

KS. KAZIMIERZ M. WOLSZA
Opole, UO

CZŁOWIEK WOBEC CZASU I WIECZNOŚCI Koncepcja Tadeusza S. Wojciechowskiego

1. Problem realności czasu – 2. Czas i substancja – 3. Czas a problem bytu duchowego

W dziejach filozofii nie było chyba epoki, w której nie stawiano by pytania o to, czym jest czas. Wyodrębniono różne aspekty refleksji nad tym fenomenem: psychologiczny (jak przeżywamy naszą czasowość), epistemologiczny (jak czas jest poznawany), ontologiczny (jaka jest natura czasu). JÓZEF ŻYCIŃSKI (1948–2011) tak pisał na ten temat:

Problematyka czasu koncentruje na sobie uwagę filozofów, fizyków, poetów i przeciętnych przechodniów spieszących na umówione spotkanie. Każdy z nich jest zainteresowany innym aspektem czasu. Filozof pyta o naturę czasu. Fizyk określa metody pomiaru czasu lub bada zmienność układu w czasie. Poeta wyraża swoje doświadczenie czasu w języku, w którym pełno jest antropomorfizmów typu: czas biegnie, mija, leczy lub unicestwia, zacierza, łagodzi. Opisywany przy pomocy różnych wyrażen i przy zastosowaniu odmiennych metod czas jest czymś jednym dla spóźnionych i dla filozofów¹

Tematem niniejszego opracowania będzie metafizyczna koncepcja czasu autorstwa ks. Tadeusza Stanisława Wojciechowskiego (1917–2000), odniesiona do filozofii człowieka². Koncepcja Wojciechowskiego bywa uważana za nowatorską, choć

¹ J. ŻYCIŃSKI, *Własności czasu a twierdzenia o osobliwościach*, w: M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Wszelki świat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 19862, s. 194.

² Tadeusz Stanisław Wojciechowski urodził się w 1917 r. we wsi Polanka-Karol (dziś w granicach Krosna), zmarł w 2000 r. w Krakowie. W latach 1936–1942 studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. W 1942 r. przyjął święcenia kapłańskie, a w 1943 r. uzyskał magisterium. W latach 1942–1946 pracował duszpastersko na terenie archidiecezji lwowskiej, a w latach 1946–1947 — w parafiach diecezji tarnowskiej. W 1948 r. uzyskał doktorat na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W latach 1948–1950 był wykładowcą filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Lwowskiej Obrządku Łacińskiego (przeniesionym do Kalwarii Zebrzydowskiej), a w latach 1950–1962 — w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie. Od 1959 r. do śmierci związany był z Papieskim Wydziałem Teologicznym (potem z Papieską Akademią Teologiczną) w Krakowie jako profesor (1959–2000), prodziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego (1968–1974), dziekan Wydziału Filozoficznego (1985–1988), prorektor (1988–1991). Zob. D. DOBRZAŃSKI, *Wojciechowski Tadeusz Stanisław*, w: B. ANDRZEJEWSKI, R. KOZŁOWSKI (red.), *Słownik filozofów polskich*, Poznań 1999, s. 212–213; A. KUBIŚ, *Ksiądz Profesor Tadeusz Stanisław Wojcie-*

jest ona osadzona w tradycji metafizyki scholastycznej. Autor był przekonany o potrzebie oraz o możliwości syntezy metafizycznego i naukowego (chodzi o nauki przyrodnicze) spojrzenia na rzeczywistość. Wielu dziś uważa, że taka synteza jest niemożliwa i metodologicznie niespójna, bowiem próbuje się w niej łączyć dwie odrębne tradycje naukowe — ARYSTOTELESOWSKĄ (z której wyrosła metafizyka) i ARCHIMEDEJSKĄ (podstawową dla nauk empirycznych)³ Wydaje się jednak, że w przypadku teorii czasu Wojciechowskiego oraz jej antropologicznych, a nawet teologicznych, implikacji synteza ta dała interesujące rezultaty.

Zagadnienie czasu stanowiło pierwszy problem filozoficzny, którym zajął się Wojciechowski jeszcze w czasie studiów na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Tematem jego pracy magisterskiej, pisanej pod kierunkiem JANA STEPY (1892–1959), ukończonej w 1943 r., było *Zagadnienie czasu u św. Augustyna*. Widocznie jednak badacz problemu czasu nie zadowolił się opinią św. AUGUSTYNA z *Wyznań*: „Czymże jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”⁴. Podjął bowiem dalsze wysiłki, zmierzające w tym kierunku, by „wiedzieć”, czym jest czas także wówczas, gdy się usiłuje wytłumaczyć pytającemu o to. Problematyka czasu stała się tematem rozprawy doktorskiej T. Wojciechowskiego: *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, pisanej pod kierunkiem KAZIMIERZA KLÓSAKA (1911–1982) i obronionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w 1948 r., a także kilku późniejszych publikacji⁵. Nowa koncepcja czasu wyznaczyła perspektywę dla dalszej ukazywania innych problemów filozoficznych w perspektywie dynamicznej i ewolucyjnej.

1. Problem realności czasu

Pytanie o naturę czasu (co to jest czas?) oraz pytanie o jego status ontyczny (w jaki sposób czas istnieje?) są ze sobą powiązane, a nawet warunkują się. Odpo-

chowski, w: K. WOLSZA (red.), *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 20), Opole 1997, s. 11–17; K. WOLSZA, *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, w: TENŻE (red.), *Czas – ewolucja – duch*, s. 25–51; TENŻE, *Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej. Koncepcja ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego*, w: M. REMBIERZ, K. ŚLEZIŃSKI (red.), *Studia z Filozofii Polskiej*, t. III, Bielsko-Biała – Kraków 2008, s. 123–149.

³ M. HELLER, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 78–81.

⁴ AUGUSTYN, *Wyznania*, XI, 14, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 266.

⁵ Wersja opublikowana: T. WOJCIECHOWSKI, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, CT 26 (1955), z. 4, s. 663–776. Dalsze prace na temat czasu to: TENŻE, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, ACr 3 (1971), s. 83–116; TENŻE, *Spór o teorię czasu*, RF 21 (1973), s. 3, s. 135–140; TENŻE, *Rec.: S. MAZIERSKI, Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej* (Poznań – Warszawa – Lublin 1972), SPCh 12 (1976), nr 1, s. 226; TENŻE, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, RF 25 (1977), z. 3, s. 59–70; TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, s. 47–52.

wiedzi na pytanie o status ontyczny czasu można ująć w trzy grupy: idealizm, realizm skrajny, realizm umiarkowany. Idealiści twierdzą, że czas istnieje w ludzkim umyśle, a nie w świecie zewnętrznym. W historii filozofii stanowisko zajmowali eleaci, dla których czas był złudzeniem, GEORGES BERKELEY (1685–1753), IMMANUEL KANT (1724–1804). Ten ostatni zaliczał czas do kategorii podmiotu, dzięki którym staje się możliwe poznanie świata przedmiotowego. Czas jest więc nie tyle wymiarem rzeczywistości zewnętrznej, ile raczej sposobem jej ujmowania.

Przeciwieństwem idealizmu jest stanowisko skrajnie realistyczne. Jest to stanowisko naszego zdrowego rozsądku i potocznego doświadczenia. Zgodnie z nim, czas należy do uposażenia świata materialnego. Istnieje on niezależnie od ludzkiego poznania, ale i niezależnie od zjawisk dokonujących się w świecie. Do skrajnej postaci realizmu należy nawet twierdzenie, że czas istniał („płynął”) nawet wtedy, gdy świat nie istniał. Metaforą tak rozumianego czasu jest rzeka, stanowiąca tło dla zdarzeń dokonujących się w świecie. Stanowisko realistyczne głosili pierwsi nowożytni fizycy: PIERRE GASSENDI (1692–1655) i ISAAC NEWTON (1642–1727). Według Gassendiego, czas jest bytem absolutnym, niemającym początku ani końca, będącym tłem dla innych bytów. Również i Newton twierdził, że czas jest czymś absolutnym, płynącym sam z siebie, niezależnym od jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego. MICHAŁ HELLER pisał o Newtonowskim i naszym codziennym rozumieniu czasu:

W fizyce i filozofii można się spierać z Newtonem, czy jego definicja czasu jest trafna, ale nie można mieć żadnych wątpliwości co do tego, że wyraża ona głębokie ludzkie doświadczenie: „Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas płynie sam przez się i ze swej natury jednostajnie, niezależnie od czegokolwiek zewnętrznego, i inaczej nazywa się trwaniem” Tyle, że nie jest to trwanie, lecz przemijanie⁶

Stanowiskiem pośrednim pomiędzy idealizmem a skrajnym realizmem jest realizm umiarkowany. Zajmował je ARYSTOTELES, a także scholastycy. Według Arystotelesa (384–322 p.n.e.), nie istnieje czas sam w sobie, który byłby niezależny od bytów materialnych. Arystoteles wiązał czas z ruchem (zmianą). Czas jest konsekwencją zmiany bytu, a zarazem jej miarą, jeżeli potrafimy tę zmianę uporządkować przy pomocy określeń „wcześniej” i „później” Tak bowiem brzmiało Arystotelesowskie określenie czasu, przejęte przez TOMASZA Z AKWINU (1225–1274) i scholastykę: *tempus est numerus motus secundum prius et posterius* („czas jest miarą zmiany według tego, co «wcześniej» i «później»”). Definicję tę przejął Tomasz z Akwinu, rozważając przy tym, jaki jest udział samego bytu, a jaki umysłu w tworzeniu przeżycia czasu. Jeżeli czas jest miarą zmiany rzeczy, to istnieje on w umyśle człowieka. To umysł bowiem mierzy i posługuje się kategoriami „wcześniej” i „później” Pomimo to umysł nie tworzy czasu. Mierzy on zmiany bytowe. Tomasz pisał, że czas istnieje formalnie w umyśle, a materialnie w bycie. Czas jest

⁶ M. HELLER, *Podróże z filozofią w tle*, Kraków 2006, s. 17.

więc abstraktem umysłu, mającym jednak podstawę w realnym bycie. Jest bytem mentalnym, lecz *cum fundamento in re*.

Z taką charakterystyką czasu nie w pełni zgadzał się Wojciechowski. W jego pracach na temat czasu, zwłaszcza w rozprawie doktorskiej *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, istotne były dwie kwestie, a mianowicie: (1) ukazanie ewolucji scholastycznych i neoscholastycznych koncepcji czasu oraz ich zróżnicowania; (2) naszkicowanie własnej teorii czasu (potem rozwijanej i precyzowanej, również w toku polemik, oraz integrowanej z innymi obszarami filozofii), odbiegającej od analizowanych teorii scholastycznych i neoscholastycznych. Bardzo trafnie odczytał pracę Wojciechowskiego francuskojęzyczny recenzent jej opublikowanej wersji, który omawiając ją na łamach „Bulletin Thomiste”, zwrócił uwagę na obie wymienione wyżej kwestie. Czytamy w jego omówieniu artykułu Wojciechowskiego z 1955 r.:

T. Wojciechowski zwraca uwagę na to, że wbrew temu, co się zwykle sądzi, w scholastyce tomistycznej nie ma jednolitej teorii czasu, lecz trzy: Tomaszowa, Toletusowa i Suarezjańska, a następnie przedstawia własną koncepcję czasu jako istotowej struktury rzeczy⁷

Trudno byłoby w literaturze filozoficznej wskazać inną pracę, która tak obszernie traktowałaby o scholastyczno-neoscholastycznej filozofii czasu, jak dysertacja Wojciechowskiego. Ewolucji pojęcia czasu w różnych systemach filozoficznych dotyczyła słynna praca ZYGMUNTA ZAWIRSKIEGO (1882–1948), *L'evolution de la notion du temps*, uhonorowana Nagrodą im. E. RIGNANO w konkursie zorganizowanym przez czasopismo „Scienza”⁸. Scholastyczne teorie czasu znalazły, rzecz jasna, swoje miejsce w opracowaniu Zawirskiego. Autor ów zaproponował nawet własne, nieco opisowe tłumaczenie przyjmowanej w scholastyce definicji czasu (*numerus motus secundum „prius” et „posterius”*). W tym przekładzie czas był definiowany jako „miara zmiany, pojętej jako porządek, wyrażony przy pomocy przysłówków «wcześniej» i «później»”⁹. Autor *L'evolution de la notion du temps* nie uwzględnił jednak wewnętrznego zróżnicowania scholastycznych teorii czasu. Tymczasem Wojciechowski, przyjmąwszy za podstawę swych analiz problem realności czasu, wykazał, że teorie scholastyków i neoscholastyków nie były bynajmniej jednolite. Nie można więc zbiorczo mówić o jednej scholastycznej filozofii czasu. Co prawda niemal wszyscy scholastycy i neoscholastycy przyjmowali tę samą definicję czasu (*numerus motus secundum „prius” et „posterius”*), jednak poglądy co do tego, jaki jest status bytowy owego *numerus motus*, nie były już jednakowe.

⁷ BThom 10 (1957–1959), z. 1, s. 288; por. WOJCIECHOWSKI, *Spór o teorię czasu*, s. 135.

⁸ Z. ZAWIRSKI, *L'evolution de la notion du temps*, Cracovie 1936 (polskojęzyczne streszczenie: *Rozwój pojęcia czasu*, KF 12 [1936], s. 48–80, 99–121).

⁹ TENŻE, *Rozwój pojęcia czasu*, s. 56.

Problem realności czasu można przedstawić jako problem roli umysłu i rzeczy w konstytucji czasu. Pod tym względem, zdaniem Wojciechowskiego, w ramach szeroko pojętej scholastyki i neoscholastyki, dadzą się wyróżnić trzy tradycje: Tomaszowa, Toletusowa i Suarezjańska. Tomasz z Akwinu pojmował czas w taki sposób, w jaki realizm umiarkowany określa uniwersalia — jako byt umysłowy z podstawą w rzeczywistości (*ens rationis cum fundamento in re*). Na ukonstytuowanie się fenomenu czasu składają się więc dwa czynniki: podmiotowy (umysł, który „liczy” to, co „wcześniej” i „później”) i przedmiotowy (samo „wcześniej” i „później” w ruchu). Stanowisko Tomasza w filozofii czasu można by nazwać, analogicznie do stanowiska w sporze o uniwersalia, realizmem umiarkowanym¹⁰. Nieco inne było stanowisko FRANCISZKA TOLETUSA (1532–1596) i autorów nawiązujących do niego. Mocniej niż Tomasz podkreślał on udział samej rzeczy w konstytuowaniu się fenomenu czasu¹¹. Było to stanowisko pośrednie pomiędzy umiarkowanym realizmem Tomasza a stanowiskami scholastycznymi jeszcze bliższymi realizmowi skrajnemu. Ku bardziej skrajnej wersji realizmu przybliżały się bowiem propozycje ALBERTA WIELKIEGO (1193–1280) i FRANCISZKA SUAREZA (1548–1617). Źródła pojęcia czasu szukali oni przede wszystkim w rzeczach, przyjmując jakąś postać wirtualnej obecności (w tradycyjnym, a nie współczesnym rozumieniu wirtualności) czasu w bytach materialnych¹². Autorzy ci przybliżali się więc do poglądu, przyznającego czasowi samodzielne istnienie w rzeczach, a nie tylko istnienie *cum fundamento in re*. Zdaniem Wojciechowskiego (które uzasadniał źródłowo), większość poglądów autorów scholastycznych i neoscholastycznych na temat czasu można przyporządkować do którejś z trzech wyróżnionych tradycji.

2. Czas i substancja

Pomimo różnic w zapatrywaniach na kwestię realności czasu, przekonująco ukazanych przez Wojciechowskiego, wszyscy scholastycy i neoscholastycy zaliczali czas do kategorii przypadłości. Było to zgodne z tabelą kategorii, przejętą od ARYSTOTELESA. Substancja bytu materialnego nie ma więc wymiarów czasowych, a czas jest niejako „dołączony” do substancji jako przypadłość. Scholastyczna kategoryzacja czasu jako przypadłości budziła wątpliwości Wojciechowskiego. Uznanie czasu za przypadłość oznacza, że byt materialny mógłby istnieć bez czasu. Byt może

¹⁰ WOJCIECHOWSKI, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, s. 665–684; TENŻE, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, s. 85–92.

¹¹ TENŻE, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, s. 685–690; TENŻE, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, s. 92–93.

¹² TENŻE, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, s. 690–697; TENŻE, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, s. 93–103.

bowiem istnieć nadal bez jakiejś przypadłości, nie tracąc swej tożsamości. Tymczasem właśnie trwanie czasowe wydaje się jedną z najistotniejszych charakterystyk bytu materialnego¹³ Trudno sobie wyobrazić „odłączenie” czasu (przypadłości) od bytu. Wojciechowski zaproponował zatem, aby pojęcie czasu związać raczej z kategorią substancji, a nie przypadłości, jak to konsekwentnie czynili scholastycy. Czas byłby wtedy istotnym elementem samej struktury bytu materialnego. Ta idea była zasadniczą nowością w jego koncepcji czasu. Po latach autor tak oto wypowiedział się na temat genezy swej teorii:

Jeżeli bierzemy pod uwagę genezę, to każda nowa teoria powstaje bądź to w wyniku dyskursywnej pracy, czyli stanowi wniosek szeregu przesłanek, bądź też jest wynikiem intuicji intelektualnej, czyli stanowi nagłe rozwiązanie świadomych i podświadomych poprzednich rozważań i namysłów. Teoria czasu jako istotowego elementu bytu zmiennego powstała na drodze intuicyjnego rozwiązania i dlatego z jednej strony podlega stałemu pogłębianiu i rozwijaniu, z drugiej rozszerza się jej zastosowanie do rozwiązywania coraz to nowych zagadnień¹⁴

Informację o intuicyjnej genezie swej teorii i o jej samodzielności Wojciechowski powtórzył też w wywiadzie z 1997 r., w którym powiedział:

Moja koncepcja czasu zrodziła się podczas pisania pracy doktorskiej. Studiując teorie scholastyczne dostrzegłem, że Arystoteles, św. Tomasz i scholastycy traktowali czas jako przypadłość. Przypadłość można odłączyć od substancji bez jej zmiany. Jednakże tak nie jest z czasem. Jeśli od substancji materialnej „odejmiemy” czas, to przejdzie ona w inną płaszczyznę bytu, określaną jako *aevum*. Uznałem przeto, że czas należy do istoty bytu materialnego¹⁵

Informacja autora o genezie nowej teorii, o czasie i okolicznościach jej powstania, jest istotna z tego powodu, że pojawiły się komentarze, sugerujące jej zależność od nieco podobnej koncepcji czasu, sformułowanej przez łowańskiego filozofa przyrody, FERNANDA RENOIRTE’A (1894–1958)¹⁶. Autor jednego z nich, lubelski filozof przyrody, STANISŁAW MAZIERSKI (1915–1993), pisał np.:

Przedstawione ogólnie przez Renoirte’a nowe ujęcie zagadnienia czasu zostało przez T. Wojciechowskiego w oryginalny sposób zmodyfikowane i uzupełnione ciekawymi uwagami¹⁷

Wojciechowski polemizował z tymi interpretacjami, wskazując nie tylko na chronologię (podczas studium teorii scholastycznych pod koniec lat czterdziestych

¹³ TENŻE, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, s. 702–720; TENŻE, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, s. 108–115; TENŻE, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, s. 59–60.

¹⁴ TENŻE, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, s. 59.

¹⁵ TENŻE, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*, w: WOLSZA (red.), *Czas – ewolucja – duch*, s. 57.

¹⁶ F. RENOIRTE, *Éléments de critique sciences et de cosmologie*, Louvain 1945, s. 223–228.

¹⁷ S. MAZIERSKI, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań – Warszawa – Lublin 1972, s. 188; por. *tamże*, s. 157–161; S. ZALEWSKI, *Czas i istnienie. Z metodologii i filozofii klasycznej koncepcji czasu*, Warszawa 1971, s. 85–104; R. KUJOWSKI, *Filozofia przyrody bytów nieożywionych*, Nysa 1983, s. 43–44.

nie znał, jak podkreśla, pracy Renoirte'a), ale i na rozbieżności merytoryczne obu teorii. Główna różnica — z punktu widzenia teorii Wojciechowskiego — polegała na tym, że Renoirte nie zrywał ze scholastycznym przeświadczeniem, że czas jest przypadłością bytu materialnego, podczas gdy Wojciechowski — tak właśnie czynił¹⁸. Autor wspominał:

Ks. prof. S. Mazierski przyznał w prywatnej rozmowie ze mną, że to ks. K. Kłósak zasugerował im takie rozumienie mojej koncepcji czasu. Prawda była inna. Różnice pomiędzy moją koncepcją czasu a koncepcją Renoirte'a przedstawiłem w artykule *Spór o teorię czasu*. Renoirte nadal zaliczał czas do kategorii przypadłości, od czego ja odchodzę¹⁹

W czym tkwiła istota zaproponowanej przez Wojciechowskiego koncepcji czasu, której oryginalności i autorskiego charakteru tak bronił? Jak wspomniano, teoria ta zrywała ze scholastycznym poglądem, że czas jest przypadłością bytu materialnego. Wojciechowski uznał, że czas należy do samej istotnej struktury bytu materialnego, do podstawy (*sub-stare*) jego tożsamości, czyli do substancji. Autor punktem wyjścia swych rozważań o czasie uczynił nie fakt ruchu (zmiany), jak to czynili scholastycy, lecz sposób istnienia bytu materialnego, a jest nim trwanie czasowe. Byt materialny właśnie dzięki temu, że jego istotna struktura (substancja) jest czasowa, posiada zmienne trwanie. Autor pisze:

Byt materialny dlatego posiada taki rodzaj trwania następczego według „pierwej” i „później”, gdyż taka jest struktura bytu przygodnego materialnego²⁰

W nowej koncepcji czasu inaczej (odwrotnie niż dotychczas) przedstawiona jest zatem relacja między ruchem (zmiennością) a czasem. Nie czas jest konsekwencją zmiany, co sugerują scholastyczne koncepcje (*tempus est numerus motus*), lecz zmienność bytu jest konsekwencją jego czasowej struktury. Nie czas podąża więc za ruchem, lecz ruch za czasem. Pierwotniejszym zjawiskiem w świecie materialnym nie jest ruch (przy pomiarze którego konstytuuje się czas — *numerus motus*), lecz czas, który jako element struktury bytu powoduje jego zmienność.

Przyjęcie nowej koncepcji czasu posiadało ważne konsekwencje ogólnofilozoficzne. Zmuszało ono do zmiany paradygmatu filozofowania i uznania dynamizmu za fundamentalny stan bytu materialnego. Wojciechowski podkreślał, że kontekstem, w jakim powstawała filozofia scholastyczna, był statyczny obraz świata („fiksizm”). Nowa koncepcja czasu, przyjmująca dynamiczną naturę substancji, bardziej odpowiada natomiast obrazowi ewolucyjnemu. Między teorią czasu jako istotnego elementu struktury bytu a ewolucyjnym obrazem świata istnieją liczne sprzężenia. Trudno rozstrzygnąć, co w filozofowaniu Wojciechowskiego było pier-

¹⁸ WOJCIECHOWSKI, *Spór o teorię czasu*, s. 135–140; TENŻE, *Rec.: MAZIERSKI, Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, s. 226.

¹⁹ TENŻE, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*, s. 57–58.

²⁰ TENŻE, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, s. 706.

wotniejsze: czy nowa (intuicyjnie zrodzona) koncepcja czasu otworzyła jego filozofię na daleko idącą recepcję teorii ewolucji i przyjęcie dynamicznego obrazu świata, czy też odwrotnie — uprzednie przyjęcie teorii ewolucji i ewolucyjnego obrazu świata zmusiło autora do dokonania korekt w rozumieniu tradycyjnych pojęć filozoficznych, w tym pojęcia czasu. Niektóre wypowiedzi autora mogą sugerować, że wcześniejsze było otwarcie się na teorię ewolucji. Czytamy:

W nowym, ewolucyjnym wymiarze, czas przestaje być czymś drugorzędym i wtórnym, a staje się jednym z czynników rozwoju, czynnikiem istotnym i poniekąd wiodącym ewolucję kosmosu²¹

Inna wypowiedź wskazuje raczej na odwrotną kolejność:

To właśnie koncepcja czasu należącego do istoty bytu materialnego doprowadziła mnie w konsekwencji do innego, najbardziej spornego, pojęcia stworzenia duszy ludzkiej przez Boga. Nie jest to stworzenie *ex nihilo sui et subiecti*, co prowadzi do pewnych trudności, lecz uwolnienie części psychizmu zmysłowego z więzów czasu i przestrzeni, przez co powstaje w człowieku nowa, duchowa (w *aevum*) warstwa w jego istocie²².

Obecnie zwróćmy jeszcze uwagę na to, że w zaproponowanej wraz z teorią czasu filozofii bytu musiało ulec przededefiniowaniu pojęcie substancji. W świetle metafizyki perypatetyckiej substancja jest podmiotem tożsamości bytu, a także racją bycia dla przypadłości. Znane są z historii filozofii krytyki substancjalnego sposobu ujmowania rzeczywistości jako niezgodnego z dynamiczną wizją rzeczywistości. Wystarczy tu wspomnieć choćby krytyki substancjalizmu, pochodzące od FRIEDRICHA NIETZSCHEGO (1844–1900), HENRI'EGO BERGSONA (1859–1941) czy ALFREDA NORTHA WHITEHEADA (1861–1947). W krytykach tych dynamizm i substancjalizm były przedstawiane jako opozycje niemożliwe do pogodzenia. Jednak np. KLÓSAK twierdził, że dynamiczne rozumienie bytu materialnego bynajmniej nie musi łączyć się antysubstancjalizmem²³. Podobne było stanowisko w tej kwestii i Wojciechowskiego. Postulował on bowiem modyfikację pojęcia substancji, a nie rezygnację z niego. Skoro czas przestał być rozumiany jako przypadłość bytu, lecz został uznany za istotny element substancji, to substancja przestaje być czymś wiecznym i niezmiennym, a staje się czymś czasowym i dynamicznym. Substancja bytu materialnego posiada więc w sobie nie tylko zasadę jego tożsamości (co utrzymywała klasyczna metafizyka), lecz również zasadę zmienności (czasowa struktura). Zmienność nie „dochodzi” więc do bytu materialnego z zewnątrz, lecz wychodzi z wnętrza, z samej istoty bytu²⁴

²¹ TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, s. 49; por. I. DEC, *Antropologia — ale jaka? Uwagi na marginesie książki ks. T.S. Wojciechowskiego „Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii”*, SPCh 23 (1987), nr 2, s. 233–236.

²² WOJCIECHOWSKI, *Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*, s. 59.

²³ K. KLÓSAK, *Wprowadzenie*, w: TENŻE (red.) *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, Warszawa 1976, s. 9.

²⁴ WOJCIECHOWSKI, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, s. 706–708; TENŻE, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, s. 113–114; TENŻE, *Problem ewolucyjnej genezy duszy*

W świetle takiej koncepcji czasu (i substancji) nie dziwi fakt, że w słynnym sporze na temat kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga (*ex motu*), jaki toczył się na początku lat pięćdziesiątych XX w. w polskiej literaturze filozoficznej²⁵, Wojciechowski poparł stanowisko Kłósaka. Filozof ten, odwołując się do danych współczesnej fizyki, postulował rewizję argumentu. Wojciechowski, podobnie jak Kłósak, uznał, że nie każdy fakt zmiany w bycie materialnym wymaga dla jego wy tłumaczenia działania czynnika zewnętrznego, zgodnie z zasadą *omne quod movetur ab alio movetur*. A przecież ta właśnie zasada ruchu (zmiany), tłumacząca fakt zmiany działaniem zewnętrznej przyczyny, stanowiła rdzeń argumentu kinetycznego. Wojciechowski w dyskusji o argumencie *ex motu* postulował takie przeformułowanie go, by zmierzał on nie tyle do wy tłumaczenia doświadczalnie stwierdzonego faktu ruchu, ile raczej ruchu pojętego jako sam przymiot bytu materialnego²⁶

3. Czas a problem bytu duchowego

W rozważaniach Wojciechowskiego związanych z konsekwencjami teorii czasu pojawia się także pytanie o strukturę bytu duchowego oraz o kryteria odróżnienia bytu duchowego od materialnego. Uznanie, iż substancja bytu materialnego jest czymś czasowym i zmiennym z samej swej istoty pozwala na precyzyjniejsze opisanie różnicy pomiędzy tymi dwoma typami bytu. Wojciechowski wprowadził odróżnienie dwóch struktur bytowych: struktury czasowo-przestrzennej oraz „dowieczno-immanentnej”. Neologizmem „dowieczność” (czasem też „wiecznoczesność”) Wojciechowski oddawał łacińską nazwę *aevum*, najczęściej tłumaczoną jako „wieczność”. Nie jest to jednak wieczność przysługująca Absolutowi (*aeternitas*). Nazwą *aevum* scholastycy określali stan różny od czasu (*tempus*), ale i różny od boskiej wieczności (*aeternitas*). *Aevum* było traktowane jako stan bliższy czasowi lub jako bliższy wieczności. Według Wojciechowskiego, jest on bliższy czasowi i zdąża do wieczności (stąd: „do-wieczność”)²⁷ Byt materialny posiada strukturę czasowo-przestrzenną, natomiast byt duchowy — dowieczno-immanentną²⁸. Nie jest on złożony z materii i formy, nie jest złożony z części. Nie jest też uwięziony w czasie i przestrzeni.

ludzkiej, s. 163–164; TENŻE, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, s. 61–63; TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, s. 50.

²⁵ K. KLÓSAK, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, *Znak* 4 (1949), s. 392–401; W. PIETKUN, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, *AK* 52 (1950), s. 185–197; M.A. KRĄPIEC, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie na istnienie Boga*, *Znak* 5 (1950), s. 281–295. Podsumowanie dyskusji: K. KLÓSAK, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, Warszawa 1957, s. 11–39.

²⁶ T. WOJCIECHOWSKI, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, *PS* 5 (1952), s. 310–312, 317–318.

²⁷ TENŻE, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*, s. 706.

²⁸ TENŻE, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, s. 60–61.

Takie kryterium odróżnienia bytu materialnego od duchowego pozwala na precyzyjniejsze opisanie bytu ludzkiego, dzięki czemu można uniknąć skrajności monizmu i dualizmu. Człowiek jest jednością bytującą w dwu „pokładach”: czasowo-przestrzennym i dowieczno-immanentnym. Ciało jest zanurzone w pokładzie czasowo-przestrzennym, natomiast dusza (duch) bytuje już w pokładzie dowieczno-immanentnym²⁹. Każdy inny byt, znany nam z doświadczenia, nawet obdarzony psychizmem, bytuje wyłącznie w pokładzie czasowo-przestrzennym. To właśnie odróżnia duszę ludzką od psychizmu zwierzęcego, który bytuje na poziomie czasowo-przestrzennym. Wojciechowski uważał, że zaproponowane rozwiązanie nie sugeruje dualizmu, którego ślady można dostrzec w tradycyjnej koncepcji człowieka jako bytu złożonego z ciała i duszy (choć nie jest to, rzecz jasna, dualizm typu kartezjańskiego). Nie oznacza to też monizmu materialistycznego, a więc identyfikowania obu, istotnie różnych, pokładów bytowych. Wojciechowski wyraźnie dystansował się od poglądów tych autorów, którzy opowiadali się za teorią identyczności duszy i ciała³⁰.

Rodzi się tu także pytanie o interpretację genezy ludzkiego ducha. Tradycyjna antropologia chrześcijańska przyjmowała, że dusza ludzka została stworzona przez Boga bezpośrednio z nicości (*ex nihilo sui et subiecti*)³¹. Takie spojrzenie na fenomen człowieka i ludzkiej duszy Wojciechowski określał mianem „odgórnego”. Sam postulował jednak budowanie antropologii filozoficznej „oddolnej”, czyli takiej, która wychodziłaby od doświadczenia i od danych nauk przyrodniczych (które traktował jako doskonalszą formę wyjściowego doświadczenia)³². Na podstawie tych danych można sformułować i uzasadnić tezę o istnieniu u niektórych gatunków psychizmu zwierzęcego. W owym psychizmie można dostrzec wiele „przedstadiów” psychiki i duchowości ludzkiej³³. Wojciechowski uważał, że człowiek odziedziczył po przodkach zwierzęcych nie tylko wyposażenie cielesne, ale również zdobycze psychizmu. Nazywał ów psychizm zwierzęcy psychizmem zmysłowym i, jak wiemy, sytuował go na poziomie czasowo-przestrzennym.

²⁹ T. Wojciechowski używał zamiennie nazw „dusza” i „duch”. Używanie w opisie człowieka trzech terminów: ciało, dusza, duch nie oznacza zatem, że opowiadał się on za koncepcją triadycznej struktury ludzkiego bytu (złożonego z ciała, duszy i ducha). Duch jest dla niego synonimem duszy rozumnej.

³⁰ TENŻE, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, RF 28 (1980), z. 3, s. 148–162; TENŻE, *Z problematyki duszy i ciała: Teoria identyczności*, ACr 14 (1982), s. 199–211; TENŻE, *Hipoteza panprotopsychicznego identyzmu Bernharda Renscha*, ACr 19 (1987), s. 494–516.

³¹ M.A. KRAPIEC, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 289.

³² T. WOJCIECHOWSKI, *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, w: K. KŁÓSAK (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. III, Warszawa 1976, s. 222–223, 249; TENŻE, *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, ACr 8 (1976), s. 59–60; TENŻE, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, s. 149–150; TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, s. 16–47.

³³ TENŻE, *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, s. 233–249; TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, s. 69–88.

Na tle psychizmu zwierzęcego duch ludzki przedstawia się jako rzeczywistość jakościowo, a nie tylko funkcjonalnie, różna (Wojciechowski bronił się przed zarzutem redukcjonizmu). Uzasadniał tę różnicę, porównując psychizm zwierzęcy i ludzkie życie duchowe w płaszczyźnie fenomenologicznej, jak i dokonując interpretacji metafizycznej. I tak, twierdził np., że o przepaści (*hiatus*) pomiędzy psychizmem zwierzęcym a ludzkim duchem świadczy porównanie: tworzenia narzędzi przez zwierzęta i przez człowieka (u człowieka przekraczają one życiową konieczność), porozumiewania się zwierząt i mowy ludzkiej (mowa ludzka przekracza sferę ikonyczną, czyli stałe jej związanie z obrazem), myślenia zwierząt i ludzi (u człowieka pojawia się *vis cogitativa*, czyli władza osądu myślowego). Dołączyć tu można jeszcze takie fenomeny, które nie mają analogii w świecie zwierzęcym, a więc: samoświadomość, refleksyjność, tradycję, powinność moralną, religijność³⁴ W interpretacji metafizycznej, proponowanej przez Wojciechowskiego, psychizm zwierzęcy odróżnia od duszy ludzkiej to, że należy on do pokładu czasowo-przestrzennego, a dusza ludzka — do pokładu dowieczno-immanentnego. Wojciechowski zatem łącznie przyjmował dwie tezy: (1) istnieje łączność zmysłowego psychizmu zwierzęcego z duchowym psychizmem ludzkim; (2) istnieje pomiędzy nimi przepaść (*hiatus*)³⁵

Pokonanie tej przepaści nie jest możliwe w wyniku jakiegoś ewolucyjnego procesu, którego punktem wyjścia byłby czasowo-przestrzenny poziom bytowania, zaś punktem dojścia — rzeczywistość duchowa, dowieczno-immanentna, niepodlegająca prawom czasu i przestrzeni. Był to raczej „skok”, który człowiekowi „otworzył nowy świat ducha, zupełnie różny od świata zwierzęcego”³⁶ Warto zauważyć, że JAN PAWEŁ II, omawiając w swym przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk problem relacji teorii ewolucji do twierdzeń wiary chrześcijańskiej, użył podobnego wyrażenia. Pisał bowiem, że w dziedzinie ludzkiego ducha, którego nie można pojmować jako epifenomenu materii, mamy do czynienia ze „skokiem ontologicznym”³⁷ Tę zbieżność ujęć i sformułowań dostrzegł także Wojciechowski, który mówił tak na ten temat:

Z satysfakcją odnotowałem, że przesłanie Papieża Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk na temat powstania i pierwotnej ewolucji życia korespondowało z wynikami moich przemyśleń o ewolucji³⁸

³⁴ TENŻE, *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, s. 84–85; TENŻE, *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, s. 236–249; TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, s. 67–88.

³⁵ TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, s. 89.

³⁶ TENŻE, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, STV 2 (1964), s. 620; por. TENŻE, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, s. 165; TENŻE, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, s. 158.

³⁷ JAN PAWEŁ II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, p. 6, OsRomPol 18 (1997), nr 1, s. 18–19; por. K. WOLSZA, *Dyskusje wokół papieskiego przesłania na temat teorii ewolucji*, w: TENŻE (red.), *Czas – ewolucja – duch*, s. 173–189.

³⁸ WOJCIECHOWSKI, *Opowiadam się za teistyczną wersją ewolucjonizmu*, s. 60.

Skok ontologiczny jest, według Wojciechowskiego, specyficznym rozumianym aktem stworzenia człowieka przez powołanie do istnienia duszy ludzkiej. Interpretacja *genesis* ducha, proponowana przez Wojciechowskiego, jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych jego poglądów. Była też jednym z powodów rozchodzenia się jego dróg filozoficznych z Kłósakiem, który interpretacji tej zarzucił (w prywatnym liście) kryptomaterializm. Wojciechowski wspominał o tej ocenie, która jednak w publikacjach Kłósaka nie była wyrażona aż tak dosadnie:

Trochę przykra dla mnie była ocena moich ewolucyjnych poglądów jako: „kryptomaterializm i inicjacja antychrześcijańskiego poglądu”. Ocenę tę wyraził ks. prof. Kłósak w prywatnym liście do ks. prof. Aleksandra Usowicza. Aby uniknąć nieporozumień, chcę mocno podkreślić to, że pomimo tej oceny (...) zachowuję wielką wdzięczność dla ks. Kłósaka za jego stałą życzliwość dla mnie. (...) Różniliśmy się (...) tylko poglądami na ewolucję. Takie różnice są przecież zwykłą sprawą wśród filozofów. Ks. Kłósak pozostanie zawsze w mojej pamięci jako jeden z najwybitniejszych filozofów polskich. Po przytoczonej powyżej wypowiedzi Papieża Jana Pawła II chyba nie można mi już stawiać zarzutu „kryptomaterializmu”³⁹

Co budziło takie kontrowersje w poglądach Wojciechowskiego na temat genezy duszy ludzkiej? Jak już wspomniano, zdecydowana większość myślicieli chrześcijańskich przyjmuje, że dusza ludzka została stworzona przez Boga „z nicości podmiotu” (*ex nihilo sui et subiecti*). Taki pogląd podzielali również i ci myśliciele, którzy akceptowali teorię ewolucji. Przykładem może tu być stanowisko Kłósaka, który przyjmując ewolucyjną wizję rozwoju biokosmosu, zarazem podtrzymywał tradycyjną tezę o stworzeniu duszy ludzkiej z nicości podmiotu i polemizował ze zbyt śmiałym, w jego przekonaniu, stanowiskiem Wojciechowskiego⁴⁰. Z drugiej strony, w kręgu myśli chrześcijańskiej pojawiła się dość niezwykła propozycja myślowa PIERRE’A TEILHARDA DE CHARDIN SJ (1881–1955). Posługując się odmiennym językiem niż autorzy neoscholastyczni, a także tworząc rozległą syntezę nauk przyrodniczych, filozofii i teologii, a nawet mistyki, Teilhard de Chardin zasugerował, że ludzki duch mógł się wyłonić z wnętrza materii. Materia mogła się zatem stać „macierzą” (*matrix*) ducha, jego rodzicielką. Akt stworzenia człowieka mógł mieć, według niego, charakter „prolongowany” (*actus creationis prolongatus*), tzn. jego skutek mógł być rozłożony w czasie (nawet na całe dotychczasowe dzieje kosmosu). Zainspirowany tym poglądem Teilharda de Chardin Wojciechowski postawił

³⁹ Tamże, s. 60; por. KUBIŚ, *Książdz Profesor Tadeusz Stanisław Wojciechowski*, s. 13.

⁴⁰ K. KLÓSAK, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, RF 8 (1960), z. 3, s. 53–123; TENŻE, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, Znak 13 (1961), s. 1181–1234; TENŻE, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej*, ACr 1 (1969), s. 32–56. W wymienionych artykułach Kłósak krytycznie ustosunkowywał się do propozycji Wojciechowskiego. Ten polemizował z jego zarzutami w artykule: T. WOJCIECHOWSKI, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, SSHT 7 (1974), s. 215–244; TENŻE, *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, SPCh 28 (1992), nr 2, s. 127–137; por. W. SKOCZNY, *Problem ewolucyjnego pochodzenia duszy w pracach ks. Kazimierza Kłósaka*, w: Z. LIANA, A. MICHALIK (red.), *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, Kraków – Tarnów 2004, s. 177–199.

pytanie, czy można myślenie ewolucyjne rozciągnąć również na kwestię kreacji duszy ludzkiej⁴¹

Jak wspomniano, Wojciechowski twierdził, że psychizm zwierzęcy oddziela od ludzkiego ducha nieprzekraczalny dla naturalnej ewolucji *hiatus*. Dlatego „skok” ku człowiekowi mógł się dokonać tylko dzięki aktowi stwórczemu. Stworzenie człowieka polegać miałyby jednak nie tyle na dodaniu stworzonej (z nicości podmiotu) duszy do ukształtowanego drogą ewolucji ciała, lecz na przekształceniu stwórczą mocą psychizmu zwierzęcego w duszę duchową. Nastąpiłoby przy tym przekroczenie płaszczyzny czasowo-przestrzennej, w której istniał psychizm zwierzęcy, w dowieczno-immanentną, w której bytuje ludzki, stworzony przez Boga, duch. Ponieważ byt ludzki otrzymał w tym akcie nową postać, można tu mówić o stworzeniu *ex nihilo sui*. Z uwagi jednak na to, że stworzenie polegało na przekształceniu przez Boga istniejącego już psychizmu, nie można mówić o stworzeniu duszy z nicości podmiotu (*ex nihilo subiecti*). Wojciechowski wielokrotnie podkreślał, że jego koncepcja hominizacji, akcentująca związki duszy ludzkiej z psychizmem zwierzęcym, ale zarazem istniejącą między nimi przepaść, nie wyklucza działania Stwórcy, lecz specyficznje je pojmuje. Uważał też, że jego pogląd na temat duszy ludzkiej odbiegał od tradycji scholastycznej tylko w kwestii interpretacji sposobu stworzenia duszy, natomiast był z nią w pełni zgodny w zapatrywaniach na temat natury duszy (jest ona duchowa, dowieczno-immanentna, nie zaś czasowo-przestrzenna, jak utrzymuje materializm).

Rozwijając koncepcję kreacji duszy przez przekształcenie czasowo-przestrzennego psychizmu w duchową (dowieczno-immanentną) duszę, Wojciechowski podjął także problem śmierci i nieśmiertelności człowieka. W tradycyjnej antropologii chrześcijańskiej moment śmierci jest na ogół interpretowany jako odłączenie duszy od ciała. Ciało pozbawione formy (duszy) ulega dezorganizacji (jako że funkcją duszy jest organizowanie ciała), dusza (która jest nieśmiertelna) może zaś istnieć samodzielnie. Wojciechowski określał natomiast śmierć jako wyzwolenie całego bytu ludzkiego z więzów czasu i przestrzeni — do bytowania w wieczności⁴². Po-

⁴¹ WOJCIECHOWSKI, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, s. 579–627; TENŻE, *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, SPCh 5 (1969), nr 1, s. 259–262; TENŻE, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, s. 149–166; TENŻE, *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*, „Acta Teilhardiana” 10 (1973), s. 37–45; TENŻE, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, s. 215–244; TENŻE, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej*, w: S. MAZIERSKI (red.), *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, Lublin 1980, s. 297–320; T. WOJCIECHOWSKI, *Das Leib-Seele-Problem in evolutiver Sicht*, w: J.M. ŻYCIŃSKI (red.), *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World*, Kraków 1980, s. 504–508; TENŻE, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, s. 148–162; TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, s. 89–99; TENŻE, *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, s. 127–137.

⁴² TENŻE, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, SPCh 25 (1979), nr 1, s. 81–97; TENŻE, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, s. 108–119; TENŻE, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, ACr 17 (1996), s. 35–43.

nieważ dusza ludzka już wcześniej (przy stworzeniu) została wyzwolona z tych więzów, można powiedzieć, że śmierć (wyzwolenie również ciała człowieka z więzów czasu i przestrzeni) jest dopełnieniem stworzenia. Moment śmierci jest przeto przejściem od nieśmiertelności duszy (taki status ma ona już od stworzenia) do nieśmiertelności całego człowieka. Rozwiązanie to sugeruje, że moment śmierci jest zarazem momentem zmartwychwstania ciała. Tym samym Wojciechowski likwiduje potrzebę spekulacji na temat statusu duszy odłączonej od ciała, które były często podejmowane w teologii.

* * *

Teoria czasu T.S. Wojciechowskiego oraz istotnie związane z nią koncepcje człowieka, bytu duchowego, genezy ducha spotkały się w swoim czasie z żywym oddźwiękiem, polemikami i krytykami w polskiej (i w pewnym stopniu w zagranicznej) literaturze filozoficznej. Dyskusje te dziś straciły nieco na znaczeniu. Reprezentowana przez Wojciechowskiego koncepcja filozofii neoscholastycznej (metafizyki, filozofii przyrody, antropologii filozoficznej), asymilującej wyniki nauk przyrodniczych, uważana jest raczej za nieudane przedsięwzięcie. Wojciechowski usiłował zachowywać pryncypia tradycyjnej filozofii bytu, teorię złożzeń bytowych (na czele z kategoriami substancji i przypadłości), scholastyczną terminologię. Z drugiej strony chciał rozważania filozoficzne uwspółcześniać przez daleko idące otwarcie na aktualne wyniki nauk przyrodniczych, zwłaszcza biologicznych. Dzisiejszy czytelnik jego tekstów odnosi wrażenie, że wiele poruszanych problemów miało charakter terminologiczny, werbalny (Czas substancją czy przypadłością? Dusza stworzona *ex nihilo sui et subiecti* czy tylko *ex nihilo sui*? itp.). Z pewnością język filozofii scholastycznej oraz neologizmy Wojciechowskiego utrudniają dziś recepcję jego poglądów. Kiedy jednak przebijemy się przez barierę języka i specyficznego sposobu argumentacji, zauważymy wówczas, że autor z dużą przenikliwością dostrzegał istotne problemy, które w obrębie filozofii przyrody i filozofii człowieka są żywo dyskutowane do dziś, takie jak np.: pytanie o realność czasu⁴³ czy problem genezy świadomości i struktury ludzkiego bytu⁴⁴

⁴³ M. ŁAGOSZ, *Realność czasu*, Wrocław 2007, s. 56–80.

⁴⁴ S. JUDYCKI, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004; D. O'LEARY, M. BEAUREGARD, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tł. Z. Kasprzyk, Kraków 2011.

Man in the Presence of Time and Eternity
The Conception of Tadeusz S. Wojciechowski

Summary

The aim of the paper is to give an analysis of the theory of time as an essential element in the structure of material being (Tadeusz S. Wojciechowski). Since the time of ARISTOTLE philosophers tried to organize entities of the kinds which Aristotle called categories (substance and accidents). The notion of substance plays a central role in the metaphysics. According to Aristotle (and scholasticism or neoscholasticism) the time is an accidental element in the structure of material being. In Wojciechowski's theory the time is an attribute of substance. Substantial being is temporal and mutable. The most original element of Wojciechowski's views was a conception of mind. The human being exists in two dimensions: in time and outside of time (in *aevum*). The man has his biological nature but he transcends it. The human body is temporal, the human mind is already extra-temporal. The resurrection of the body can be interpreted as the liberation of the body from time and space. Wojciechowski's views may be regarded as one form of modernizing of neoscholastic philosophy of nature.