

KS. ANDRZEJ GAŁAJ
ATK w Warszawie

PROBLEM CZASU WOBEC ZAGADNIENIA POZACZASOWEGO BOGA

1. Wst p. Problem czasu nale y do stałego repertuaru zagadnie teodycealnych. Pytanie o wieczno Absolutu jest bowiem, jak si powszechnie wydaje, pytaniem o relacje Tego Bytu do czasu. Czy mniemanie to jest słuszne? Nie do ko ca. Odpowied Boecjusza - klasyczna w tym zakresie znaczeniowym - interpretuje zagadnienie wieczno ci w innej perspektywie ni tej, z jak mamy do czynienia, analizuj c podan przez Arystotelesa definicj czasu jako miary ruchu. W definicji Boecjusza, w której wieczno Boga traktowana jest jako równoczesne i doskonałe posiadanie nieskozonego ycia¹, nie ma odniesienia do miary czy mierz cego, lecz wystpuje w niej stwierdzenie **sposobu egzystowania Bytu Bo ego**. To, e powy sze okre lenie implikuje niepotrzebno mierz cego wynikaj c z prostego faktu, i w takim bycie nie ma co mierzy skoro jest w nim wszystko od razu i w sposób pełny, nie zmienia spostrzenia inno ci aspektów branych pod uwag w takim rozpatrywaniu wieczno ci i arystotelesowskiego okre lania czasu. Przy tym nale y zauwa y , e ju samo badanie wieczno ci Boga jako relacji absolutnego Bytu do czasu mo e implikowa okre lone rozumienie czasu jako przypadku ci czy istotnego elementu strukturalnego jakiego bytu. Czy tak powinno si interpretowa czas, pozostaje spraw otwart dla dogłbnej analizy, która nie jest bezpo rednim celem tego artykułu. Chodzi w nim jedynie o wykazanie, e w my l arystotelesowsko-tomistycznego rozumienia czasu nie ujawnia si konieczno absolutnego stwierdzenia pozaczasowo ci Boga. Uprawnione jest jedynie, i to tylko w okre lonej zakresie, mówienie o pozazmiennym czy pozaruchowym, a przede wszystkim wiecznym (w rozumieniu boecja skim) egzystowaniu Boga.

Przy podj ciu tego problemu konieczna jest polemika ze współczesnymi opracowaniami dotycz cymi czasu. Cezur weryfikuj c inne stanowiska b dzie przede wszystkim sposób zrozumienia klasycznej definicji czasu. Z wyj tkow uwag zweryfikowane zostan tezy realizmu umiarkowanego².

¹ Por.: Boecjusz: *De consolatione philosophiae* V, 6 PL. 53, 853. W: S. Kowalczyk: *Wieki o Bogu*. Wrocław 1986, s. 134: „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”; S. Thomas Aquinatis: *Questiones disputatae De veritate*. W: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XXII, vol. I-III, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae 1970-1973. (*De veritate*) II, 12: „visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit (...)”.

² W analizach dotycz cych czasu przyjmuje si potrójne podej cie: skrajnie idealistyczne, traktuj ce czas jako struktur jedynie intelektualn (np.: kategoria intelektualna u Kanta); skrajnie realistyczn , uznaj c , e czas jest samodzielnym bytem (Newton, Gassendi); oraz realistyczno-umiarkowana, nie

Centralnym problemem pozostaje w poniższych analizach ukazanie tomaszowego rozumienia relacji Boga do czasu. Ten aspekt podjęty zostanie po zanalizowaniu samego zagadnienia czasu.

2. Czas jako liczba zmian czy właściwość bytu materialnego? Interpretatorzy zagadnienia czasu zgadzają się, że dopiero u Arystotelesa mamy do czynienia z dogłębnie analizą tego problemu³. Nie ma jednak zgody, czy jest to całościowe ujęcie tego fenomenu, czy te zawężone do jednego z jego aspektów. Monografia S. Zalewskiego wykazuje upraszczający charakter arystotelesowskiej definicji czasu. S. Zalewski uważa, że ujęcie ona (definicja Arystotelesa) czas jedynie z perspektywy fizycznej, nie zaś bytowej; nie jest to zatem, jego zdaniem, definicja filozoficzna, lecz fizyczna. Filozoficzna byłaby wówczas, gdyby odnosiła się do tego, co w byciu podstawowe, a zatem, jak pisze, do istnienia⁴. W myśleniu jego analizę czasu to następuje po sobie przechodzenie z niebytu do bytu (*successionis esse post non esse*⁵), to „właściwość wskazująca na sposób istnienia bytu przygodnego i uprzywieksznianego” - zmiennego⁶. Ten sposób definiowania czasu klasyfikuje się do określeń traktujących go jako nieodłączną właściwość bytu. Podobną tendencję w określeń czasu ujawnia T. Wojciechowski⁷, F. Renoirte⁸ czy filozof-fizyk - S. W. Hawking⁹. Tym się jednak różni koncepcja S. Zalewskiego od powyżej wymienionych, że zagadnienie to ujęte bytowo i nie tylko, jak tamci, czasu z bytem materialnym, lecz ogólnie z bytem przygodnym.

uważać czas za coś pozornego ani też nie przyznając mu bytowania substancjalnego, uznając przypadłość bytowa charakter czasu (por.: S. Zalewski: *Czas i istnienie. Z metodologii i filozofii klasycznej koncepcji czasu*. Warszawa 1971, s. 28).

³ Por.: Z. Zawirski: *Rozwój pojęcia czasu*. „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 12, 1936, 54; S. Adamczyk: *Kosmologia*. Lublin 1963, s. 209.

⁴ Na konieczność analizowania czasu w perspektywie bytu istniejącego wskazują mocno analitycy, tacy jak: P. T. Geach i A. N. Prior (por. B. E. Nwigwe: *Die Lehre von der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit bei Thomas von Aquin und ihre zeitlogische Kritik durch A. N. Prior und P. T. Geach*. Nigeria 1985).

⁵ S. Zalewski, dz. cyt. s. 157.

⁶ Por.: Tamże.

⁷ Por.: T. Wojciechowski: *Spór o teorię czasu*. „Roczniki Filozoficzne” t. XXI, z. 3, 1973.

⁸ S. Adamczyk stwierdza, iż „Renoirte w przeciwieństwie do Stagiryty twierdzi, że czas jest po prostu pierwotniejszym od ruchu, i jest on elementem, strukturą istotnych samych ciał materialnych, dzięki której dopiero dane ciało staje się zmiennie” (w: S. Adamczyk: *Kosmologia*. Lublin 1963, s. 211). Podobnego zdania jest T. Wojciechowski (por.: dz. cyt., 136-137), dlatego Zalewski zestawia ich w jednym nurcie (por.: S. Zalewski, dz. cyt. 85).

⁹ S. W. Hawking: *Krótką historią czasu*, przeł. P. Amsterdamski. (1990). Godną odnotowania jest recenzja tej książki krytycznie ujawniająca zawarte w niej uproszczenia (por.: „Roczniki Filozoficzne” t. XXXIX-XL, z. 3, 1991-1992, 180 n).

Należy jednak zauważyć, że ten sposób interpretacji fenomenu czasu ujawnia, jak się wydaje, nie tylko niezrozumienie definicji arystotelesowskiej, ale także podstawowych zasad metafizyki. Wskazywanie bowiem, że czas należy rozumieć jako następowanie *esse* po *non esse*, prowadzi do wykluczenia z opisu czasowego wszystkiego, co nie jest stwarzaniem, ponieważ jedynie w tym przypadku mamy do czynienia z *sucesionem esse post non esse*. We wszelkich natomiast innych aspektach tego fenomenu mówimy jedynie o przejściu z mości do aktu. Nie można natomiast interpretować mości jako *non esse*, wówczas bowiem cofamy się w rozumieniu bytu do wersji Parmenidesa, który nie rozumiejąc istnienia zmocowanego odrzucił wszelkie zmiany. Można, jak uczy Arystoteles, należeć do bytu, a zatem istnieje i jest zasadą zmian. S. Zalewski zatem nie tylko nie ufilozoficzył (co było jego zamiarem) definicji Arystotelesa przez sprowadzenie czasu do sposobu istnienia bytu przygodnego, ale swoją teorię doprowadził do wykluczenia z perspektywy czasowej wszystkiego, co nie jest stwarzaniem. Początkiem takiego uproszczenia jest niezrozumienie bytowania mości.

Brak zrozumienia dla tych zasad przyczynił się do niechętnego podejścia do ruchu jako zasadniczego aksjomatu w interpretacji fenomenu czasu. S. Zalewski uważa bowiem, że takie ujęcie nie jest metafizyczne¹⁰.

Kolejne niezrozumienie, jak dostrzegamy, dotyczy samej definicji Arystotelesa i jej późniejszego ucielenia przez św. Tomasza. Interpretatorzy zazwyczaj nie zauważają relacyjnego charakteru fenomenu czasu ujętego w definicji powyższych autorów. Używając za współczesnego nazewnictwa, możemy powiedzieć, że nie widzą *względności czasu*, tego, że czas zależy nie tylko od zmieniającego się przedmiotu, ale również od obserwatora tych zmian, jak wykazał to do wiadomości Einstein. Interpretatorzy powołują się wprawdzie na jego teorię, lecz *względności* nie łączą z relacjami dymierzym-obszernym i rzeczymi zmiennymi-mierzonymi-obszernymi, lecz z samymi wewnętrznymi, specyficznymi (jak mówi - czasowymi) strukturami, właściwościami bytu, czy rzeczywistości. Można i tak, lecz prowadzi to do kolejnych trudności, że w opisie czasowym możemy uwzględnić albo jedynie rytm następowania wewnątrz danego bytu (T. Wojciechowski), albo rytm wynikający z następowania jednego bytu po drugim (S. W. Hawking). W obydwu przypadkach, a w sposób szczególnie w pierwszym, wykluczamy mieszaniny, intelektualno-rzeczywisty charakter fenomenu czasu. A wówczas trudno zaklasyfikować pozytywnie czas sprintera na odcinku stu metrów, mierzonego w sekundach, ponieważ ta miara nie należy w naturze tego bytu, lecz jest umownym ujęciem tego, czego biegacz dokonuje między pierwszym a set-

¹⁰ Por.: Tamże, s. 49-50.

nym metrem. Czas bowiem ująty jako właściwość bytu czy rzeczywistości ciemnej i ujmowana jedynie to, co wynika z koniecznych następstw w ramach samego bytu, lub w odniesieniu jednego bytu do drugiego. I choćby miałyby się w tej perspektywie cyklicznie wymieniać pierwiastki w ciele ludzkim czy cyklicznie mieszkawania kobiety, czy te cyklicznie ruchu księżyca lub ziemi, to jednak ani nie mogłyby być wpisane w zakres takiej czasowości, ani nie mogłyby być ujmowane w ramy czasowe tego, co bytowo nie pozostaje względem siebie w jakimś odniesieniu, jak mierzymy odstępek czasu od dnia 10. 05. 1967r. do dnia dzisiejszego; dzieje bowiem w szerokiej perspektywie nie należą do bytu, lecz jest intelektualnym określeniem zespołu bytów i relacji bytowych (tym bardziej nie mogłyby być zaliczone tego do fenomenu czasu w ujęciu S. Zalewskiego, ponieważ dzieje nie ma żadnego istnienia). Znika też wszelki czas historyczny, ponieważ przeszłość, której nie ma, nie może być wpisana w odniesienia czasowe, skoro te są właściwością ciemnej jedynie rzeczywistości, czy to materialnej, czy w ogóle istniejącego bytu (a zatem trup króla Stasia nie może być umieszczany w opisach czasowych), chyba że udowodniłoby się, że np.: pierwiastki noszą ład powiązania z określonymi bytami.

Wydaje się zatem, że teorie analizujące czas jako właściwość bytu materialnego czy ogólnie przygodnego doprowadzają do upraszczających wniosków w odniesieniu do tego fenomenu, wykluczając z opisu czasowego bądź wszystko, co nie podlega bezpośrednio stwarzaniu (S. Zalewski), bądź to, co przejawia intelektualno-rzeczywisty charakter czasu. Z pewnością te nie mieszczą się w perspektywie wyznaczonej przez Arystotelesa. Nie powinno się zatem klasyfikować tych teorii w nurcie realistyczno-umiarkowanym¹¹. Należy one raczej do nurtu skrajnie realistycznego sytuującego czas jako *aliquid*, z tym że nie w perspektywie odrębnej substancji (z tym mamy do czynienia min.: w analizach Newtona) lecz jako coś w przedmiocie (bycie) istotowego, bądź przypadku ciemnego¹².

¹¹ Znamienne jest określenie realizmu umiarkowanego u Z. Augustynka. Wydaje się, że wyraża ono ogólne (nie znaczący prawdziwe) przekonanie w odniesieniu do tego nurtu: „(...) realizm umiarkowany (...) głosi (...), że zbiory istniejące niezależnie od podmiotu, istnieją one jednak zależnie od przedmiotów konkretnych (...)” (Z. Augustynek: *Natura czasu*. Warszawa 1975, s. 32). Trudno w tak rozumianym realizmie umiarkowanym umieścić Arystotelesa i Tomasza z ich akcentami dotyczącymi podmiotu liczącego.

¹² Traktownie czasu jako przypadku ciemnego, bądź przypadku ciemnego - przypadku ciemnego jest charakterystyczne dla realizmu umiarkowanego (por.: S. Zalewski, s. 33-34; Z. Zawirski, s. 50; T. Wojciechowski, s. 136). Przypadek ciemny jednak jest rozumiany do szeroko, znaczenie, w jakim jest używana w wikszości interpretacji realizmu umiarkowanego (*esse in alio - bycie w innym*) sprawia, że sytuuje te analizy w realizmie skrajnym (por. niżej).

a) *Umiarkowany realizm identyfikacji Arystotelesa i w. Tomasza*. Aby przekroczyć skrajnie realistyczne podejście do czasu, trzeba wrócić do tego, co S. Zalewski mylnie określa mianem fizykalnie ujętego czasu, a zatem do definicji Arystotelesa i jej doprecyzowania w pismach Akwinaty. W celu oddalenia zarzutu fizykalności tych definicji musimy zauważyć dwie sprawy: Po pierwsze, to, co dotyczy ruchu i aspektu ilościowego, nie implikuje w żaden sposób fizykalnej perspektywy rozważań. Ilość jest bowiem jedną z dziewięciu kategorii bytu¹³, ruch natomiast jest podstawą wyodrębnienia w bycie aktu i momentu oraz jest ich przejawem. Akt i moment stanowi za podstawowe zasady bytu w teorii Arystotelesa i tych, którzy poszli tą drogą metafizykowania. Wprowadzenie ruchu rozumiany jest przez Arystotelesa w sposób, który prowadzi do aktów bytów materialnych, jednak nie oznacza to, że arystotelesowska koncepcja czasu nie identyfikuje ten fenomen (jak interpretuje Zalewski¹⁴). Ta koncepcja wskazuje jedynie potrzebę weryfikacji tego stanowiska w kierunku rozszerzenia pojęcia czasu także na byty duchowe. Ten kierunek zauważamy w analizach Tomasza¹⁵. Zarzut zatem S. Zalewskiego jest zbyt daleko idący, ma natomiast rację, postulując dalsze doprecyzowanie analiz Stagiryty i Tomasza. Szkoda tylko, że całkowicie zmienia wyznaczony przez nich realistycznie-umiarkowany perspektyw.

Arystoteles bowiem identyfikuje czas ujmując jednocześnie aspekt intelektualny i ruchowy tego fenomenu, stwierdza bowiem, że czas jest miarą, liczbą ruchu jako tego, co w nim jest *przed* i *po*. Wprowadza tym samym w identyfikację czasu swój *złoty rodek* i nie niweczy rzeczywistego charakteru czasu, zauważa jego połączenie z aspektem intelektualnym, który temu, co rzeczywiste - ruchowi, następnemu, nadaje odpowiedni miarę - liczbę. „Ruch bowiem zawsze jest ruchem czegoś, a intelektualne zrozumienie tego konkretnego zjawiska domaga się zdaniem Arystotelesa przyjęcia miary innymi takimi koncepcjami czasu jako ilości *przed* i *po* (...)”¹⁶. Zwraca przy tym uwagę stwierdzenie Arystotelesa w odniesieniu do roli duszy w identyfikacji fenomenu czasu, zdanie które podkreślają interpretatorzy Stagiryty: „Jeżeli jednak nic nie potrafi z natury liczyć prócz duszy i zdolności umysłowej duszy, wobec tego nie może istnieć czas bez duszy (...)”¹⁷.

Jeszcze precyzyjniej ujmuje ten umiarkowany, rzeczywistości-intelektualny charakter czasu w. Tomasz, który poddał definicję Arystotelesa „analizie pod

¹³ Por.: G. Reale: *Historia filozofii starożytności*, t. H, przeł. E. I. Zieliński. Lublin 1996, s. 410.

¹⁴ Por.: S. Zalewski, dz. cyt. s. 48

¹⁵ Por.: w. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*, t. 1, przeł. o. P. Belch OP, Veritas 1975 (*STh*) I, 53 (jest to kwestia o aniołach).

¹⁶ S. Zalewski, dz. cyt., s. 36.

¹⁷ Arystoteles: *Fizyka*, 11, 219 b 1-2, tłum. K. Leśniak. W: G. Reale, dz. cyt., s. 447; por.: S. Adamczyk, dz. cyt., s. 211-214; Z. Zawirski, dz. cyt. s. 56-59.

k tem okre lenia roli rozumu i rzeczy w poj ciu czasu"¹⁸. Doktor Anielski wyodr bnia w analizie czasu „czynnik podmiotowy i przedmiotowy. Je eli zapytamy, czy czas istnieje w rozumie poznaj cym, czy te w rzeczach, to musimy odpowiedzie , e skoro jest liczb ruchu, to istnieje w rozumie, poniewa liczba formalnie istnieje w rozumie, który liczy. To wła nie umysł liczy w ruchu przed i po. (...) Ale podstaw liczonych przez umysł *przed* i *po* jest ruch, bo s one *przed* i *po* ruchu. (...) W komentarzu do *Sentencji* stwierdza Akwinata zwi le, e na czas składa si element materialny i formalny. Element materialny opiera si na ruchu (...), element za formalny sprowadza si do działania¹⁹ umysłu liczego. Poł czenie tych dwóch elementów składa si na pełne poj cie czasu²⁰. Czas mo na okre li na wzór uniwersaliów jako byt rozumowy z podstaw w rzeczy"²¹.

Przedstawiona powy ej klasyczna koncepcja czasu ujawnia w sposób pełny swój umiarkowany realizm. Nie wynika on jednak z traktowania czasu jako własno ci bytu: istotowej (T. Wojciechowski, F. Renoirte) czy istnieniowej (S. Zalewski, F. Suarez, H. Bergson²²). Nie oznacza on tak e zgody na traktowanie czasu jako przypadku ciowej struktury danego bytu, takiej jak biało czy płciowo . Realizm tego uj cia sprowadza si do identyfikacji dwóch realnych kresów w fenomenie czasu, a nie tylko jednego, jak w powy ej wymienionych. Arystoteles, a za nim w. Tomasz, ka nam widzie w fenomenie czasu tak rzeczywiście przedmiotow (*przed* i *po* ruchu), jak i rzeczywiście podmiotow , któr jest liczy cy umysł. Zauwa enie tego podwójnego charakteru czasu daje dopiero jego pełn identyfikacj stroni c z jednej strony od skrajnego idealizmu sprowadzaj cego czas do czego pozornego, ujmuj cego go jedynie od strony podmiotu (np.: kategoria intelektualna Kanta); z drugiej za strony tłumaczenie to weryfikuje negatywnie skrajny realizm wraz z jego substancjalizowaniem czy innym reizowaniem czasu. Dlatego te jedynie ta teoria pretenduje do miana realizmu umiarko-

¹⁸ Z. Zawirski. dz. cyt. s. 37. Wła ciwsze jednak byłoby okre lenie „w fenomenie czasu” ni „w poj ciu czasu”, to ostatnie wskazuje bowiem na jedynie logiczny aspekt rozwa a .

¹⁹ Bardzo wa ny moment okre lenia, wskazuj cy, e nie tyle chodzi o skutek działania intelektu (liczb), lecz samo działanie-liczenie jest podmiotowym elementem czasu (por.: S. Adamczyk, dz. cyt., s. 214: „/... / czas swoje formalne uzupełnienie posiada w czynno ci umysłu zliczaj cego to, co uprzednie i nast pce w mchu”).

²⁰ Por.: S. Thomas Aquinatis: *Scriptum super libras Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, - editio nova, cura' R. P. Mandonnet, O. P. - Sumpitibus P. Lethielleux. Paris (VI); (*In l Sent.*), d. 19, q. 2, a. 1. (w: S. Zalewski, dz. cyt. s. 38).

²¹ Tam e.

²² Umieszczenie Suareza i Bergsona w tej klasie wynika z akcentowania przez nich *trwania* (*duratio*), jako istoty czasu (por.: S. Zalewski, dz. cyt. s. 45: „Czas (...) to nic innego jak trwanie nast pce rzeczy dokonuj ce si w mchach materialnych. Czas jest rzeczowo to samy z ruchem, ró ni si od ruchu jedynie rozumowo (...) Uj cie rozumowe nie dodaje niczego do tak rozumianego czasu (...)”.

wanego, tylko ona bowiem wprowadza *złoty rodek* pomiędzy jedynie podmiotowe lub jedynie przedmiotowe ujęcie fenomenu czasu. W jej wietle widać zatem skrajny realizm nie tylko Newtona i Gassendiego, ale również innych teorii akcentujących jedynie aspekt przedmiotowy: S. Zalewskiego, T. Wojciechowskiego, F. Renoirte'a, F. Suareza i H. Bergsona.

Doprecyzowanie Akwinaty oddaje w tym względzie to, co Arystoteles starał się wyrazić, pisząc o konieczności przyjęcia w fenomenie czasu nie tylko *przed* i *po* ruchu, ale też elementu liczenia zmian, czyli, jak pisał, duszy. Bez niej (bez duszy) „czas nie może istnieć (...), gdy tylko dusza może liczyć”²³. Jak podkreśla Z. Zawirski, u Arystotelesa metrycznie, czyli aspekt podmiotowy związany z liczeniem (nie sam liczbom jakoby tkwić w ruchu), wysuwa się na plan pierwszy i uważany jest za najważniejszy, skoro bez duszy nie byłoby czasu²⁴. Nic zatem dziwnego, że w. Tomasz aspekt podmiotowy uważa za formalny element czasu²⁵.

Umiarkowany charakter tej identyfikacji polega na tym, że perfekcyjnie zachowuje także do słuszne obserwacje w odniesieniu do fenomenu czasu. Aspekt przedmiotowy wskazuje, że nie jest potrzebne liczenie, aby istniało przed i po ruchu. Oznacza to, że porządek następczości i uprzedniości rzeczywiście wyprzedza jego liczenie. Ten jednak porządek nie jest czasem, lecz podstawą dla czasu, czyli rytmicznym cyklu miesięcznego kobiety tylko w przenośni może na nazwę wewnętrznym zegarem, w istocie bowiem jego czasowość tutaj zostaje dopiero wówczas, gdy intelekt ten rytmicznie następczo aktów zauważy i przeliczy. Bez tego intelektualnego działania mówimy tu jedynie o koniecznym następczości aktów w określonych dla nich prawidłowościach. Błąd T. Wojciechowskiego, E. Renoirte'a czy S. W. Hawkinga polega właśnie na tym, że nie odróżnia prawidłowości następczości od mierzenia tych następczości, które nazywamy czasem, i dlatego uważa nawet, że czas wyprzedza ruch²⁶.

Podobnie i określona miara może funkcjonować bez swego desygnatu, będąc wówczas czym pozornym, nie mającym bowiem swego odpowiednika w rzeczywistości. Czas jednak nie jest sam miarą, bo wówczas nie odróżniłby my zegara od tego, co mierzy - czasu.

a) *Relacyjna natura czasu*. Jest pewien, sygnalizowany już, brak w teorii arystotelesowsko-tomistycznej. Nie zauważamy w niej bowiem identyfikacji bytowej czasu. Mamy definicje wskazujące na zasadnicze elementy - pryn-

²³ Z. Zawirski, dz. cyt., s. 57.

²⁴ Por.: Tamże, s. 58.

²⁵ Por.: J. w.

²⁶ Por.: T. Wojciechowski, dz. cyt. s. 136-137; S. Zalewski, dz. cyt. s. 85; S. Adamczyk, dz. cyt., s.

cypia czasu, nie jest on jednak sklasyfikowany bytowo. Ten brak wpływa prawdopodobnie na liczne nieporozumienia w odniesieniu do tej identyfikacji. Słuszny jest zatem niepokój S. Zalewskiego, że definicja klasyczna nie jest w pełni metafizyczna, niewłaściwa jest jednak, jak to zostało wykazane, jego poszukiwania. Bytowo sklasyfikowania czasu nie ma na przeciwieństwo sytuacji w perspektywie substancji. Wynikiem tego jest skrajny realizm. Podobny efekt daje traktowanie czasu jako elementu, pryncypium czy własności bytu. Zwolennicy realizmu umiarkowanego określają czas jako przypadek czy przypadłość. I ten aspekt został powyżej odrzucony, zawsze jednak, jak to zostało określone, w tym znaczeniu, jeżeli przypadek odnosimy do struktury wewnątrz bytu (*esse in alio*), takiej jak białe czy płciowe. Jest jednak przypadek, która nie jest zapodmiotowana w jednym byciu lecz łączy w sobie dwa kresy (byty). Chodzi o relację, czyli *esse ad aliud*²⁷. Wydaje się, że w odniesieniu do czasu możemy mówić o **bycie relacyjnym**, określanym przez zwolenników jako *ens rationis cum fundamenta in re*²⁸. To wyrażenie jest jednak tylko pozornie trafne, ponieważ nie tyle wskazuje na relację realną między rzeczywistym następowaniem w ruchu i miarą, czym jest intelekt, ale odnosi do samego pojęcia (*ens rationis*), które jest skutkiem relacji czasowej. Jeżeli byśmy uznali *ens rationis* za drugi element (obok następowania w mchu) czasu sprzeciwilibyśmy się identyfikacji arystotelesowsko-tomistycznej (por. j. w.), która nie tyle pojęcie, ile władzę to pojęcie podmiotuje (intelekt) traktuje jako drugi kres fenomenu czasu.

Mamy zatem w tym byciu relacyjnym dwa kresy: pierwszym, dającym fundament relacji czasowej, jest rzecz lub zespół rzeczy, w których intelekt zaobserwuje *przed* i *po* mchu, drugim natomiast kresem tej relacji jest obserwowany - liczący intelekt, który nadaje odpowiedni dla obserwowanego następowania miarę.

O relacyjnej naturze czasu pisze też Z. Augustynek, jego jednak relacja zdaje się łączyć jedynie kresy mchu, nie zaś następowanie mchu z liczącym intelektem²⁹.

²⁷ W odniesieniu do relacji zob.: M. A. Krpiec: *Metafizyka*, RW KUL. Lublin 1984, s. 330-337; M. Gogacz: *Człowiek i jego relacje*. ATK Warszawa 1985, s. 56-61. Autorzy podkreślają, że nie jest to przypadek typu *esse in alio*, lecz typu *esse ad aliud* (por.: M. A. Krpiec, dz. cyt., s. 335), oraz, że „Realne relacje niekonieczne, nazywane relacjami kategoryjnymi, zapodmiotowane w byciu już ukonstytuowanym, polegają na wiązaniu dwóch bytów. Słownie czymś pomiędzy dwoma bytami, czym trzecim, czym łączy, a zarazem rozdzielającym te byty” (M. Gogacz, dz. cyt., s. 58).

²⁸ Por. J. Salamucha: *Czas, przestrzeń i wieczność*. W: „Dziś i jutro”, 17 (1946), s. 3-4; S. Zalewski, dz. cyt., s. 38.

²⁹ Por.: Z. Augustynek, dz. cyt. s., 23: „Czas (...) stanowi strukturę relacyjną określonym zakresem i o określonej charakterystyce. Zakresem jest tu pewien zbiór miar, za charakterystykę jest tylko jedna relacja. Chodzi tu o relację porządkującą (...).” Autor wyraża nieodcinanie się na początku swoich analiz od udzielenia metafizycznego określenia natury czasu (por. tam e, s. 9).

Jak spostrzegamy, ten relacyjny charakter czasu nie jest zauważany. Powoduje to, że nawet przychylnie nastawieni do definicji klasycznej interpretatorzy nie widzą konsekwencji z niej wypływających. U S. Adamczyka na przykład obserwujemy niezrozumienie aspektu relacyjnego w stwierdzeniach aprobujących jedynie czas. Pisze on: „(...) czas (...) jest jeden i ten sam dla wszystkich rzeczy materialnych (...)”³⁰. Nie dostrzega on, że związek czasu z intelektem liczącego wskazuje, iż nie jest to jakaś stała własność przedmiotów, lecz ujęte na sposób liczącego realne następowanie w ruchu. A skoro tak, to tak jest od liczącego zależy, jakie punkty odniesienia w mchu przyjmie i jak miarę zastosuje, czy będzie odniesienie do obrotu Ziemi, czy te inne.

Z. Zawirski natomiast nie do końca wyraża zrozumienie dla natury czasu, gdy po uprzednim wskazaniu u Arystotelesa na konieczność elementu liczącego dla identyfikacji czasu mimo to stwierdza: „Czas niewątpliwie może być doskonale istnieć bez mierzonego (...)”³¹. Nie zauważa więc, że nie czas, lecz określone (np.: rytmiczne) następowanie ruchu może być istnieć bez mierzenia. Czas natomiast bez któregoś z kresów nie istnieje. Stąd należy wyróżnić trzy sytuacje, w których nie możemy zidentyfikować czasu: a) nie ma mchu i liczącego; b) jest ruch, nie ma liczącego; c) nie ma mchu, jest liczący.

3. Bóg w perspektywie czasowej. Wobec zagadnienia odniesienia Boga do czasu panuje dość powszechna zgoda, że Bóg nie może być rozpatrywany w perspektywie czasowej. Do prawdy Jego bytu należy intelektualnie, nie identyfikuje się w Nim jednak drugiego kresu czasu, czyli zmienności-ruchu. A już z pewnością nie znajdujemy w nim ruchu-zmiany pojętej w sensie arystotelesowskim jako aktu tego, co jest w momencie jako takiej. Na tej podstawie mówi się w odniesieniu do Absolutu, że jest wieczny. Zgoda wobec wieczności Boga nie oznacza jednak jednoznacznego stanowiska w sprawie odniesienia Boga do czasu.

Pierwszą trudnością jest, jak zauważamy w odniesieniu do wieczności Boga, jest ustalenie punktu wyjścia. Nie wszyscy zgadzają się, czy wychodzenie od czasu, jak to widzimy u św. Tomasza, prowadzi do właściwego przedstawienia problematyki wieczności. UR. Amou³² i T. Dieza³³ punktem wyjścia jest fenomen trwania (*duratio*). Nie dziwimy się temu stanowisku filozofów jezuickich, gdy wiemy, że jeden z wielkich mistrzów tego Stowarzyszenia - Suarez, sam czas widział nie w aspekcie miary ruchu, lecz właściwie w per-

³⁰ S. Adamczyk, dz. cyt., s. 212. Mimo to w całości analizy Adamczyk wiernie oddaje klasyczną teorię czasu.

³¹ Z. Zawirski, dz. cyt., s. 115.

³² Por.: R. Arnou S. I.: *Theologia naturalis*. Romae 1947.

³³ Por.: T. De Diego Diez S. I.: *Theologia naturalis*, Editorial Sal Terrae Santander 1955.

spektywie trwania. Takie ujęcie uwzględni jednak tylko przedmiotowy aspekt tego fenomenu, nie umi natomiast rozpatrywania odniesienia Boga do czasu.

W innych opracowaniach teodycealnych takich autorów jak: T. Donat³⁵, L. Elders³⁶, S. Kowalczyk³⁷ czy W. Granat³⁸ nawiązanie do czasu wprowadza w analizę fenomenu wieczności. Najmocniej występuje to w opracowaniu W. Granata. Pozostali, a zwłaszcza L. Elders i S. Kowalczyk, mocny akcent kładą na fenomen zmienności, który decyduje o identyfikacji wieczności bytu Bo ego. W tym podkreśleniu zmienności są z pewnością kontynuatorami samego Akwinaty, który w kwestii porządku zagadnienia wieczności wyraźnie zaznacza, że „nauka o wieczności wypływa z zmienności (...)”³⁹. Autorzy ci jednak nie pilnują zasadniczego w analizach mających czasów perspektyw aksjomatu - metryczności.

Tylko w opracowaniu w. Tomasza mamy nieustanny (choć równie i tu miejscami kłopotliwy dla analizującego) względnie podwójny kres fenomenu czasowego. Już w pierwszym artykule pozostaje Akwinata wiemy czasowej perspektywie w odniesieniu do wieczności. Czyni to nie tylko wychodząc w analizach od zagadnienia czasu, ale równie podejmując ten aspekt w samych określeniach wieczności. Pisze bowiem: „pojęcie wieczności polega na **dostrzeżeniu przez umysł** [bezzmiennej] jednakowo i jednokształtności (*uniformitas*)⁴⁰ u Tego, u Którego ruch zgoła nie istnieje”⁴¹. Są zatem zaakcentowane dwa kresy (intelekt i ruch) i ukazana specyfika polegająca na tym, że podejmując „relacje czasów” wobec bytu Bo ego, nie zauważamy występowania zmienności. A zatem skoro nie występuje jeden z kresów, nie możemy identyfikować w tym Bycie czasu. Stwierdzając więc zmienność-

³⁴ Por.: S. Zalewski, dz. cyt., s. 45.

³⁵ Por.: J. Donat: *Theodicea*. Oeniponte 1914 Rauch.

³⁶ Por.: L. Elders SVD: *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia w. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Kiliński. T. Kuczyński. Warszawa 1992.

³⁷ Por.: S. Kowalczyk: *Filozofia Boga*. Lublin 1993

³⁸ Por.: W. Granat: *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*. Lublin 1968.

³⁹ *STh*, I, 10, 2.

⁴⁰ Jest to bardzo istotne określenie, wskazuje bowiem na jaki ruch mamy być uwarunkowani. Termin ten jednoznacznie wyklucza jedynie nich w znaczeniu arystotelesowskim jako aktualizowanie *mo no* ci, nie ma w nim za negacji ruchu w znaczeniu platońskim (por. *STh* I, 9, 1. ad. 1), który jednak dla czasu nie ma znaczenia, „nie pozostawia bowiem *ładów* w *bycie*”, poprzez które mogłyby być liczone w nim *przed* i *po*. Chyba e obserwator liczyłby ilość wydanych przez Boga decyzji. Wtedy jednak nie mamy do czynienia z następnym czasowym, w którym zawarte jest jakieś odniesienie uprzedniego względnie demastycznego, lecz zwykłym, nie pozostającym *czym* (cz *sto*) w *adnym* związku jeden do drugiego liczeniem działań.

⁴¹ *STh*, I 10, 1.

, określamy, że ten byt nie może być mierzony czasem lecz wiecznością⁴². Wobec tego akcentowanie niezmienności nie polega na wskazywaniu, iż jest ona jedyną podstawą wyodrębnienia wieczności, lecz ujawnia ona potrzebę innej miary względem siebie, właśnie miary wieczności. Dopiero wówczas widoczne znaczenie boecej skiej definicji wieczności jako „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”⁴³. Jest ona **miar** odczytany z identyfikacji Boga i jak ka da realistycznie uzyskana miara odzwierciedla ona sam specyfik bytu, w tym przypadku nieskończenie doskonałego i jednocześnie nie, a zatem bez żadnych zmian - następujących aktualizujących, posiadającego siebie. Wnioskujemy zatem, że określenie Boecjusza nie tyle stoi w wyraźnej opozycji do czasu, ile do jego przedmiotowego kresu czyli czasowości, rozumianej w znaczeniu prawidłowości następujących w ruchu fizycznym, czyli swoistej cykliczności tych następujących. Stąd te w pierwszych zdaniach tego tekstu zostało zasugerowane, że boecej ska definicja dotyczy sposobu egzystowania bytu wiecznego. Gdyby my za wieczność traktowali jako opozycyjną wobec czasu branego absolutnie, wówczas czas musielibyśmy interpretować w perspektywie ukazanej nam przez F. Suareza, F. Renouir'tea, T. Wojciechowskiego czy S. Zalewskiego, a zatem jedynie z aspektu przedmiotowego.

Dostrzega się jednak trudno w Tomaszowych stwierdzeniach dotyczących wieczności i czasu. W sformułowaniach Akwinaty czytamy bowiem: „widzenie Boskiej wiedzy mierzy się **wiecznością**, która jest cała jednocześnie - nie, chociaż **zawiera cały czas (...)**”⁴⁴. I podobnie: „Jego wieczność w swojej niepodzielności jest obecna wszystkim czasom”⁴⁵, oraz: „wszystko co jest w czasie, jest odwiecznie obecne w Bogu, nie tylko tym sposobem, jakim ma zasady rzeczy u Siebie obecne, jak jacy mówi, lecz tak, że Jego względem odwiecznie ogarnia wszystkie byty, jak się w Jego obecności”⁴⁶. Stwierdzenia te, jak się wydaje, mają wydźwięk neoplatonicki, w którym wieczność rozumiana jest właśnie bytowo jako pryncypium zawierające wszystko to, co

⁴² Aby jeszcze mocniej ukazać pilnowanie przez Tomasza podwójnego kresu w odniesieniu tak do wieczności - ci zwróćmy uwagę na następujące zdanie: „Jak wieczność jest **miar** swoisty i właśnie ciw [stałego i niezmiennego] Istnienia, tak czas jest **miar** swoisty i właśnie ciw *ruchu*” (w: tam e I, 10, 4, 3). Podobnie: „(...) wieczność jest miar trwania bytu stałego, niezmiennego; czas zaś jest miar ruchu” (tam e, I, 10, 4).

⁴³ Boecjusz, dz. cyt., s. 134.

⁴⁴ *De veritate* II, 12: „visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit (...).”

⁴⁵ *S. Thomas Aquinatis, Summa contra Gentiles (SCG)*, editio leonina manualis, Apud sedem commissionis leoninae et apud librariam vaticanam Desclée & c. - Herder. Romae 1934, I, 66: „(...) ejus aeternitas est praesens in sua indivisibilitate omni tempore (...).”

⁴⁶ *STh*, I, 14, 13: „(...) omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterna praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate”.

przejawi się w emanatach jedni, czyli w tym, co czasowe. Oczywiście nie zdajemy sobie sprawy, że u Tomasza mamy zupełnie inną perspektywę, informując nas o tym, że w Bogu wszystko, co w zmiennej rzeczywistości dokonuje się w określonych odstępach *przed* i *po*, jest obecne na sposób Jego bytu. Na swój sposób poznaje On bowiem całą rzeczywistość stworzoną (z wszelkimi odstępami następowania i uprzedniości) w ideach bytów, które bytowo są to same z Jego istotami. Niemniej sformułowanie to jest nieprecyzyjne nie tylko ze względu na swoją neoplatonicką konotację. Czym innym jest bowiem widzenie stworzonego we wszelkich prawidłowościach odniesienia tych bytów w sobie i między sobą (znajomość makiet, a właściwie film o rzeczywistości), a czym innym ogarnianie wszelkie relacje czasowe intelektów w odniesieniu do ruchu, który obserwujemy i liczymy, i zna skutki tego mierzenia w postaci przeróżnych nadanych zmianom miar. Oczywiście nie jest wykluczone z Boga, który przenika wszystko, że zna również te mierzenia i te miary, niemniej w znaczeniu, jakie odczytujemy w powyższych zdaniach, precyzyjniej byłoby pisać o zawieraniu się w wieczności Boga wszelkich przedmiotowych odniesień czasowych, nie zaś czasu jako takiego. W przeciwnym wypadku znika nam ze znaczenia czas jego podmiotowy, oparty na intelektualnym mierzeniu aspekt.

I to jednak nie wszystko. Problemem pozostaje bowiem stwierdzenie, że Bóg jest *poza czasem*⁴⁷. Sformułowanie to traktowane w sposób w sobie odzwierciedlający sytuację, w której Bóg nie może być zawarty w zbiorze tego, co czasowe. Jego bowiem intelektualne odniesienie do siebie jest odniesieniem do bytów niezmiennego. Wyrażamy wówczas pewną prawdę logiczną, że do zakresu znaczeniowego „czas” nie należy byt, który pod to znaczenie ze względu na swoją strukturę bytów nie podpada. Nieobecność bowiem arystotelesowsko rozumianego ruchu-zmiany neguje zawieranie się Boga w pojęciu *czas*⁴⁸. Wykluczenie jednak zawierania się Boga w pojęciu „czas” nie implikuje absolutnego stwierdzenia, że jest On poza czasem. Takie bowiem absolutne wykluczenie zakłada uprzednią negację realnej relacji Boga do rzeczy zmiennych, czyli świata. Tylko wtedy możemy formułować tego typu zdanie. W przeciwnej natomiast sytuacji, gdy wykazałoby się, że ma ono liwo, czyli niesprzeczność występowania takiej realnej relacji, nie ma powodu do kwestionowania *czasu* w odniesieniu do bytu Boga. Wówczas bowiem Jego to samemu bytem intelekt stanowiący jeden kres relacji czasowej, dla którego drugim kresem byłyby następowanie dokonujące się w rze-

⁴⁷ Por.: L. Elders, dz. cyt., s. 184; S. Kowalczyk: *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 323; Z. Zawirski, dz. cyt., s. 64.

⁴⁸ Metafizycznie ujmując, precyzyjniej byłoby mówić o pozazmiennym bytowaniu Boga, uwzględniamy wówczas jeden tylko, przedmiotowy kres czasu, drugi bowiem nie podlega negacji (element intelektualny).

czach zmiennych. A wi c je li Bóg wchodziłby w relacj czasow , to nie nale ałoby stwierdza , e jest poza czasem, lecz e jest w czasie. Wiemy jednak, e Akwinata stanowczo wyklucza realn relacj Boga do stworze .

4. Podsumowanie. Powy sze analizy ujawniaj zło ony charakter zagadnienia czasu. Jego dwuaspektowa natura jest cz sto upraszczana do jednoaspektowej i w ten sposób, jak odczytujemy, powstaj liczne bł dne identyfikacje tego fenomenu. W historii tego zagadnienia najlepiej wykazali wła ciwy charakter fenomenu czasu Arystoteles i w. Tomasz z Akwinu. Wypunktowali oni bowiem (rozpoznanie Arystotelesa, doprecyzowanie Tomasa) w swojej definicji tak jego aspekt podmiotowy (dusza, intelekt), jak i przedmiotowy (nast pstwo *przed* i *po* ruchu). Nie sformułowali jednak ostatecznego, bytowego okre lenia przedstawionego przez siebie rozpoznania. Ten mały brak wpływ ł prawdopodobnie na bł dy lub nie ciło ci nie tylko przeciwników ich identyfikacji czasu, ale te zwolenników tej definicji. Wskazywanie bowiem na czas jako przypadło doprowadzało nierzadko do jego reizowania przez jedynie przedmiotowe rozpoznawanie tego fenomenu b d powodowało widzenie go w perspektywie podmiotowej - jako poj cia.

Dlatego te konieczne jest, jak si wydaje, zwrócenie uwagi, e zaprezentowana nam przez Arystotelesa i pogł biona przez Akwinat definicja czasu wskazuje na bytowo-relacyjn identyfikacj tego fenomenu. Jest to zatem przypadło , ale nie w znaczeniu *esse in alio*, lecz *esse ad aliud*. U podstaw jest to jednak nie relacja my lna, któr sugerowałoby znane okre lenie czasu jako *ens rationis cum fundamento in re*, lecz relacja realna. Pilnowanie tego relacyjnego charakteru czasu nie jest proste, łatwo myli si bowiem czasowo [skrajny realizm] z czasem, czyli własn mchu polegaj ca na jego prawidłowoci i rytmiczności (cykliczności) z mierzaniem tego przez intelekt. Łatwo te , mówi c o czasie, uto sami go z jego skutkiem, czyli liczb (miar) [idealizm].

Zauwa enie ró dłowego znaczenia relacji mi dzy intelektem i nast pstwem *przed* i *po* mchu w identyfikacji czasu nie powinno prowadzi do całkowitego odsuwania terminu czas od takich okre le jak na przykład: wewn trzny czas danego bytu, czy czas historyczny. Wydaje si bowiem, e w odniesieniu do czasu mo emy sparafrazowa znane sformułowanie Arystotelesa w odniesieniu do bytu: byt rozumie si ró norodnie, ale zawsze w odniesieniu do substancji⁵⁰. W nawi zaniu do tego mówimy o czasie; czas rozumie si ró norodnie, ale zawsze w odniesieniu do czasu rozumianego jako relacja intelektu mierz cego i mchu mierzzonego. Oznacza to za , e **czas**

⁴⁹ Por.: *De Veritate*, II, 9. 4; SCG, II, 12.

⁵⁰ Por.: Arystoteles: *Metafizyka* Z 4. 1030 a 21-23. W: G. Reale, dz. cyt., s. 408-409.

jest poj ciem analogicznym. Rozwa ana w zwi zku z nim analogia atrybucji wskazuje, e głównym analogatem jest czas w perspektywie relacji, a wtórnymi analogatami s inne okre lenia czasu. Podobnie jak słowo „zdrowy” w zasadniczym znaczeniu odnosi si do stanu organizmu, ale mówimy jeszcze o zdrowym moczu czy zdrowym lekarstwie⁵¹. Tak te i my w nawizaniu do zasadniczego rozumienia czasu jako relacji realnej mo emy jednocze nie (ale zawsze pami taj c o tym ródlowym odniesieniu) mówi o czasie w perspektywie czasowo ci (cykliczno ci, rytmicznie ci) lub te odnosi ten termin do miary, liczby.

Dopiero w tak ustalonej perspektywie dotycz cej czasu wida , e takie sformułowanie informuj ce nas o pozaczasowo ci Boga i Jego wieczno ci nale y rozpatrywa z uwag , aby nie zatrze ró norodno ci aspektów w tych wyra eniach zawartych. W zwi zku z nimi zauwa amy, e wieczno nie tyle powinno si przedstawia jako przeciwie stwo czasu, ile jako przeciwie stwo tego, co czasowe, albo tego, co jest miar czasowego. Nale y zatem precyzyjnie stwierdza , e Bóg jest wieczny nie dlatego, e jest poza czasem, lecz dlatego, e jego bytowanie jest poza zmian , i w konsekwencji nie znajdujemy dla Niego miary czasowej. Dlatego definicja boecja ska odnosi si jedynie do przedmiotowego aspektu, ukazuje sposób egzystowania bytu Boga. Mo emy jednak mówi o pozaczasowo ci Boga, gdy rozpatrujemy Jego własne intelektualne odniesienie do swego bytu.

Inaczej jednak nale ałoby bada pozaczasowo Boga w odniesieniu Jego intelektualnego bytu do zmiennej rzeczywisto ci. W tej perspektywie, jak to zostało powy ej wykazane, nie znajdujemy (teoretycznie) miejsca dla stwierdzenia pozaczasowo ci Boga. Wchodz c bowiem w relacj realn do zmiennego wiata, zauwa a On dokonuj ce si w tym wiecie nast pstwa przed i po w ruchu. Mo e te wi c te nast pstwa liczy , ujmuj c je w okrelone „własnym intelektem” miary. Tego typu relacja sugerowałaby nie pozaczasowo , lecz relatywnie czasow egzystencj Boga. Na przeszkodzie tej identyfikacji stoi jednak negatywne zweryfikowanie przez w. Tomasza z Akwinu (m. in.) relacji realnej Boga do stworze .

Streszczenie

W artykule jest analizowane zagadnienie czasu i jego odniesienia do Boga. Autor ukazuje, e najbardziej wła ciwa definicja czasu pochodzi od Arystotelesa i w. Tomasza. Wykazali oni, e czas nale y rozpatrywa w jakim integralnym odniesieniu do siebie rozumu i ruchu. Ich opinii nie podzielaj filozofowie, którzy czas identyfikuj np. jako wła ciwo bytu, ruchu czy

⁵¹ Por.: STh,I, 13, 10.

rozumu. Zwracaj oni uwag tylko na jeden aspekt tego problemu, a czas, jak Arystoteles i Tomasz ukazuj , posiada dwa aspekty. Takie dwuaspektowe widzenie czasu powoduje, e mo na zidentyfikowa go jako realn relacj ł cz c nast pstwo w ruchu i zauwa aj cy je liczy intelekt. Ta identyfikacja wskazuje, jak si wydaje, na zasadnicze znaczenie czasu. Informuje nas ona ponadto, e poj cie czasu nale y rozumie analogicznie, a jego głównym analogatem jest wła nie czas jako relacja realna. Czas jako wła ciwo jest natomiast jakim innym - wtórnym analogatem tego terminu.

Rozpoznanie to odsłania, e Bóg niekoniecznie jest pozaczasowy. Je li widziałyby si Boga w jakiej relacji do zmiennego wiata, wówczas mogłyby si rozpatrywa Absolut w znaczeniowym zakresie czasu. S bowiem wtedy dwa elementy czasu: Rozum (Bóg) i zmiana (wiat). Ta identyfikacja nie jest jednak przyjmowana przez Akwinat , który neguje realn relacj mi dzy Bogiem a wiatem. I dlatego s potrzebne dalsze poszukiwania, aby wykaza czy istotnie nie mo emy wnosi o takiej relacji.

Zusammenfassung

Der Artikel analysiert das Problem der Zeit und ihre Verhältnis zum Gott. Der Autor zeigt, da die beste Definition der Zeit von Aristoteles und Thomas stammt. Sie haben gezeigt, da die Zeit in einer Zusammenhang des Verstandes und der Bewegung zu sehen ist. Ihre Meinung teilen nicht die Philosophen, die die Zeit zum Beispiel für eine Eigenschaft des Daseins oder der Bewegung sowie Verstandes halten. Sie berücksichtigen nur ein Aspekt dieser Frage. Und die Zeit, wie Aristoteles und Thomas zeigen, hat zwei Aspekten. Solche Betrachtung der Zeit verursacht, da sie für eine realistische Relation gehalten werden kann. Und diese Identifikation ist, wie wir halten, eine Hauptbedeutung der Zeit. Das informiert uns, da der Begriff der Zeit analogisch ist. Und diese Relation ist seine Hauptbedeutung. Die Zeit dagegen als die Eigenschaft hat eine andere - zweite Bedeutung.

Durch diese Identifikation zeigt man, da Gott nicht unbedingt zeitlos ist. Würde man Gottes Sein in einer Relation zur veränderlichen Welt betrachten, dann könnte man Ihn im Kreis der Bedeutung der Zeit sehen. Es gibt also zwei Elementen der Zeit: der Verstand (Gott) und die Veränderungen (die Welt). Diese Identifikation gibt aber hl. Thomas nicht zu, der sagt, da keine realistische Relation zwischen Gott und die Welt besteht. Und darum braucht man weiter zu forschen, ob es wirklich keine realistische Relation zwischen Gott und der Welt gibt.