształtować określone jakościowo postaci bytu? Co więcej, skoro ów *apeiron* miał być zupełnie nieuchwytny, to skąd wiemy o jego istnieniu, skąd się wzięły różne przeciwieństwa i różne stany, które były źródłem ruchu i wszelkich przemian, jakim ów *apeiron* podlegał?”<sup>20</sup>

Konsekwencje z ujednorodnienia jakości wyciągnął Pitagoras z Samos, który zauważył, że niezależnie od tego, czy sama zasada (*arche*) jest określona czy nie, musi być jedna (monada) i tylko dzięki jej zwielokrotnieniu powstaje jakościowy obraz świata. W ten sposób obraz uniwersum, jako chaosu, uznany został za pozorny, realny zaś jest obraz świata uporządkowanego (ilościowy) — czyli Kosmos (harmonia, system). Ów Kosmos jest odpowiednikiem wcześniej wprowadzonego przez Hezjoda, a przejętego przez Anaksymandra i używanego niemal powszechnie w owym czasie pojęcia na oznaczenie porządku, a mianowicie „sprawiedliwość”. Wyrazem najpełniejszym tegoż porządku jest „dziesiątka”, jako doskonałość wszechrzeczy. Jak bowiem mówił Filolais z Kretony (pitagorejczyk), „jest ona wielka i doskonała, i wszechmocna, jest zasadą i siłą przewodnią zarówno w życiu bogów, niebios, jak i ludzi. Bez niej wszystko jest nieokreślone, niejasne i niewyraźne [...]. Natura liczby i harmonia nie nosi w sobie żadnego fałszu; nie jest im bowiem właściwy. Fałsz i zawiść właściwe są naturze tego, co nieokreślone, niedorzeczne i niezrozumiałe.”<sup>21</sup> Zdaniem Plutarcha, kiedy zapytano Pitagorasa, czym był czas, odpowiadał, że był on duszą lub elementem prokreatywnym świata<sup>22</sup>. Pitagorejska tendencja do odnajdywania w liczbie źródła i racji wszystkiego była ważnym krokiem na drodze rozwoju abstrakcyjności czasu. „Podobnie jak inni Grecy, pitagorejczycy byli zafascynowani cyklem. Dla nich nie tylko ciała niebieskie poruszają się cyklicznie, ale również ludzka dusza.”<sup>23</sup> Wyrazem tego była, przejęta od rofików, koncepcja reinkarnacji duszy. „Jeśli mamy wierzyć pitagorejczykom — referował ich poglądy Eudemos

<sup>19</sup> J. Bernet: *Early Greek Philosophy*. London 1930 s. 74.

<sup>20</sup> K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej...*, s. 74.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 23—24.

<sup>22</sup> Plutarch: *Morals*. Vol. 5. Borton 1890, s. 440.

<sup>23</sup> P. E. Ariotti: *The Concept of Time in Western Antiquity...*, s. 72.

(perypatetyk) — że te same rzeczy powracają w tej samej postaci, w jakiej istniały, to ja znowu będę kiedyś z tą laską w dłoni przemawiał do was, a wy znowu będziecie siedzieć przede mną tak samo, jak teraz i podobnie będzie się działo ze wszystkimi innymi rzeczami.”<sup>24</sup>

Doktryna pitagorejska uzasadniała jeszcze pełniej podział uniwersum na elementy samozrozumiałe, będące przedmiotem wiedzy wartościowej (*episteme*), i elementy wymagające wyjaśnienia przez coś innego, same tworzące iluzoryczny obraz świata (*doxa*). Podział ten stał się punktem wyjścia rozważań Parmenidesa i Heraklita, którzy — mimo różnicy w kwestii natury rzeczywistości — uznali kosmos (porządek) za rację istnienia i istotę świata. Według pierwszego zasadą jest „byt” (to on), jako to, co jest jedno i niezmienne, ujmowalne być może wyłącznie rozumem, a więc pozostające niezależne od poznania zmysłowego, które dociera jedynie do zmiennego i jakościowego świata. Mówiąc inaczej — byt, który jest jeden i niezmienny, jest tożsamością świata mimo jego zmienności. Dlatego nie jest jakiś (określony), ale tylko jest. Kosmos, symbolizowany przez kulę, jako całość nie ma swojego zaprzeczenia, gdyż jest niepodzielny. „Inaczej niż pitagorejczycy, którzy identyfikowali czasowość z logiką, Parmenides i Zenon wykazywali, że oba porządki są nieprzekładalne.”<sup>25</sup> Szczególnie istotne stały się argumenty (paradoksy) Zenona, który wykazał niemożliwość istnienia realnego ruchu, a w konsekwencji wystąpił przeciwko ciągłości czasu i przestrzeni. Tym samym „Zenon postawił kwestię realności i natury abstrakcyjnego czasu”<sup>26</sup>.

Zdaniem Heraklita — przeciwnie: zmienność jest realna (*panta rei*), z tym że rządzi nią Logos, nadający zmienności porządek (powtarzalność)<sup>27</sup>. „Wiekuiasty jest tylko Logos, który w swym duchowym aspekcie występuje jako zasada rządząca ruchem świata i prawem cyklicznych przemian.”<sup>28</sup> Docieramy do niego — według Heraklita — rozumem, za pośrednictwem zmysłów. Jedność (porządek) bowiem zawarta jest w wielości, ponieważ „struktura rzeczywistości lubi się ukrywać (*fysis kryptesthai filei*)”<sup>29</sup>. Heraklit przyjmuje cykliczną koncepcję, w której „początek zbiega się z końcem”, a nawet oblicza długość tegoż cyklu, co stanowi treść jego teorii „wiecznych powrotów”<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Cytat za Z. J. Czarniecki: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcyj dziejowej w historii filozofii*. Lublin 1981, s. 51—52.

<sup>25</sup> G. J. Whitrow: *Reflections on the History of the Concept of Time...*, s. 4.

<sup>26</sup> P. E. Ariotti: *The Concept of Time in Western Antiquity...*, s. 73.

<sup>27</sup> W. K. G. Guthrie: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1. Cambridge 1962, s. 420.

<sup>28</sup> K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej...*, s. 27.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Z. Zawirski: *Wieczne powroty światów. Badania historyczno-krytyczne nad doktryną wiecznego powrotu*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1927, T. 5, z. 3, s. 335—339.

Spór Heraklita z Parmenidesem (zwłaszcza paradoksy Zenona) stworzyły płaszczyznę dla postawienia pytania: Czy realnie istnieje to, co niezmienne — jedno, czy też to, co zmienne — wiele? Zenon wyszedł od założeń i rozstrzygnąć swoich poprzedników i poddał je logicznej analizie. Jeśli uniwersum jest zbiorem elementów określonych (*pathe*) zmiennych, czyli składa się z nieskończonej (nieokreślonej) liczby tych elementów, gdyż jako określone są podzielne (w nieskończoność), to takie uniwersum samo jest nieskończone (nieokreślone), a zatem jest jedno, bo jest niepodzielne. Jeśli, przeciwnie, istnieją elementy niepodzielne, a więc nieokreślone, to tworzą one całość nieokreśloną, tj. niezmienną jedność. Zenon pokazał w ten sposób, że nie można poznać tego, co nieokreślone, za pomocą zmysłów, a nadto że przemijanie (ginięcie — śmierć) jest niemożliwe — przynajmniej jako przedmiot wiedzy wartościowej (*episteme*). Utożsamiając myślenie (rozum) z bytem, filozofowie eleaccy pokazali, że nie można pomyśleć tego, co nie istnieje, a tym samym wszystko, co daje się pomyśleć, istnieje. Albo zatem przeszłość i przyszłość (kategorie opisu zmienności) są tak samo realne jak terażniejszość, albo też musimy uznać czas (zmienność i różnorodność — pluralizm) za iluzoryczny.

Racjonalizowanie danych zmysłowych prowadzi Heraklita do uznania cykliczności zmian, które jako dane bezpośrednie muszą stanowić punkt wyjścia wszelkiej refleksji filozoficznej, natomiast Parmenidesa do wykazania, iż realny świat jest niezmienny i dany bezpośrednio rozumowi. Antynomiczność doktryn Heraklita i Parmenidesa doprowadziła do tego, że zmienność — ruch (życie), której istnienie było czymś oczywistym w ramach hylozoizmu i należało jedynie odnaleźć jej zasadę, sama stała się problemem. Szczególnie „Parmenides zatrzymawszy świat, postawił tym samym zagadnienie ruchu jako zjawisko wymagające swego wytłumaczenia”<sup>31</sup>.

Jak podkreśla J. Romilly, grecka „tragedia narodziła się dokładnie wtedy, kiedy dojrzała świadomość czasu, a idea czasu stała się ważna”<sup>32</sup>. Jeszcze w dziełach Ajschylosa idea czasu była zupełnie nieistotna. Czas — jego zdaniem — uczył człowieka wszelkiej wiedzy. Dla Sofoklesa czas, jako wszechwładny, odślaniał wszelkie rzeczy i dotykał ich. Podobnie jak dla Solona, był najwyższym nauczycielem i sędzią<sup>33</sup>. Wszyscy oni uznawali, że działanie czasu jest bezwzględne, wszelkie rzeczy mają ściśle określone miejsca, wszelkie zdarzenia występują po sobie w sposób konieczny. „Przeciwnie niż współcześni pisarze — twierdzi J. de Romilly — żaden grecki pisarz nie wyobrażał sobie napisania sztuki o czasie. Kiedy Eurypides pozwolił jednej ze swoich bohatererek, Ifigenii, zmienić decyzję w krótkim czasie, Arystoteles był zaszokowany.”<sup>34</sup>

<sup>31</sup> K. Leśniak: *Materialści greccy w epoce przedsokratejskiej...*, s. 28.

<sup>32</sup> J. de Romilly: *Time in Greek Tragedy*. Ithaca, New York 1968, s. 5.

<sup>33</sup> P. E. Ariotti: *The Concept of Time in Western Antiquity...*, s. 70—71.

<sup>34</sup> J. de Romilly: *Time in Greek Tragedy...*, s. 25.



Tales, a za nim Anaksymenes uznali „prawo wszechświata” za normę (wartość) postępowania człowieka. Analogiczną rolę odgrywał Logos u Heraklita, jako norma wszechświata, a zarazem jego zasada (*arche*). Tak jak u Pitagorasa „porządek” (Kosmos), tak u Heraklita Logos jest nie tyle „elementem” świata, czym była „woda” według Talesa, ile jego istotą. Przeciwwstawiał się temu Anaksagoras, stając na stanowisku, że duch (Nous) kształtuje wprawdzie uniwersum, nie w ten jednak sposób, że bezpośrednio współkonstruuje, lecz wytwarza i ustanawia (narzuca) ów porządek. „Prawo Kosmosu”, pochodzące od Rozumu (Nousu), nie jest immanentne, lecz stanowi transcendentalną normę dla świata, a więc i dla człowieka. Była to próba uzgodnienia rozstrzygnięć Heraklita i eleatów, a więc uznania, że istnieje zarówno to, co jest zmienne i ma możliwość zmieniania (duch), jak i to, co niezienne (materia). Inną próbą uzgodnienia wariabilizmu z eleacką ontologią, a zarazem zerwania z hylozoizmem była koncepcja Empedoklesa, tj. jego doktryna „korzeni wszystkiego i Sfairosa”<sup>35</sup>. Odmiennością jego rozstrzygnięć jest przekształcenie prawa (logosu) z normy wszechświata w normę społeczną, która nie tylko spaja społeczeństwo — *polis*, ale nadto powstaje i istnieje wyłącznie w społeczeństwie. Tym samym prawo (*logos*) ostatecznie przestało być prawem usankcjonowanym przez bóstwo (*fizeis*), a stało się tym, co ustanawiane przez ludzi (*thezeis*)<sup>36</sup>. Mimo zerwania z hylozoizmem zarówno Anaksagoras, jak i Empedokles zachowują cykliczne rozumienie czasu i koncepcję „wiecznych powrotów”<sup>37</sup>.

Rozbieżność między *nomos* (tym, co jest zależne od człowieka) a *physis* (tym, co od niego nie zależy) pogłębili sofisci. Zauważyli oni, że jeden element Kosmosu (jego zachowanie) nie daje się wyjaśnić (uporządkować) na podstawie żadnej zasady (*arche*) i że to on, człowiek, jest twórcą takiego a nie innego obrazu świata. Nadając porządek, sam żadnemu porządkowi nie podlega, co wyraża teza Protagorasa: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek.” „Dla greckiego myśliciela z VI w. p.n.e. istota ludzka zdaje się [...] przypadkiem szczególnej modyfikacji pewnych zasad ogólnych. Człowiek jest przede wszystkim materią i jako taki jest częścią świata materialnego. Przejawia jednak sposoby działania, które, przynajmniej niekiedy, inicjowane są od wewnątrz.”<sup>38</sup> Dlatego też nie wszechświat i jego prawa, ale człowiek oraz normy (wartości) jego postępowania stały się przedmiotem refleksji filozoficznej sofistów. „Zaniedbano badania nad naturą. Filozofowie zwrócili się do tego, co jest »pożyteczne«, oraz do nauk politycznych.”<sup>39</sup>

<sup>35</sup> K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej...*, s. 110—113.

<sup>36</sup> H. Waśkiewicz: *Historia filozofii prawa...*, s. 29—43.

<sup>37</sup> Z. Zawirski: *Wieczne powroty światów...*, s. 335—339.

<sup>38</sup> G. S. Brett: *Historia psychologii*. Przekł. J. Makota. Warszawa 1969, s. 14—15.

<sup>39</sup> Arystoteles: *O częściach zwierząt*. Przekł. F. Siwek. Warszawa 1977, s. 13.

Wiele też sofistów, po dokonaniu ich modyfikacji, przyjął z kolei Sokrates. Zgodził się, że postępowania człowieka nie można wyjaśnić zgodnie z zasadą służącą do określenia (porządkowania) świata, nie zgodził się jednak z tym, jakoby człowiek sam był zasadą determinującą, a nie zdeterminowaną. Wykazał wbrew sofistom, iż człowiek również podlega zasadzie, z tym że nie jest ona poza nim, lecz w nim — jest nią daimonion. Sokrates pokazał tym samym, że zasada wyjaśniająca postępowanie człowieka określa go negatywnie. Jest ona zatem różna od zasady określającej świat, determinującej pozytywnie, tj. sprawiającej, że jest taki a nie inny. *Arche* człowieka określając go negatywnie, nie mówi mu, jak ma postępować, ale wskazuje, czego nie powinien robić. Co czynić, mówi mu wiedza, czyli poznanie prawdy, którą również ma w sobie. Stąd jeśli chce osiągnąć szczęście, co jest celem życia każdego człowieka, powinien opierać swoje decyzje na rozpoznanej prawdzie (intelektualizm etyczny). Sokrates zredukował przez to dobro (to, czego człowiek pragnie) do prawdy (tego, z czym musi się liczyć). W jego opinii celem każdego poznania jest pożytek człowieka żyjącego zgodnie z nakazami, zawartego w nim, prawa (porządku). Prawo to nie jest jednak normą ogólną i zewnętrzną, a więc obowiązującym w danym okresie porządkiem społecznym, lecz jednostkową, regulującą konkretne, nawet drobne przejawy życia ludzkiego, jako norma płynąca z wnętrza człowieka<sup>40</sup>. Sokratejski daimonion jawi się jako rezultat godzenia naturalizmu hylozoistów z zasadą *homo mensura*.

Jeszcze dla Heraklita człowiek nie był istotą rozumną, lecz jedynie sposobną do myślenia i postępowania racjonalnego (*logikos*). Racjonalny (logiczny) był wyłącznie Kosmos jako całość, jako harmonia wszechrzeczy, w której ramach człowiek niczym się nie wyróżniał i podlegał tej samej zasadzie, rządzącej uniwersum. Sokrates przyczynił się do postawienia ważnego do dziś pytania o to, czy człowiek jest elementem uniwersum, a więc nie różni się od pozostałych jego elementów, a jeśli już, to czy wyłącznie ilościowo (co do stopnia), czy też jest on czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym — różnym jakościowo. W przypadku podkreślenia jedności człowieka i świata mamy do czynienia z czasem kosmicznym (fizycznym), w przypadku jej zerwania czas, w którym egzystuje człowiek, jest różny od czasu istnienia świata. Czas człowieka byłby czasem kultury (psychologiczny lub historyczny), nieredukowalnym do czasu natury.

Jedną z istotniejszych kwestii filozoficznych „epoki Peryklesa” był problem, czy zasada (*arche*) jedna i niezmienna — jak głosił Parmenides — sama jest określona, czy raczej jest tym, co wyłącznie określa, pozostając sama nieokreślona. Mówiąc inaczej — wiemy już, że byt jest, a niebytu nie ma, lecz po czym mamy go rozpoznać? Podejmując ten problem, Platon i Demokryt przyjęli, za sofistami, konieczność relatywizacji obrazu świata (bytu) do

<sup>40</sup> H. Waśkiewicz: *Historia filozofii prawa...*, s. 67—75.

człowieka, co spowodowało wymóg uzasadnienia rozstrzygnięć ontologicznych w epistemologii. Obaj zgodzili się, że „byt jest”, lecz zadali pytanie, którego Parmenides nie postawił: W jaki sposób człowiek może odróżnić, że ma do czynienia z bytem, będącym przedmiotem *episteme*, a nie z pozorami, stanowiącymi przedmiot *doxa*? Dla Platona porządek (Kosmos) nie jest tym, co istnieje jako dane (zastane), jako prawo boskie lub naturalne, lecz jest on ideałem — normą, do której można i trzeba dążyć. Dlatego w „państwie idealnym” (Atlantydzie) nie znalazł on miejsca dla prawa, gdyż sam ustrój tego państwa czyni prawo niepotrzebnym<sup>41</sup>. Z kolei Demokryt — przeciwnie: uznał prawo za naturalne (zastane), a jednocześnie podlegające modyfikacjom. Dla obu myślicieli Kosmos był tym, co się ukrywa poza sferą zjawiskową, z tym że dla Platona jest on całkowicie transcendentalny, podczas gdy dla Demokryta, dzięki wprowadzeniu odróżnienia „jakości pierwotnych” od „wtórnych”, jest dostępny, a więc w pewien sposób dany, a nie zadany człowiekowi. Platona bardziej interesowała kwestia granic (przedmiotu) wiedzy wartościowej, Demokryta zaś zagadnienie jej genezy (metody). O ile Platon główny wysiłek skierowuje na wykazanie, iż byt jest ukształtowany, a sam kształt jest ogólny (idea), o tyle Demokryt koncentruje się na pokazaniu, że warunkiem poznania jest kontakt z bytem (determinizm). Stąd to, że byt jest ukształtowany („idea” jako pojęcie oznaczające zmysłowo postrzegany kształt), było dla Demokryta oczywiste, Platon, po dokonaniu modyfikacji, uczynił je treścią swej doktryny. Natomiast problem kontaktu (doświadczenia) z bytem, będący przedmiotem refleksji filozoficznej Demokryta, stał się u Platona najbardziej tajemniczą częścią systemu, tj. jego eschatologią.

Z tej perspektywy możemy mówić o materializmie filozofii Demokryta i idealizmie filozofii Platona. Dokładniej rzecz biorąc — materializm ów polegał na przyjęciu istnienia porządku (idei, kształtu, określoności, inteligibilności) w tym, co dane (także w poznaniu zmysłowym), a więc w tym, co determinuje człowieka; idealizm zaś — radykalniejszy — traktuje porządek jako cel, ujmowalny „czystym rozumem”, który stanowi przedmiot dążenia. W jednym i drugim przypadku prawdziwy byt i ideał wiedzy wartościowej leżą po stronie pojęciowego (ukształtowanego), czyli „nomizującego”, a nie jednostkowego (przypadkowego) sposobu istnienia. Ugruntowuje to cykliczną koncepcję czasu. Jedną z konsekwencji (lub założeń) był właśnie determinizm Demokryta. Przyjmując bowiem, że żadna rzecz nie powstaje bez przyczyny, zgodził się tym samym, że nie powstaje z niczego, a wobec tego — jak wcześniej pokazał Anaksymenes — nie ma ani umierania, ani narodzin — jest wyłącznie przemiana (przekształcanie) jednej rzeczy w inną. Istnienie Kosmosu zatem jest wieczne, zmieniają się wyłącznie, w jego ramach, stany *pathe*, w czasie zaś początek niczym nie różni się od końca, a raczej — jak w kole

<sup>41</sup> Ibidem, s. 76—87.

— trudno wyróżnić moment, który można by uznać za początek (lub koniec). O różnicach możemy mówić wyłącznie odnośnie do poszczególnych faz cyklu.

Na poglądy Platona na temat czasu wpływ wywarło stanowisko Parmenidesa, który wykazał, iż czas jest irracjonalny i sprzeczny z rozumem. W kosmologicznym dialogu *Timaios* przeciwstawił Platon czas przestrzeni. Przestrzeń istnieje sama z siebie, jako dana rama (zbiornik) dla operacji rozumu (Demiurga) w tworzeniu zmysłowego porządku rzeczy, podczas gdy czas był jedynie cechą tego porządku opartą na archetypie (wieczności), którego rzeczy były „ruchomymi obrazami”. Ów archetyp był idealną (albo — jak byśmy dziś powiedzieli — „teoretyczną”) sferą czasowej egzystencji<sup>42</sup>. W fizycznym świecie — według Platona — czas, jako nie dający się wykluczyć, jest uznany za cykliczny proces. W Platonijskiej koncepcji czasu zbiegają się poglądy pitagorejskie i eleackie, uznające istnienie tego, co trwa (jest niezmienne), oraz Heraklitejskie, akceptujące co prawda zmienność, lecz zmienność cykliczną. Czas ma — według Platona — naturę matematyczną, którą zapewnia mu ruch planet; będąc bowiem powtarzalnym, stanowi miarę wszelkich zmian.

Tak więc „Pitagoras, Empedokles, Heraklit, Platon i inni uznają — stwierdza D. W. Dauer — cykliczny czas. Może wydawać się dziwne umieszczenie Platona obok Heraklita, gdyż Platon przyjmuje niezmiennność świata idei, podczas gdy Heraklit rozważa wszystko jako będące w stanie przepływu. Lecz przecież i Platon mówi o reinkarnacji.”<sup>43</sup> Heraklit natomiast pokazuje zmienność, która jest uporządkowana przez Logos, a zatem sama zmienność jest niejako czymś niezmiennym.

Przeciwstawienie czasu przestrzeni, jak również związane z tym oderwanie czasu od wieczności (trwania), jest rezultatem — jak można sądzić — dostrzeżenia przez Platona niemożliwości pogodzenia teraźniejszości, która odnosi się do tego, co jest, oraz przeszłości i przyszłości, które mówią o tym, czego już lub jeszcze nie ma. Dlatego dla Platona czas był „odbiciem” (cieniem) wieczności, rozumianej jako bezustanna teraźniejszość, gdyż — podobnie jak niemal wszyscy myśliciele okresu kosmocentrycznego — nie przyjmował istnienia nicości. Ani niebył Parmenidesa, próżnia Demokryta, ani świat fizyczny (zmysłowy), będący odbiciem świata idei, nie są czymś nie istniejącym, lecz jedynie czymś, co ma mniejszą wartość (mogą stanowić warunek) niż byt i idea.

Próbie znalezienia kompromisu („złotego środka”) między idealizmem Platona a materializmem Demokryta podjął Arystoteles, dla którego to, co istnieje (substancja), jest zarazem tym, co daje się określać (*hyle*), i tym, co określone (ukształtowane) i określające (*morfe*). Godząc z sobą materializm

<sup>42</sup> G. J. Whitrow: *Introduction*. In: *Time and the Sciences*. Edited by F. Greenaway. UNESCO 1979, s. 5.

<sup>43</sup> D. W. Dauer: *Nietzsche and the Concept of Time*. In: *The Study of Time II...*, s. 83.

i idealizm, Stagiryta połączył w swojej doktrynie także determinizm z finalizmem oraz racjonalizm z empiryzmem, dzięki czemu stworzył podstawy relatywizacji „absolutu”, którym był — dla Greków — Kosmos (porządek), przeciwstawiony Chaosowi. Człowiek, który — jak wspomnieliśmy — jeszcze u Heraklita był jedynie sposobny do myślenia racjonalnego (*logikos*), w filozofii Arystotelesa został zdefiniowany jako *animal rationale*.

Również problematyka czasu stanowi niejako podsumowanie i uzgodnienie dotychczasowych kontrowersji oraz rozstrzygnięć. W *Fizyce* postawił on ważne do dziś pytanie, „czy mianowicie czas jest jedną z rzeczy istniejących czy nie istniejących, a następnie jaka jest jego natura? Pewne rozważania — czytamy tam — nasuwają (bowiem) podejrzenie, iż czas albo w ogóle nie istnieje, albo jest pojęciem mglistym i niewyraźnym”<sup>44</sup>. W przeciwieństwie do Platona Arystoteles nie akceptuje istnienia transcendentalnego wiecznego świata idealnych form, lecz sądzi, iż właściwym przedmiotem badań naukowych jest świat odsłaniany nam przez zmysły. Świat ten, podobnie jak u Platona, jest zmienny, jakościowy, a także czasowy i przestrzenny. Dlatego Stagiryta wiąże z sobą pojęcia czasu i zmiany. „Czas jest z natury swej — pisał w *Fizyce* — raczej czynnikiem destrukcyjnym, jest bowiem pewną ilością zmian, a zmiana usuwa to, co istnieje.”<sup>45</sup> Tak więc nie istnieje czas niezależnie od zachodzących w nim zdarzeń. „Gdyby zatem nie było różnych »teraz« — czytamy w innym miejscu *Fizyki* — lecz byłoby jedno i to samo, nie mógłby istnieć czas.”<sup>46</sup> Nie wynika z tego jednak, że utożsamia on czas z konkretną zmianą, bo zmiana czy ruch każdej rzeczy jest tylko w rzeczy zmieniającej się albo tam, gdzie poruszająca i zmieniająca się rzecz przypadkiem się znajduje. A przecież czas jest obecny we wszystkich wypadkach. Również w przeciwieństwie do czasu zmiana jest szybsza lub wolniejsza: a »powoli« i »szybko« definiuje się przy pomocy czasu: »szybkie« jest to, co się prędko porusza w krótkim odstępnie czasu, a znów »powolne« jest to, co się pomalą porusza w długim odstępnie czasu. Natomiast czas nie da się zdefiniować ani przy pomocy czasu, ani jako ilość, ani jako pewien rodzaj jakości, a więc czas nie jest ruchem, to jest oczywiste.”<sup>47</sup> Jaki jest zatem związek czasu z ruchem? W jaki sposób jeden czas może być miarą różnych ruchów? Na te pytania Arystoteles odpowiada, że „aby dzielić czas na równe części, niezbędny jest taki ruch, który dzieli się na jednakowe cykle. Jest nim jednostajnie powtarzający się ruch kołowy. Służy on za naturalną miarę czasu.”<sup>48</sup> Tak więc „czas wydaje się [...] jakimś kołem.”<sup>49</sup> W odróżnieniu od

<sup>44</sup> Arystoteles: *Fizyka*. Przekł. K. Leśniak. Warszawa 1968, s. 129.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 131—132.

<sup>48</sup> B. Kuzniecowa: *Historia filozofii dla fizyków i matematyków*. Przekł. Z. Simbierowicz. Warszawa 1980, s. 157—158.

<sup>49</sup> Arystoteles: *Fizyka...*, s. 147—148.

przestrzeni czas jest nieskończony, nie ma granic, tj. ani początku, ani końca. Nieskończona, a raczej nieokreślona, jest też rachuba czasu. Dlatego — kontynuuje Arystoteles — „potrzebny będzie kompromis; okaże się, że w pewnym sensie nieskończoność istnieje, w innym — nie”<sup>50</sup>. Tym samym dopuścił on realne istnienie tego, co dla poprzedników stanowiło przedmiot *doxa*, a mianowicie — tego, co nieokreślone, czyli nie ukształtowane i nie zajmujące miejsca.

Uznając czas za związany ze zmiennością, podobnie jak Platon, Arystoteles zauważył niemożliwość uzgodnienia terażniejszości, jako bycia w określonym miejscu (w przestrzeni), z pozostałymi składowymi czasu, tj. przeszłością i przyszłością — dotyczącymi tego, co już zajmuje miejsce lub jeszcze go nie zajmuje w przestrzeni. Dlatego w ostateczności przyjmuje, że „czas jest ilością ruchu ze względu na »wcześniej« i »później« i jest ciągłością”<sup>51</sup>, a więc z pominięciem terażniejszości, która odnosi się do przestrzennego sposobu bycia. Stagiryta uznaje więc obrót nieba za miarę wszelkich ruchów<sup>52</sup>, a w konsekwencji także nieokreślonego czasu, ponieważ wyłącznie taki obrót jest ciągły, niezmienny, a może nawet wieczny<sup>53</sup>. „W porównaniu z poprzednikami Arystoteles stworzył niemal kompletną teorię czasu — jako kategorii abstrakcyjnej — która obowiązywała prawie do końca XVII wieku.” Czas, potraktowany jako kategoria opisu realnej rzeczywistości, sam pozostał tym, co nieokreślone, czyli nieinteligibilne.

Szkoły powstałe w okresie hellenizmu nie tyle tworzyły systemy, które odpowiadały na postawione wcześniej problemy, ile poddawały krytyce (ocenie) dotychczasowe ich rozstrzygnięcia. Prowadziło to do dalszej, zapoczątkowanej przez Stagirytę, relatywizacji Absolutu, jakim był dla Greków Kosmos — to, co określone, uporządkowane, harmonijne. Wyrazem „śmierci Absolutu” epoki kosmocentrycznej był między innymi upadek ideału państwa (*polis*), ustępującego miejsca, opartemu na odmiennych zasadach organizacyjnych, państwu światowemu, powszechnemu, wszechobejmującemu (nie ograniczonemu). Grecy widzieli i odczuwali świat jako twór o strukturze ograniczonej, ukształtowanej, jako kulę, czego konsekwencją była koncepcja cykliczności czasu („niezmiennej zmienności”). Stąd człowiek nie przekraczał granic świata (*polis*), nie interesowało go to, co mogłoby istnieć lub istnieć poza czy ponad światem. Kardynalnym „grzechem” owej epoki była *hybris*, rozumiana jako próba przekraczania wyznaczonego miejsca w świecie lub w hierarchii społecznej, jedną zaś z najcięższych „kar”, jaka mogła spotkać człowieka w życiu ziemskim — banicja (bycie poza granicami *polis*). Dlatego ideałem moralnym było samoograniczenie (umiar — *phronesis*), obowiązujące także

<sup>50</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>52</sup> Idem: *O niebie*. Przekł. P. Siwek. Warszawa 1980, s. 39.

<sup>53</sup> P. E Ariotti: *The Concept of the Time in Western Antiquity...*, s. 78.

bogów, którzy, jak wszystko, należeli i byli podporządkowani Kosmosowi (Logosowi)<sup>54</sup>. Z tego właśnie powodu — jak zauważa G. J. Whitrow — greccy myśliciele unikali na tyle, na ile to było możliwe, problematyki czasu, gdyż nie dawała się ująć w ramy surowego racjonalizmu<sup>55</sup>.

W okresie kryzysu kosmocentryzmu człowiek uniezależnia się od *polis*, odrzucając jednocześnie Absolut (Kosmos), a więc uznawanie za najwartościowsze tego, co ogólne, powtarzalne, uporządkowane i określone. „Następcy” Arystotelesa — szczególnie epikurejczycy — wykazywali rozłam między prawdą (tym, co określone i z czym człowiek musi się liczyć) a dobrem (tym, czego ów człowiek pragnie). Rozpoczęli w ten sposób epokę pytań o sens ludzkiego życia, tj. pytań o szczęście (o nową jedność dobra i prawdy). Rozłam ten był rezultatem przekonania, że wszystko jest możliwe (potencjalne), wszystko może się zdarzyć, gdyż nie ma żadnych zasad (konieczności), a jeśli są, to bądź pozostają niepoznawalne, bądź też ustanawia je wyłącznie człowiek. Już Arystoteles wykazał, że racjonalizowanie Absolutu (Kosmosu) prowadzi konsekwentnie do tego, co samo jest nieracjonalne (*Primus Motor*) myślenie logiczne (sylogizm) zaś musi się opierać na nieuzasadnialnych zasadach (tożsamości, wyłączonego środka i niesprzeczności). Relatywizując Kosmos, Stagiryta wykazał, że nie jest on bezwzględny, czyli ostateczny (pierwszy). W ten sposób dominująca w okresie hellenistycznym stała się eutyfronika, czyli „filozofia prostomyślności”, zwracająca uwagę na to, co przypadkowe (nieokreślone) oraz na doczesność (teraźniejszość), gdyż gwarantem pewności jest wyłącznie to, co w danej chwili dane — bądź jako przyjemne, bądź też zadające ból (hedonizm).

„Rozpatrując dzieje filozofii greckiej — twierdzi W. Heisenberg — łatwo jest zauważyć, że od Talesa aż do Heraklita [dodajmy — nawet do stoików — G. M.] bodźcem jej rozwoju była sprzeczność między jednością a wielością. Naszym zmysłem świat jawi się jako nieskończona różnorodność rzeczy i zjawisk, kolorów i dźwięków. Po to jednak, by go zrozumieć, wprowadzić musimy pewien porządek i wykryć to, co jednakowe; porządek bowiem oznacza swojego rodzaju jedność. Wskutek tego rodzi się przekonanie, że istnieje jakaś jedna podstawowa zasada; jednocześnie stajemy wobec trudnego zadania, które polega na tym, że z owej jednej zasady musimy wyprowadzić nieskończoność rzeczy. Naturalnym punktem wyjścia było założenie, że musi istnieć materialna [raczej sprawcza — G. M.] przyczyna wszystkich rzeczy, ponieważ świat składa się z materii. Jednakże koncepcja jedności świata oznacza — w swej skrajnej postaci — uznanie istnienia nieskończonego, wiecznego i niezróżnicowanego bytu.”<sup>56</sup> A ponadto — niezrozumiałego,

<sup>54</sup> W. Jaeger: *Paidela*. T. 1. Przekł. M. Plezia. Warszawa 1962, s. 168.

<sup>55</sup> G. J. Whitrow: *Reflections on the History of the Concept of Time...*, s. 4.

<sup>56</sup> W. Heisenberg: *Fizyka a filozofia*. Przekł. S. Amsterdamski. Warszawa 1965, s. 46—47.

tn. nie dającego się ująć w ramy racjonalnego czy też logicznego myślenia, ponieważ monizm wyklucza podstawy racjonalności, tj. zasady logiczne.

W tych warunkach — przygotowanych, z jednej strony, przez sceptycyzm („wszystko jest nieokreślone — nieinteligibilne, a jeśli nawet, to nie może być poznane przez człowieka”), z drugiej — przez stoików („istnieje celowość i nieokreślona opatrność”), a także platonizm (wskazujący, że „absolut” nie jest tym, co dane, lecz tym, co stanowi cel, którego należy poszukiwać) — wszedł na arenę historii kultury europejskiej „nowy absolut”. Stał się nim judaistyczny *Deus absconditus*, utożsamiający doskonałość (ostateczność) z tym, co nieokreślone (co jest czystym istnieniem). Metodą jego poznania nie jest już racjonalizm, ujmujący wyłącznie to, co określone (jednoznaczne), lecz fideizm (*pistis*). Szczególnie filozofia stoicka, która stworzyła fundament kierowania myśli w stronę tego, co ostateczne, była „pod wielu względami tak zbliżona do pojęć moralnych chrześcijaństwa i zapewne chętnie przez to ostatecznie adoptowana (ascetyzm, utożsamienie życia cnotliwego z życiem nakazanym przez Boga, idea braterstwa międzyludzkiego, wiara w ostateczny powrót świata do Boga itp.)”<sup>57</sup>. Właśnie zachowanie i przekazanie przez stoików koncepcji cykliczności czasu, w której ramach jest on nieokreślony i wszystko określa, było szczególnie istotne w rozwoju filozofii teocentrycznej. Temat ten jednak może być i będzie przedmiotem osobnej rozprawy.

Zaprezentowana, w dużym skrócie, historia filozofii greckiej — jak zresztą całej filozofii — jawi się jako poszukiwanie tego, co najważniejsze, najbardziej wartościowe; stanowiąc ideał dążeń człowieka, jest jednocześnie (ontologicznie) tym, co określa wszystko poza sobą, nie mając już żadnego określenia. Milezyjczycy przyjęli za najwartościowsze, wyróżniane z różnych powodów, elementy świata (woda, powietrze, ogień itp.). Wreszcie Parmenides pokazał, że najwartościowsze jest to, co jest najwartościowsze, a dokładniej — to, co istnieje (realnie). Dla Demokryta najważniejsze było to, co determinuje człowieka, a więc jest przyczyną jego postępowania, dla Platona zaś to, do czego powinien on dążyć, a co w życiu ziemskim jest nieosiągalne. Filozofia — z tej perspektywy — jest zatem wartościowaniem rzeczywistości danej człowiekowi w szeroko rozumianym doświadczeniu bądź przez wyróżnienie jednego z jej elementów (Tales), bądź też dzięki uznaniu, że to, co dane w poznaniu zdroworoządkowym, nie istnieje samo z siebie, lecz ma rację swojego istnienia (Anaksymander). Zgoda na to, że „wszystko” (uniwersum) jest materialne, to założenie, że może być dane i jest określone, to zaś, co idealne, stanowi jedynie przedmiot dążenia i poznania niezmysłowego. Na podkreślenie zasługuje to, że zasada kształtująca (woda, demiurg czy nawet *Primus Motor*) była wartościowa ze względu na swoją funkcję (i produkt),

<sup>57</sup> A. Rogalski: *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*. Warszawa 1959, s. 249—250.



nie zaś na siebie samą, jak będzie to miało miejsce w okresie teocentryzmu. Takie podejście zawiera w sobie możliwość relatywizacji tego, co najwartościowsze, a mianowicie Kosmosu, który jest wyrazem jedności porządku fizycznego i etycznego. Odbiciem dominującego w kosmocentryzmie sposobu wartościowania rzeczywistości jest, bez wątpienia, cykliczna koncepcja czasu, która zawiera specyficzny system wartości. System, który wyznaczał takie a nie inne rozumienie i odczuwanie przez człowieka świata i swojego w nim miejsca.

Wydaje się, że przedstawione rozważania nie pozostawiają żadnych wątpliwości w kwestii, czy w filozofii greckiej obowiązywała cykliczna czy raczej linearna koncepcja czasu. Wynikała ona — co staraliśmy się pokazać — z tego, że „filozofia grecka koncentrowała się głównie na teraźniejszości, gdyż wyłącznie w czasie jako obecności odnajdywali Grecy korzenie swojego kosmicznego sensu życia”<sup>58</sup>. Dlatego — jak to wyraził Chryzyp (stoik) — każde zdarzenie „nie jeden raz nastąpi — lecz wiele razy. I nic nowego nie zdarzy się prócz tego, co istniało już wcześniej, i wszystko to będzie niezmiennie w najdrobniejszych nawet szczegółach.”<sup>59</sup> „Wiara w cykliczną naturę czasu — twierdzi G. J. Whitrow — rozprzestrzeniała się w starożytności i znalazła swoją apoteozę w koncepcji Wielkiego Roku, którą Grecy odziedziczyli po Babilończykach. Idea ta miała dwie różne interpretacje. Z jednej strony — był to prosty okres potrzebny Słońcu, Księżycowi i planetom do osiągnięcia wzajemnych pozycji, jakie miały na początku. W tym sensie używa jej Platon w *Timaiosie*. Z drugiej strony — dla Heraklita oznacza ona okres istnienia świata od jego utworzenia do destrukcji i ponownych narodzin. Obie interpretacje zostały połączone przez stoików, którzy uznali, że kiedy ciała niebieskie powrócą w określonym czasie na te same względem siebie miejsca, jakie miały na początku świata, wszystko zostanie powtórzone ściśle, jak było przedtem, i cały cykl powtórzy się we wszystkich szczegółach.”<sup>60</sup>

Wbrew temu między innymi L. Edelstein pokazuje, że epikureizm, sceptycyzm i stoicyzm, trzy dominujące szkoły w okresie schyłkowym hellenizmu, głoszą ideę zmian progresywnych, która zakłada linearną koncepcję czasu<sup>61</sup>. W literaturze polskiej stanowisko takie zajmuje Z. J. Czarnecki twierdząc, że teza, zgodnie z którą kultura starożytna nie знаła w ogóle pojęcia zmian progresywnych i że wobec tego obca jej była jakkolwiek pojęta idea historycznego postępu, uzasadniana przez A. Sterna, F. Manuela, R. C. Collingwooda

<sup>58</sup> F. K ü m m e l: *Time as Succession and the Problem of Duration*. In: *The Voices of Time. A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities*. Edited by J. Fraser. New York 1966, s. 31.

<sup>59</sup> H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*. Bd. 2. Leipzig 1903—1905, s. 190.

<sup>60</sup> G. J. Whitrow: *Reflections on the History of the Concept of Time...*, s. 5.

<sup>61</sup> L. Edelstein: *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore 1967.

i J. B. Bury'ego, daje się podważyć<sup>62</sup>. Czarnecki solidaryzuje się z R. A. Nisbetem, który wskazuje fałszywość tezy J. B. Bury'ego, stwierdzającego, że „spekulatywny umysł grecki nigdy nie wznosił się do idei postępu. Po pierwsze, ograniczone doświadczenie historyczne Greków nie mogło w łatwy sposób sugerować takiej syntezy. Po drugie zaś, aksjomaty ich filozofii, ich podejrzliwość wobec zmian, ich teorie przeznaczenia, degeneracji i cykli narzucały taki obraz świata, który był w rzeczywistości antytezą zmian progresywnych.”<sup>63</sup>

Istotnie, można znaleźć wiele przykładów kwestionowania cyklicznej koncepcji czasu, jak chociażby przez Panajtiosa, Ksenofanesa, sofistów, a nawet Platona. R. C. Lodge przypisuje myśli politycznej autora *Państwa* „ideę zmian progresywnych”<sup>64</sup>. Nie tylko zresztą tam można znaleźć wypowiedzi Platona, gdzie niejako wbrew sobie stwierdza, iż „prawdziwy astronom” musi uznać za absurdalną wiarę, że widzialne obiekty poruszają się wiecznie — co stanowi miarę czasu — bez zmiany i drobnych odchyłeń<sup>65</sup>.

Na poparcie tezy o istnieniu w starożytności linearnej, a nawet progresywnej koncepcji czasu badacze najczęściej odwołują się do filozofii epikurejskiej. „Cała druga część V księgi *De rerum natura* — jak wskazuje Z. J. Czarnecki w odniesieniu do dzieła kontynuatora epikureizmu Titusa Lucretiusa Carusa — stanowi po prostu systematyczny wykład rozwoju kultury ludzkiej i historyczny zarys tworzenia jej przez człowieka.”<sup>66</sup> Lukrecjusz akceptuje Arystotelesowską relatywizację czasu do zdarzeń i rzeczy. „I czas — pisze on — nie istnieje sam przez się, lecz z rzeczy kolejności / Bierze się w nas świadomość, że to ma teraz trwanie / To już było, a tamto się potem stanie / Nie da się czas nam odczuć sam przez się w oderwaniu / Od rzeczy będących w ruchu lub błogim spoczywaniu”<sup>67</sup>.

Kiedy jednak bliżej przyjrzymy się Epikurejskiej koncepcji czasu, okazuje się, że nie jest ona zerwaniem z cyklicznym jego rozumieniem. Wszyscy bowiem od Talesa po Platona i Arystotelesa przyjmowali istnienie zmienności, będącej następowaniem po sobie poszczególnych faz cyklu. Różnica sprowadzała się do tego, że zdaniem jednych należało odnaleźć zasadę (*arche*) tej zmienności (życia); inni z kolei udowadniali jej iluzoryczność lub mniejszą ważność. W obu wypadkach wartościowe było to, co niezmienne albo też

<sup>62</sup> Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia...*, s. 88.

<sup>63</sup> R. A. Nisbet: *Social Change and History. Aspect of the Western Theory of Development*. New York 1969, s. 16.

<sup>64</sup> R. C. Lodge: *Plato and Progress*. „The Philosophical Review” 1946, s. 651—667.

<sup>65</sup> Platon: „*Państwo*” z dodaniem siedmiu ksiąg. T. 1. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 387.

<sup>66</sup> Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia...*, s. 93.

<sup>67</sup> Titus Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*. Przekł. E. Szymański. Warszawa 1957, s. 37.

powtarzalne, a więc dające się ująć w pojęcia i stanowiące przedmiot wiedzy wartościowej (*episteme*). „Statyczna forma raczej — podkreśla G. J. Whitrow — niż dynamiczny proces była fundamentalną kategorią w filozofii nauki Arystotelesa, nie mniej aniżeli Platona, wbrew empirycznej tendencji pierwszego i abstrakcyjnej drugiego; było to zgodne z greckim duchem naukowych badań.”<sup>68</sup> Istotniejszym wkładem epikureizmu w odejście od cyklicznego rozumienia czasu było pojęcie „paraklineza” (Epikur) czy *clinamina* (Lukrecjusz), oznaczające to, co przypadkowe, nieokreślone, a więc niepowtarzalne, jednostkowe itp. Umożliwiło ono pogłębienie się emancypacji człowieka wobec Kosmosu czy też jego upodmiotowianie się.

Jak wspomnieliśmy, w okresie hylozoizmu człowiek był niczym nie wyróżniającym się elementem Kosmosu (uniwersum). Dopiero sofisci wskazali różnicę między człowiekiem a pozostałymi elementami wszechświata, zwracając uwagę na jego aktywność, wyrażającą się podmiotowością wobec sfery *thezei*, różnej do *phizei*, która jest sferą świata rzeczy, roślin i zwierząt. W perspektywie *thezei* człowiek jest twórcą porządku — formy (kształtu) państwa (Likofron), instytucji prawnych i moralnych (Alkidamias, Trazymach) czy wreszcie wierzeń religijnych (Krytias). W ten sposób, w doktrynach Sokratesa, Platona i Arystotelesa, stał się on elementem wyróżnionym jako jedyna istota mająca zdolność poznawania racjonalnego i działania opartego na rezultatach tegoż poznania. Jednak przyjęcie przez Greków określoności za „absolut” (za to, co najwartościowsze) prowadziło do akceptacji cykliczności czasu, która była w istocie wyjściem poza czas. Wiedza spełniała w gruncie rzeczy funkcję instynktu zwierzęcego, gdyż człowiek wyłącznie odkrywał objawiający się porządek, a nie konstytuował go; stąd „każda praca mędrca polegać miała na ucieczce przed czasem i na tworzeniu w porządku pojęciowym.”<sup>69</sup> Mówiąc inaczej — Grecy zakładali możliwość sprowadzania wszelkich jakości (nowości, jednostkowości i nieokreśloności) do ilości — jedności (porządku, powtarzalności i określoności). Zwrócenie się ku przeszłości, ku temu, co pierwsze (zasady), nie było wyrazem myślenia historycznego, tj. uznaniem, że terażniejszość jest determinowana przez przeszłość. Grecy „wierzyli, że poprzez pamięć nie próbujemy uchwycić przeszłości, lecz raczej ujmujemy wieczną i boską prawdę.”<sup>70</sup> Wynikało to z tego, że filozofia antyczna nie wyzwoliła się z formy myślenia mitologicznego (religijnego).

Założenie, że najwartościowsze jest to, co określone i konieczne (niezmienne, nie podlegające ludzkiej woli), prowadziło bądź też wynikało z uznania świata „statycznego i geometrycznego, gdzie wszystko ma swoje ograniczone miejsce, z granicami nieprzekraczalnymi.”<sup>71</sup> Istnieć — oznaczało być okreś-

<sup>68</sup> G. J. Whitrow: *Introduction...*, s. 6.

<sup>69</sup> J. Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris 1933.

<sup>70</sup> J. P. Vernant: *Mythe et pensée chez les Grecs...*, s. 51—78.

<sup>71</sup> F. M. Cornford: *From Religion to Philosophy*. London 1912, s. 181.

lonym, czyli ukształtowanym, a także zajmować określone miejsce w przestrzeni (fizycznej lub społecznej). Było to następstwem — jak pisze F. Kümmler — „zakorzenia myśli greckiej w przestrzennym, zmysłowym porządku uniwersum, a poprzez to w teraźniejszości czasu. Wyróżniano przy tym dwa rodzaje teraźniejszości: świat przemijającej teraźniejszości oraz świat wiecznej teraźniejszości.”<sup>72</sup> W pierwszym wypadku teraźniejszość przemija, a zatem nie jest. Zaaprobowano drugie rozwiązanie, które niejako uprzestrzeniło czas. Ponieważ przyszłość była powtórzeniem przeszłości, a przeszłość trwała w teraźniejszości, wszystkie składowe czasu miały podobną naturę. Analogicznie do tego, jak być „teraz” — to być „gdzieś”, a więc zajmować określone, mierzalne i porównywalne miejsca, również przeszłość można potraktować jako zbiór „miejsc” mierzalnych, do których opisu stosują się terminy ilościowe, takie jak: „mniej”, „więcej” czy też „bliżej”, „dalej”.

Badacze podważający tezę o istnieniu cyklicznej koncepcji czasu w starożytności bardzo często odwołują się do rozumienia czasu zawartego w dziełach historyków. Jak pokazuje A. Momigliano, historiografowie antyczni kładli nacisk na jednostkowość, tj. na niepowtarzalność zdarzeń<sup>73</sup>. „I rzeczywiście — pisze Z. J. Czarnecki — Herodot już w pierwszym zdaniu swego tekstu pisze, że chce ocalić pamięć rzeczy godnych pamiętania, a więc w jakiś sposób niepowtarzalnych, zaś dla Tukidydesa wojna peloponeska jest czymś bez precedensu i właściwie dlatego uznaje ją za godną tak gruntownego opisu”<sup>74</sup>.

Dokładna analiza porozrzuconych w różnych miejscach wypowiedzi historyków ukazuje, że ulegali dominującej w myśleniu Greków cykliczności — koncepcji czasu zakładającej ścisły związek przeszłości z teraźniejszością, a przez to determinującej przyszłość. Nawet Lukrecjusz, który poszedł w odrzuceniu cyklu najdalej, wbrew sobie niejako, jak wcześniej Hezjod czy Platon, mówi o degeneracyjnej roli zmienności<sup>75</sup>. Jak pisze wspomniany Tukidydes, znajomość przeszłości pozwala „wrobić sobie sąd o takich samych lub podobnych wydarzeniach, jakie zgodnie ze zwykłą kolejną spraw ludzkich mogą zająć w przyszłości”<sup>76</sup>. Z kolei inny historyk starożytności — Polibiusz wprost stwierdza, kończąc opis pewnych wydarzeń: „[...] taki jest cykl (*anakyklos*) politycznych rewolucji, bieg wyznaczony przez naturę, w którym zmieniają się konstytucje, upadają i wreszcie wracają do punktu, z którego wyszły”<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> F. Kümmler: *Time as Succession and the Problem of Duration...*, s. 42.

<sup>73</sup> A. Momigliano: *Time in Ancient Historiography*. In: *History and Theory. History and the Concept of Time*. Bd. 6. Wesleyan University Press 1966, s. 1—23.

<sup>74</sup> Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia...*, s. 82.

<sup>75</sup> Titus Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy...*, s. 203. „Potem przyszła własność i złota wynalezienie, co sprawiło, że męstwo i piękność spadły w cenie.”

<sup>76</sup> Tukidydes: *Wojna peloponeska*. T. 1. Przekł. K. Kumaniecki. Warszawa 1957, s. 13.

<sup>77</sup> Cytat za: F. Manuel: *Shapes of History*. Stanford 1965, s. 8.

Niezależnie od tego, czy uznamy istnienie linearnej czy raczej kołowej koncepcji czasu w dziełach historiografów, należy — jak słusznie podkreśla G. Starr — wyraźnie odróżnić od siebie „czas filozofów” od „czasu historyków”<sup>78</sup>. Różnica ta wynika z odmiennego traktowania przez historyków i filozofów przedmiotu badań. Filozof, w przeciwieństwie do historyka (czy fizyka), nie opisuje, lecz wyjaśnia, poszukując ostatecznej przyczyny lub celu, co jest niczym innym jak wartościowaniem szeroko pojętego doświadczenia człowieka. Dlatego nie mówi on o zachowaniu, lecz o ideale zachowania ludzkiego. Nie mówi zatem o tym, co (jakie) jest, lecz poszukuje (w części krytycznej) określenia — granic, wskazując to, czego nie ma (braki), by następnie (w części pozytywnej) przedstawić to, co być powinno. Filozofia jest więc zawieszona niejako między tym, co nieokreślone, będące przedmiotem doświadczenia (uczuć bądź wiary), a tym, co określone, stanowiące przedmiot opisu (zrelatywizowane). Jest ona dzięki temu „pomostem” między religią a nauką, jako bezustanna próba zrozumienia (określenia) tego, co przez człowieka doświadczane (nieokreślone). W tym sensie dąży ona do prawdy (tego, z czym człowiek musi się liczyć), ciągle ponawiając poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o dobro (to, czego człowiek pragnie, a co jest nieokreślone — odczuwane).

„Podstawowym warunkiem teorii postępu obejmujących zarówno przyszłość, jak i czasy minione — stwierdza Z. J. Czarnecki — jest przekonanie, że człowiek stanowi istotę autonomiczną. Że jest on przynajmniej w takim stopniu niezależny od konieczności przyrody [...]”<sup>79</sup> Właśnie wbrew temu — co staraliśmy się pokazać — Grecy zaakceptowali cykliczną koncepcję czasu, wykluczając teorię postępu, jak też przekonanie o inteligibilności (określoności) świata. Wynika ono z założenia, odziedziczonych po babilońskich astrologach, że ruch ciał niebieskich wywiera wpływ na kształt świata, a szczególnie na losy ludzkie i wydarzenia historyczne. To wartościowanie czasu, którego rezultatem była „redukcja przyszłości do przeszłości”, znalazło wyraz w propagowanym ideale postawy życiowej. Stoicy pytali, czy należy podporządkować świat potrzebom człowieka, czy raczej zrezygnować z potrzeb, podporządkowując się prawom (Logosowi) rządzącym światem. Zarówno stoicy, jak i Sofokles w *Edypie królu* opowiedzieli się za drugim rozwiązaniem. Niezależnie bowiem od tego, czego byśmy nie próbowali zrobić, „znowu będzie żył Sokrates i Platon, i każdy człowiek wśród tych samych przyjaciół i współobywateli; i będzie miał te same przekonania, tymi samymi rzeczami będzie się zajmował, i w podobny sposób znowu powstanie każde miasto, każda wieś i każde pole. Powrót zaś wszystkiego nie jeden raz nastąpi, lecz wiele razy. I nic nowego nie zdarzy się prócz tego, co istniało już wcześniej, i wszystko to będzie niezmiennie w najdrobniejszych

<sup>78</sup> Ch. G. Starr: *Historical and Philosophical Time*. In: *History and Theory...*, s. 29.

<sup>79</sup> Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia...*, s. 95.

nawet szczegółach”<sup>80</sup>. Również epikurejczycy nakazują bierność, ograniczając aktywność człowieka do unikania cierpień. Stąd też poznanie, jako główna cecha wyróżniająca człowieka i stanowiąca pewną formę „aktywności”, było reakcją na ciekawość (podziw), nie zaś środkiem zwiększającym moc człowieka nad światem. Poznanie prawdy, zgodnie z intelektualizmem etycznym — obecnym nie tylko u Sokratesa — prowadziło do cnotliwego postępowania, ponieważ dobro — przyszłość (jako to, co nieokreślone, a czego człowiek pragnie) było zawarte w prawdzie — przeszłości (w tym, co określone, z czym musi lub powinien się on liczyć). Świat potraktowany jako uporządkowany (Kosmos), w którym porządek jest konieczny, wymusza ideał postawy receptora (widza). Historia z kolei mogła być ujęta jako *magistra vitae*, nauczycielka, która uczy człowieka właściwego podejmowania decyzji. Poznanie przeszłości jest jednocześnie poznaniem przyszłości, gdyż, w ramach „koła”, przeszłość różni się od przyszłości wyłącznie tym, że „patrząc do przodu”, przyszłość jest tym, co bliżej niż przeszłość „przed nami”, a „patrząc do tyłu”, przeszłość z kolei jest tym, co bliżej niż przyszłość, „za nami”.

Epikureizm zwrócił uwagę na to, co przypadkowe — nieokreślone (alogiczne), podobnie jak wcześniej Arystoteles, który wykazał, że pierwotny, a zarazem ostateczny, czyli najwartościowszy, nie jest porządek (Kosmos), lecz to, co dla Greków było bezwartościowe, a mianowicie byt całkowicie nieokreślony. Przyczyniło się to do „upadku” cyklicznej koncepcji czasu i stworzyło warunki do odróżnienia przyszłości od określonej przeszłości (historii), a w dalszej konsekwencji — do szerszego upodmiotawiania człowieka, który może być nie tylko receptorem (poznającym i akceptującym to, co dane i określone), lecz także istotą przekształcającą to, co określone, tworząc „nowe” (nienaturalne). Pozwoliło to już w następnej epoce odróżnić czas kosmiczny (przyrody) od czasu ludzkiego (kultury).

Gdzie należy szukać racji, dla których w myśleniu filozoficznym Greków, a nawet w ich świadomości społecznej dominowała cykliczna koncepcja czasu? Na tak postawione pytanie można, w zależności od przyjętej perspektywy badawczej, udzielić najróżnorodniejszych odpowiedzi. Przykładowo, można przyjąć, że waloryzacja przeszłości stanowiła uzasadnienie (ideologię) postawy zachowawczej czy wręcz konserwatywnej i konformizmu społecznego („zasada umiaru”). W ideologii tej wszelka aktywność ze strony człowieka, a także wszelka zmiana musiała być destrukcyjna; to zatem była ideologia dla ludów, które jeszcze niedawno były ludami wędrującymi (koczowniczymi), albo też — jak w przypadku Platona — ideologia stanowiąca reakcję na upadek hierarchicznego (arystokratycznego) porządku społecznego. Ukazanie, że przyszłość (droga) jest bądź wyłącznie powtórzeniem prze-

<sup>80</sup> H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta...*, s. 190.

szłości, bądź też jest „gorsza” od niej, miało przekonywać ówczesnych Greków do odnalezienia o(d)graniczonego (określonego) miejsca. Była to zatem ideologia *polis*, jego zachowania i odnalezienia tożsamości (tego, co trwałe).

Inna odpowiedź na tak sformułowane pytanie może brzmieć: „winę” za taki a nie inny sposób filozofowania ponoszą „filozofowie-geometry”, którzy widzieli świat jako zbiór mierzalnych miejsc i kształtów. To sprawiło, że poszukując zasady zmienności (życia), zagubili samą zmienność, gdyż nie potrafili jej określić, a w rezultacie „uprzestrzennili” czas. Jeszcze innej odpowiedzi udzielimy, przyjmując perspektywę badań etnologicznych czy psychosocjologicznych, traktując Greków jako tych, którzy bezkrytycznie zaakceptowali koncepcję czasu, dominującą w innych (np. babilońskiej) kulturach, albo też uznając, że koncepcja ta świadczy o „prymitywizmie” myślenia, pozostającego pod silnym jeszcze wpływem animizmu (hylozoizmu).

Nie roszcząc sobie pretensji do jednoznacznego rozstrzygnięcia tego problemu, musimy się zgodzić, że dominująca w Grecji koncepcja czasu, uwikłana w specyficzny dla niej system wartości, jest wynikiem takiego a nie innego wartościowania świata. Właśnie takie wartościowanie miało na celu uzasadnienie określonej postawy człowieka i ideału życia. Dlatego nie da się oddzielić antycznej koncepcji czasu od akceptowanego — często nieświadomie — systemu wartości, absolutyzującego harmonię (Kosmos), powtarzalność oraz to, co ogólne i konieczne, w ideale wiedzy wartościowej (*episteme*). Zależność między cykliczną koncepcją czasu i specyficznym systemem wartości można zatem uważać za pewnego rodzaju model rozumienia siebie i świata przez człowieka. Model ten może służyć jako instrument badawczy, który odkrywając cykliczne rozumienie czasu, pozwoli ujawnić właściwy dla niego system wartości — i odwrotnie.

Гжегож Митровски

#### ВРЕМЯ И ЦЕННОСТИ КОСМОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ВРЕМЕНИ

##### Резюме

Статья посвящена защите тезиса о существующей в древнегреческой философии циклической концепции времени. Эта концепция вовлечена в специфическую для этой философии систему ценностей, определяющую также идеал современных знаний и идеал воззрений человека. Одним из последствий признания наиболее ценным того, что упорядо-

чено, гармонично, определенно, сформировано и занимает место в пространстве (физическом и общественном), было понимание времени, акцентирующее повторяемость событий как физических, так и исторических. Рассмотрение идеи времени с перспективы вовлечения ее в определенную систему ценностей можно считать моделью понимания человеком себя и мира. Эта модель может служить инструментом в историко-философских исследованиях.

Grzegorz Mitrowski

TIME AND VALUES  
THE COSMOCENTRIC CONCEPTION OF TIME

Summary

This article is devoted to the defence of the thesis of the validity of ancient (Greek) philosophy of a cyclic conception of time. This conception is bound up with a system of values specific for this philosophy, also determining the ideal of knowledge of values and the ideal attitude of a person. One of the consequences of recognising as the most valuable ("absolute") that which is ordered, harmonious, determined, formed and occupying a place in space (physical and social), was the understanding of time, accenting the repeatability of events, both physical and historic. Considering the idea of time from the perspective of involving it in a specific system of values may the world, a model, which may serve as an instrument in historic-philosophical researches.