STUDIA FILOZOFICZNE
Nr 10 (167) 1979

Stanisław Wielgus

PROBLEM REALNOŚCI CZASU W „QUAESTIONES SUPER OCTO LIBROS PHYSICORUM ARISTOTELIS" BENEDYKTA HESSE — NAJZNAKOMITSZEGO PRZEDSTAWICIELA BURYDANIZMU NA KRAKOWSKIM UNIWERSYTECIE W XV W.

Annelise Maier powiada, że czas w swojej specyfice jest trudno precyzowalnym momentem w ruchu, tzn. w bycie, którego rodzaj istoty nie został nigdy jednoznacznie zdefiniowany, którego ontologiczna struktura pozostaje zawsze mniej lub więcej niejasna i wątpliwa i który nie da się jednoznacznie rozłożyć tak jak cielesna substancja na formalne i materialne składniki. W związku z tą trudną do uchwycenia i sprecyzowania istotą czasu już bardzo wcześnie postawiono pytanie o obiektywną jego realność. Pytanie to, które poczynając od XIII w., zajmowało poczesne miejsce w filozoficznych rozważaniach, formułowano w następujący sposób: Czy czas, rozumiany według definicji Arystotelesa, posiada poza duszą realność? Czy czas jest czymś poza duszą? Czy czasowi przysługuje *esse in re extra* (istnienie w rzeczy zewnętrznej), czy tylko *in anima* (w duszy)? [1]

Przez długie wieki średniowiecznym uczonym wystarczała autorytatywna wypowiedź Augustyna, zawarta w XI rozdziale *Wyznań* [2], która narzucała skrajny subiektywizm w rozwiązaniu wyżej sformułowanego problemu. Zdaniem Augustyna czas nie jest bytem realnym, bowiem części, z których się składa, nie są realne. Przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma, zaś chwila obecna nie jest częścią czasu, gdyż czas nie składa się z chwil, tak jak linia nie składa się z punktów. Punkt czy moment są niczym, nie mają żadnych rozmiarów przestrzennych ani czasowych, i tak jak z nieskończenie wielu punktów nie powstanie linia, tak też z nieskończonej ilości momentów nie powstanie kontinuum czasowe. Czas polega, zdaniem Augustyna, jedynie na pewnych wrażeniach i mierzony jest tylko przez duszę [3].

W XIII w. radykalny subiektywizm Augustyna poddano krytyce, szczególnie po roku 1277, kiedy to wśród potępionych na synodzie paryskim zdań znalazło się też twierdzenie — *„quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione"* [4]. Tym samym przypisano wów-

[1] A. Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1955, s. 48 - 49.

[2] Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1954, XI, 17 - 36, s. 257 - 270.

[3] Tamże, XI, 36, s. 270; por. także: A. Maier, wyd. cyt., s. 50; R. Palacz, *Z problematyki badań nad filozofią przyrody w XV wieku*, cz. II, „Studia Mediewistyczne" 13 (1971); P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 7, Paris 1959, s. 367 - 368.

[4] H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris 1889, s. 554, teza 200: „że wieczność i czas są realnie niczym, lecz tylko w wyobrażeniu".

czas czasowi pewną realność, która różnie była później interpretowana. W pierwszym rzędzie należy zwrócić uwagę na dwie interpretacje problemu realności upływu czasu. Pierwszą z nich reprezentowali franciszkanie, a drugą dominikanie [5]. Interpretacja reprezentowana przez franciszkanów nawiązywała do stwierdzenia Arystotelesa z IV księgi *Fizyki*, które pozwalało na wniosek, że rzeczywisty charakter przeszłości i przyszłości ma swoje uzasadnienie w realnym charakterze łączącej przeszłość i przyszłość chwili obecnej. Według Arystotelesa chwila obecna jest zarówno końcem przeszłości, jak i początkiem przyszłości, i łączy te obydwie części czasu, sama nie będąc częścią właściwą. Scholastycy ze stwierdzenia Arystotelesa wysnuli wniosek, że z realnego charakteru *nunc* (teraz), owego ogniwa łączącego, wypływa realność całości. Teorię powyższą formułowano mniej lub więcej precyzyjnie wielu franciszkańskich autorów, spośród których najbardziej interesujące i najbardziej oryginalne stanowiska przedstawili: Henryk z Gandawy, Witalis z Furno, Jan Baconthorp, Piotr Aureoli, Jan Kanonik (J. Marbres), Gerald Odonis i Mikołaj Bonet [6]. Inną interpretację realności upływu czasu zaproponowali filozofowie i teologowie dominikańscy. W swoich rozważaniach nie nawiązywali oni, tak jak czynili to franciszkanie, do IV księgi *Fizyki*, gdzie Arystoteles *ex professo* niejako mówi o czasie, ale do wypowiedzi Stagiryty na temat czasu, czynionych przy innych okazjach. Nie były to jednak wypowiedzi przypadkowe. Łączyła je wszystkie jedna, wyrażona w nich zasadnicza myśl, świadcząca, że Arystoteles przyjmował tzw. *actus permixtus potentiae*, tzn. specyficzny rodzaj bytu, który wyraża stan zmniejszonej aktualności, ale niezupełnej potencjalności, który to stan przysługuje wszystkiemu, co da się ująć w ruchu i zmianie. Klasyczna definicja ruchu brzmi przecież tak: *Motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia* [7].

Oczywiście, nierealność czystej potencji, między którą to potencją a pełnym aktem należy przyjąć ciągłą skalę zmian, jest z gruntu czymś innym niż nierealność bytu w duszy, który Augustyn przypisuje czasowi. Potencjalny byt może również mieć takie *esse in re extra*, jak i byt aktualny, i może się w taki aktualny byt przemienić, nie zmieniając swego stosunku do poznającego, ludzkiego intelektu. Rozwiązania więc problemu realności upływu czasu, zdaniem myślicieli reprezentujących omawiane przez nas stanowisko, szukać należy w zrozumieniu, że różnicy między bytami określanymi przez terminy *permanens* (coś co charakteryzuje się stałym, nieprzerwanym trwaniem) i *successivum*, (coś co jest ciągłym następstwem) należy szukać w skali prowadzącej od potencji do aktu, a nie w przeciwieństwie, jakie zachodzi między realnością w duszy i realnością poza duszą [8]. Myśl, którą wyżej usiłowaliśmy możliwie jasno przedstawić, rozwijała się powoli. Pewne ślady tej teorii możemy znaleźć u Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu (w jego komentarzu do *Sentencji*). Wyraźniejsze sprecyzowanie tego stanowiska

[5] R. Palacz, wyd. cyt., s. 75; A. Maier, wyd. cyt., s. 50; M. Markowski, *Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV wieku. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 4, Warszawa 1976, s. 123.

[6] A. Maier, wyd. cyt., s. 52 - 57; R. Palacz, wyd. cyt., s. 75 - 76; M. Markowski, wyd. cyt., s. 123; P. Duhem, wyd. cyt., s. 315 - 323, 363 - 373, 403 - 426.

[7] Arystoteles, *Fizyka*, 201a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 66: „Ruch jest to urzeczywistnienie (*entelechia*) bytu potencjalnego jako takiego".

[8] A. Maier, wyd. cyt., s. 57; R. Palacz, wyd. cyt., s. 76.

znajdziemy w pseudotomistycznym *Opusculum de tempore,* a najwyraźniejsze u Harvaeusa Natalisa, Durandusa de Porciano oraz u franciszkanina i ucznia Dunsa Szkota — Wilhelma von Alnwick [9].

Nasze dotychczasowe rozważania miały za zadanie uświadomić czytelnikowi dwie sprawy. Po pierwsze, miały mu ukazać (bardzo ogólnie zresztą) genezę zerwania myślicieli XIII-wiecznych z augustyńskim subiektywizmem w pojmowaniu czasu; a po drugie, miały go zorientować, w jaki sposób w okresie poprzedzającym epokę Hessego usiłowano, w związku z przyjmowaną koncepcją realnie istniejącego czasu, odpowiedzieć na pytanie: Z czego ów realny charakter upływu czasu wynika?

Kilkanaście cytatów, które można wyłowić z kwestii traktujących o czasie, a wchodzących w skład *Quaestiones...* Hessego, pozwala na stwierdzenie wyraźnych związków tego dzieła z tzw. kierunkiem dominikańskim w ujmowaniu problemu źródła realności upływu czasu. Z wypowiedzi Hessego wynika, że nie jest mu obca różnica, jaką autorzy, należący do tego kierunku, dostrzegali między *ens successivum* i *ens permanens.* Różnica owa polegała na tym, że bytom określanym terminem *entia permanentia* przysługuje *esse in actu simul existente* [10] (u Arystotelesa *actus primus,* tj. akt pierwszy), zaś bytom zwanym *entia successiva,* do których zalicza się ruch i czas, *esse in actu successivo* [11] (u Arystotelesa *actus secundus,* tj. akt wtórny). Do tego zaś, aby coś, co należy do *successiva* istniało realnie, nie jest wymagany rodzaj istnienia *simul existente,* lecz wystarczy drugi sposób, tzn. *esse in actu successivo.* Otóż Hesse wielokrotnie wypowiada się w swoich kwestiach, jak rozumie istnienie czasu i ruchu, a także istnienie owych bytów określanych mianem *permanentia.* Z jego wypowiedzi wynika, że czas ma istnienie, które można by określić wspomnianym już wyżej Arystotelesowskim pojęciem *actus permixtus potentiae* [12]. W kwestii zatytułowanej *Utrum tempus est* [13], autor *Quaestiones...* wprowadza pewne rozróżnienie wśród części czasu. Można mówić, powiada, „o częściach czasu, które się wyodrębnia stosownie do podziału *subiectum,* tak że czas dla jednej części jest w jednej połowie, a dla drugiej części w innej połowie; w ten sposób wszystkie części czasu są *simul* (równocześnie), ale taka równoczesność nie prowadzi do *esse permanens.* Inne natomiast są części czasu, które określamy *secundum prius et posterius* [14], i te części nawzajem po sobie następują, tak że już jest jedna godzina, a potem inna; i takie części nie istnieją „równocześnie" [15]. Kilkanaście wierszy dalej, w tej samej kwestii, Hesse precyzuje dokładniej istnienie czasu, polegające na tym, że znajduje się on jakoś między potencją i aktem — *actus permixtus potentiae.* Formułuje to następująco: „Czas istnieje *in potentia obiectiva* (w możności przedmiotowej). Istnienie czegoś *in potentia obiectiva* można rozumieć dwojako. Albo w tym sensie, że czegoś nie ma, lecz może być — czas w ten sposób nie jest *in potentia obiectiva.* Albo *con-*

---

[9] A. Maier, wyd. cyt., s. 57 - 62.

[10] „Istnienie w akcie równocześnie istniejącym".

[11] „Istnienie w akcie następczym".

[12] „Akt zmieszany z potencją".

[13] „Czy czas istnieje".

[14] „Według wcześniej i później".

[15] B. Hesse, *Quaestiones super octo libros „Physicorum" Aristotelis,* rkp. BJ (Biblioteka Jagiellońska) 1367 f. 91rb, rkp BJ 2376 f. 230v.

tinuative et perfective (ciągłościowo i doskonałościowo) — w ten sposób czas jest *in potentia obiectiva,* ponieważ ciągle dąży do doskonałości. Przeszłość pojmuje się dwojako: 1) *Simpliciter* (bezwzględnie) — w ten sposób czas przeszły jest tym, co nie jest, lecz było; w takim ujęciu czas przeszły nie jest czasem; 2) *Respective* (względnie) — jako czas, który był przed innym czasem; w takim ujęciu czas przeszły jest czasem. Tak więc czas przeszły, pojęty *simpliciter,* istnieć nie może, lecz pojęty *respective* istnieje" [16]. Słowo *simul,* tak ważne dla omawianej tutaj problematyki, nie było dla Hessego jednoznacznie sensowne, dlatego w innej już kwestii: *Utrum definitio temporis sit bene posita* [17], autor omawianego przez nas dzieła precyzuje dokładnie, jaki rodzaj istnienia *simul* przysługuje czasowi, powiada bowiem: „*Esse simul* dla części czasu można rozumieć dwojako: 1) *Simultaneitas naturae* — w ten sposób części czasu są *simul,* ponieważ następują po sobie; 2) *Simultaneitas temporis.* W tym drugim sposobie istnienia *simul* należy rozróżnić istnienie *simul adaequate* (równocześnie w sposób adekwatny) — w ten sposób części czasu nie są *simul* oraz *non adaequate* (w sposób nieadekwatny) — w ten sposób części czasu są *simul*" [18].

W nurcie myślicieli dominikańskich, którzy zajmowali się problemem: Skąd wypływa realny charakter czasu — wymieniliśmy m. in. Tomasza z Akwinu, który w swoim komentarzu do *Sentencji,* omawiając różnice między *aeternitas, aevum* i *tempus,* stwierdził, że istotna różnica między tymi trzema pojęciami nie polega na tym, iż *aeternitas* nie ma początku ani końca, *aevum* ma początek i nie ma końca, a *tempus* ma początek i koniec, ale na tym, że wszystkie owe pojęcia wyrażają pewne *duratio* (trwanie), a *duratio* jest rozważane według czegoś, co jest w akcie i jeszcze nie w potencji. Szczególny rodzaj trwania i jego miara zależą więc od szczególnego rodzaju aktu, który przysługuje danej rzeczy. Ten akt, któremu jako miara odpowiada czas, to *actus permixtus potentiae* ruchu, podczas gdy *aevum* i *aeternitas* odnoszą się *ad actum quietum et permanentem* (do aktu spoczynku i trwania) [19].

W kwestii: *Utrum sempiterna sint in tempore* [20], Benedykt Hesse omawia ten sam problem, co i Tomasz z Akwinu, a mianowicie różnice, jakie zachodzą między pojęciami: *aeternitas, aevum* i *tempus,* i tak jak Tomasz, Hesse również istotę tej różnicy widzi w trojako rozumianej *duratio,* wyrażającej trwanie czegoś w akcie, ale poprzestaje na stwierdzeniu, że czas jest trwaniem, które zaczyna i kończy swoje istnienie, tak jak trwanie rzeczy zniszczalnych, i nie precyzuje dokładniej tej myśli, jak to uczynił Tomasz, używając sformułowania — *actus permixtus potentiae* [21]. Ten charakterystyczny dla *esse* czasu aspekt pewnej niedoskonałości i jego związki z bytami niedoskonałymi Hesse omawia szczegółowo w innej kwestii, zatytułowanej: *Utrum cuiuslibet motus tempus sit mensura* [22]. Stwierdza tam bowiem: „Czas mierzy *res successivas* jako takie, a nie *res permanentes* [...] Największe ciepło np. może być rozu-

[16] Tamże BJ 1367 f. 91rb, BJ 2376 f. 231r.

[17] „Czy definicja czasu jest właściwie sformułowana".

[18] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 93ra, BJ 2376 f. 235r.

[19] A. Maier, wyd. cyt., s. 59.

[20] „Czy rzeczy wieczne istnieją w czasie".

[21] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 94rb, BJ 2376 f. 239r.

[22] „Czy czas jest miarą jakiegoś ruchu".

miane dwojako: 1) *In esse completo* (w bytowaniu pełnym), jako takie jest ono *res permanens* i nie może być mierzone czasem; 2) *Sub esse incompleto* (w bytowaniu niepełnym), mianowicie ze względu na to, co jest uzyskiwane część po części, w ten sposób jest ono *res successiva* i może być mierzone czasem" [23]. Także w kwestii: *Utrum quies mensuratur tempore* nawiązuje Hesse do tego problemu. Omawiając różnice między bytami określanymi pojęciem *permanentia* oraz bytami zwanymi *successiva,* stwierdza, że jedna z tych różnic odnosi się do procesu mierzenia czasem. W stosunku do *permanentia* mierzenie to odnosi się do istoty, zaś w stosunku do *successiva* — zarówno do istoty, jak i istnienia [24].

Ten ścisły związek czasu z bytami zwanymi *successiva* nie wydawał się autorowi *Quaestiones...* wystarczająco wyjaśniony, skoro w tej samej kwestii — *Utrum quies...* stara się go raz jeszcze opisać, powiada bowiem: „To co czasami jest i czasami nie jest i co zmienia się *successive* (następczo), to właśnie przede wszystkim jest mierzone czasem. *Res permanens,* która ze swej natury nie podlega żadnej zmianie, tak jak Bóg, nie jest mierzona czasem. Jednakowoż *res permanens,* która ze swej natury może się zmieniać, choć nie ulega zmianie ze strony innej natury, owa *res* jest mierzona czasem. Albo mówiąc inaczej: żadna *res simpliciter permanens* (rzecz bezwzględnie niezmienna) nie jest mierzona czasem, a *res simpliciter permanens* to taka, która się nie zmienia, nie zmieniała i nie będzie zmieniać w stosunku do żadnej części czasu[...] Każda rzecz mająca *durationem finitam* (trwanie skończone) jest mierzona czasem, nie zaś rzecz mająca *durationem infinitam* (trwanie nieskończone), tak jak Bóg, który nie jest mierzony czasem" [25]. A nieco dalej, w tej samej kwestii, Mistrz Benedykt dodaje: „*Successio mensuratur tempore per se*" [26].

Fragmenty cytowanych przez nas wyżej tekstów z *Quaestiones...,* pozwalają na stwierdzenie pewnych związków między sposobem rozumienia przez Hessego źródła realności upływu czasu oraz sposobem rozumienia tego problemu przez kilku autorów *par excellence* reprezentujących tzw. nurt dominikański. Na przykład anonimowy autor pseudotomistycznego, wspomnianego już *Opusculum de tempore,* odrzucając augustyński pogląd, że czas nie ma realnego istnienia, powiada: Byt lub mówiąc ściślej szczególny rodzaj bytu zależy od szczególnego rodzaju aktualności (tzn. stopnia udziału bytu w akcie), która przysługuje jakiemuś bytowi. Według wypowiedzi Arystotelesa z IX księgi *Metafizyki* są różne rodzaje aktualności. Jest bowiem *actus totus simul existens* (czyli akt pierwszy), np. dusza czy białość, i *actus successivus* (akt wtóry), który odnosi się m. in. do ruchu i czasu. Różnica między *ens permanens* a *ens successivum* płynie z Arystotelesowskiego rozróżnienia między *actus primus* i *actus secundus* [27]. Harvaeus Natalis natomiast, powtarzając ujęcie problemu przedstawione w *Opusculum de tempore,* dodaje, że tak jak *nunc* ma istnienie realne, tak również istnienie realne mają *praeteritum* i *futurum.* Na zarzut, że przecież *praeteritum* już nie jest, a *futu-*

---

[23] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 95rb, BJ 2376 f. 241r.

[24] Tamże, BJ 1367 f. 95rb, BJ 2376 f. 241r-v.

[25] Tamże, BJ 1367 f. 95vb, BJ 2376 f. 242r-v.

[26] Tamże, BJ 1367 f. 95vb, BJ 2376 f. 242v: „Czas mierzy następstwo sam przez się".

[27] A. Maier, wyd. cyt., s. 60.

rum jeszcze nie jest, odpowiada że dwojako coś może być w akcie: albo *in actu simul existente* — w ten sposób części czasu nie są w akcie; albo *in actu successivo* — w ten sposób czas jest w akcie [28]. Podobną opinię wyrażał Durandus de S. Porciano, twierdził bowiem, że: Czas nie istnieje przez *nunc*, lecz przez istnienie swoich części, które prawdziwie i realnie istnieją, chociaż nie *simul*; takiego istnienia bowiem nie wymaga się, aby istniało realnie, potrzebne jest ono tylko do istnienia bytom zwanym *permanentia* [29].

Hessemu nie było obce również stanowisko tzw. szkoły franciszkańskiej w tym względzie, wywodzące realność upływu czasu z realnego charakteru *nunc* jako ogniwa łączącego *praeteritum* i *futurum*. W kwestii: *Utrum per totum tempus sit idem nunc* [30], autor omawianego dzieła referuje to stanowisko tak: „*Secundum antiquos tale nunc est indivisibile realiter continuans partes temporis, sed secundum modernos est divisibile realiter, sed indivisibile secundum imaginationem continuans partes temporis*" [31].

Nasze dotychczasowe rozważania dotyczyły pytania, które można by sformułować następująco: Czy upływ czasu jest bytem subiektywnym, istniejącym tylko w umyśle, jak tego chciał Augustyn, czy też jest bytem istniejącym realnie i obiektywnie, poza sferą umysłu, a więc w obiektywnej rzeczywistości; i jeżeli tak — to z czego wynika ów realny charakter upływu czasu? Odpowiedź na to pytanie nie mogła wystarczyć autorom scholastycznym. Dla nich istota czasu tkwiła nie tylko w owym *prius et posterius* (wcześniej i później), dla nich czas był również miarą owego *prius et posterius*. Udowodniwszy zatem, że upływ czasu jako taki posiada realną egzystencję, pozostawało ciągle do rozwiązania pytanie — czy liczba (lub miara) według „wcześniej i później" jest realnym przedmiotowym momentem, czy też swój rzeczywisty charakter ma w poznającym intelekcie i dla tego intelektu?

Wielu średniowiecznych myślicieli odpowiadało na to pytanie, opierając się na rozwiązaniu Arystotelesa w interpretacji Awerroesa, które brzmiało: To, co jest materialne w czasie, mianowicie mierzalne i liczalne *prius et posterius* czasu, istnieje tylko w potencji, a w akcie, jako zamierzone następstwo (*successio*), czas znajduje się tylko w duszy; innymi słowy — dopełnienie formalne czas uzyskuje poprzez poznającą i mierzącą duszę. Czas jest więc częściowo w duszy i częściowo w rzeczy zewnętrznej. Różnice w rozwiązaniach proponowanych przez autorów scholastycznych leżą właśnie w różnym ujmowaniu owej proporcji: „częściowo—częściowo". Zależnie od wagi, jaką przykładano do jednego lub drugiego elementu, powstawała cała skala rozwiązań, poczynając od radykalnego subiektywizmu, a kończąc na skrajnym obiektywnym realizmie [32]. Skrajny obiektywny realizm przyjmuje, że obydwa elementy czasu — materialny i formalny, mają swoje istnienie poza intelektem. Je-

---

[28] Tamże, s. 61.

[29] Tamże, s. 62.

[30] „Czy przez cały czas jest to samo «teraz»".

[31] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 93rb, BJ 2376 f. 236r: „Zdaniem starszych uczonych takie «teraz» jest niepodzielne, realnie zespalając części czasu, lecz zdaniem nowszych uczonych jest ono podzielne realnie, lecz niepodzielne w wyobraźni zespalając części czasu".

[32] A. Maier, wyd. cyt., s. 65 - 66; P. Duhem, wyd. cyt., s. 326.

dyna funkcja intelektu polega na tym, żeby realnie dane wielkości liczbowe ująć poznawczo i zliczyć je w porządku sprawczym (*efficienter*), ale nie formalnie (*formaliter*). Czynnikiem formalnym według tego ujęcia będzie tzw. *numerus formalis*, który różni się z jednej strony od materialnej rzeczy liczonej (*res numerata*), a z drugiej strony od czynności duszy liczącej (*actio animae numerantis*). Typowym przedstawicielem takiego ujęcia był Albert Wielki. Na pozycji skrajnego realizmu stał również Burleus, dla którego czas w sensie ilości następczej (*quantitas successiva*) jest samodzielnym, formalnym momentem, w stosunku do którego ruch odgrywa taką samą rolę, jak ilość dotycząca wielkości (*quantitas extensiva*) względem cielesnej substancji, i tak, jak ilość dotycząca wielkości jest formalną podstawą dla przestrzennej rozciągłości ciał materialnych, i z drugiej strony w sposób materialny (*materialiter*) od nich zależy, o ile ilość może być realizowana tylko w cielesnej substancji, tak samo i czas jest formalną podstawą dla następstwa w ruchu i jedynie *materialiter* od niego zależy [33].

Najbardziej subiektywistyczne ujęcie przez nas rozważanego problemu znajdujemy natomiast u Wilhelma Ockhama. Czas dla niego nie jest żadnym samodzielnym przedmiotowym momentem, który różniłby się realnie od ruchu, podobnie jak ilość nie jest dla niego samodzielnym momentem, który różniłby się od substancji. Różnica między ruchem i czasem jest czysto subiektywna. Rzeczownik „czas" znaczy po prostu ruch, o ile ten ostatni jest poznawany i mierzony przez duszę w swoim „wcześniej i później". Scholastyczny termin *tempus* obejmował dwa składniki. Z jednej strony wyrażał czasowy wymiar, a z drugiej strony ilość w jej zastosowaniu do tego wymiaru. Ockham subiektywizując czas rozkłada go na te dwa składniki i jeden z nich — *dimensio* (wymiar) umiejscawia w podmiocie czasu, a drugi — *quantitas* (ilość) — w poznającej duszy. Inaczej mówiąc, sukcesywne rozprzestrzenianie się jako takie, tzn. materialny moment w czasie, jest identyfikowane z ruchem i ostatecznie jest identyczne z *mobile* (przedmiot podlegający ruchowi), gdyż dla Ockhama ruch nie jest niczym, co by się realnie różniło od *mobile*. Wystarczy, aby istniał absolutnie regularny ruch, ruch *primi mobilis* (pierwszego poruszanego) lub ostatniego nieba, aby móc mierzyć wszystkie ruchy w świecie „według wcześniej i później". Stosunek ruchu do duszy da się zaś wyrazić następująco: *Tempus est illud quo anima mensurat prius et posterius*" [34], gdyż czas jest wprawdzie realnie identyczny z ruchem, ale gdyby nie było żadnej duszy, wówczas ruch nie mógłby być pojmowany jako czas [35].

Między wyżej przedstawionymi kierunkami — skrajnym subiektywizmem i skrajnym realizmem, istniała cała gama poglądów pośrednich, reprezentowanych przez takich autorów, jak: Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, Henryk z Gandawy, Harvaeus Natalis, Wilhelm von Alnwick, Henryk z Harclay, Franciszek de Mayronis, Mikołaj Boneti, Piotr Aureoli, Grazadei d'Ascoli, Duns Szkot, Jan Kanonik, Jan Bassolis, Franciszek z Marchii i in. [36]. Nie ma potrzeby omawiać bliżej tych poglądów,

---

[33] A. Maier, wyd. cyt., s. 67.

[34] „Czas jest tym, czym dusza mierzy «wcześniej i później»".

[35] A. Maier, wyd. cyt., s. 83 i n.; P. Duhem, wyd. cyt., s. 124 - 125.

[36] A. Maier, wyd. cyt., s. 68 - 82; P. Duhem, wyd. cyt., s. 312 - 426; M. Markowski, wyd. cyt., s. 123 - 125.

bowiem analiza odpowiednich tekstów z omawianych przez nas *Quaestiones*... wykazała, iż rozwiązanie problemu realności czasu (w sensie liczby czy miary) przez Hessego idzie raczej po linii rozwiązania Ockhama, którego poglądy w tym względzie przejął Mistrz Benedykt za pośrednictwem szkoły burydańskiej z modyfikacjami, które ta szkoła wprowadziła. Burydan bowiem identyfikuje, tak jak Ockham, czas z ruchem, ale w ruchu widzi, odchodząc tu od ujęcia Ockhama, samodzielny, absolutny moment, realny *fluxus* (przepływ), z którym czas następnie ze swej strony, w swoim materialnym momencie jest identyczny, podczas gdy w swoich składnikach formalnych, jako miara (lub ilość lub wielkość) (*magnitudo*) następstwa (*successionis*) czy przepływu (*fluxus*), ma realność tylko w poznającym intelekcie. Na pytanie zawarte w kwestii: *Utrum tempus esset quamvis non esset aliqua anima intellectiva* [37], Burydan odpowiada twierdząco, ale wcale to nie oznacza, że uznaje realne istnienie czasu, niezależne od jakiegokolwiek poznającego umysłu. Co on rozumie przez realność czasu, wynika jasno z dalszych jego rozważań. O realnym charakterze czasu ma według niego świadczyć fakt, że gdyby czas był bytem umysłu (*ens rationis*), a nie bytem realnym (*ens reale*), to wówczas zajmowałaby się nim logika, a nie wiedza naturalna. Czas nie zależy w swoim realnym istnieniu od duszy rozumnej dlatego, że chociażby przestały istnieć wszystkie dusze rozumne, to jednak istniał będzie zawsze Bóg, który sprawia ruch nieba, a więc zawsze będzie czas [38]. Gdyby jednak przyjąć, że nie będzie żadnego umysłu, w tym również Bożego, wówczas oczywiście nie będzie też żadnego czasu, ponieważ bez Boga nic by nie było [39]. Tak więc, zdaniem Burydana, podstawą obiektywnego istnienia czasu jest umysł Boży, który swoją obecnością sprawia, że czas jest bytem realnym. Nie znaczy to, że czas ma istnienie tylko w poznającym umyśle. Burydan uważa, iż czas jest tożsamy z ruchem nieba, ale nie może istnieć bez umysłu, który go ujmuje [40]. Jak powiedziano wyżej, Hesse w swoich *Quaestiones*..., w większości wypowiedzi na ten temat, zbliża się do ujęć wyżej przedstawionych. Problem wyrażony w pytaniu: Czy czas (jako liczba czy miara owego „wcześniej i później") jest bytem realnym — autor omawianego przez nas dzieła rozważa głównie w trzech kwestiach: 1) *Utrum tempus sit ens reale* [41], 2) *Utrum si nulla esset anima intellectiva nullum esset tempus* [42], 3) *Utrum tempus sit motus* [43]. Rzecz jasna, wypowiedzi na powyższy temat znajdziemy także i w innych kwestiach poświęconych problemowi czasu w ogólności; tam, gdzie zajdzie potrzeba, będziemy się na nie powoływać.

---

[37] Burydan: *Acutissimi philosophi reverendi magistri Johannis Buridani Subtilissimae quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis diligenter recognitae et revisae a magistro Johanne Dullaert de Gandavo, antea nusquam impressae,* Parisiis 1509 (Minerva 1964), lib. IV, qu. 16, f. 82va: „Czy czas byłby, chociażby nie było jakiejkolwiek duszy rozumnej".

[38] Tamże, lib. IV, qu. 16, f. 82va.

[39] Tamże, f. 82va, 83ra.

[40] Tamże, lib. IV, qu. 12, f. 79vb.

[41] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 91va, BJ 2376 f. 231r-v: „Czy czas jest bytem realnym".

[42] Tamże, BJ 1367 f. 96ra-vb, BJ 2376 f. 243v-245r: „Czy jeżeliby nie było żadnej duszy rozumnej, nie byłoby żadnego czasu".

W kwestii: *Utrum tempus sit ens reale* Hesse nawiązuje do dyskusji na temat realności czasu i cytując dwa diametralnie różne w tej materii poglądy, sam próbuje znaleźć stanowisko kompromisowe, powiada bowiem: „Niektórzy twierdzą, że czas jest tylko bytem w duszy, ponieważ jest on jedynie rozróżnienie duszy (*discretio animae*) wśród części ruchu, powszechniej jednak przyjmuje się, że czas jest bytem realnym. Powyższe stanowiska można uzgodnić w sposób następujący: O czasie można mówić dwojako: 1) Co do jego bytu materialnego (*quo ad esse materiale*); tak pojęty czas jest ruchem nieba i jako taki jest oczywiście bytem realnym lub mówiąc inaczej — istniejącym poza duszą; 2) Co do jego bytu od strony formalnej (*quo ad esse formale*); w ten sposób pojęty czas jest owym rozróżnieniem wśród części ruchu, jakiego dokonuje dusza (*discretio animae*), a więc jest bytem w duszy" [44]. Dwa ostatnie zdania, w których Hesse wyraża swój punkt widzenia na temat realności czasu, są po prostu krótkim streszczeniem referowanego przez nas wyżej stanowiska Burydana. Interesująca i dość oryginalna wydaje się być argumentacja, której Hesse używa na poparcie tak przedstawionej koncepcji: „Ktoś mógłby zarzucić, że przecież każdy byt realny, istniejący poza duszą, posiada *propriam passionem* (przymiot właściwy), zaś czas go nie posiada, ponieważ czas sam jest *propria passio*. Zarzut nie jest jednak słuszny, bowiem czas także posiada *propriam passionem*, a jest nią *mensura pure successiva* (miara czysto następcza)" [45].

Posługując się stosowaną powszechnie przez scholastyków czwartą regułą konkordancji [46], mającą na celu dochodzenie do prawdy za pomocą uściśleń terminologicznych, rozróżnień i definicji, Hesse wyjaśnia etymologicznie, jak rozumie realność czasu. Wyjaśnienie tego rodzaju wydaje się mu konieczne w związku z niebezpieczeństwem niewłaściwego pojmowania terminu *ens reale*. Termin *reale*, powiada Hesse, może być rozumiany jako pochodzący od słowa *reor-ris* i wtedy oznaczałby to samo, co słowo *opinor* (mniemać, przypuszczać), a to w konsekwencji prowadziłoby do fikcyjnego pojmowania realności bytów; lub może być rozumiany jako pochodzący od słowa *ratus-a-um*, co znaczy *firmus* (silny, mocny), i wtedy wyraża realności bytu. Jednak o czasie nie można powiedzieć, że jest *firmus*, zatem nie można powiedzieć, że jest bytem realnym, powątpiewa retorycznie Hesse, lecz natychmiast uściśla: o bycie można powiedzieć, że jest *ratum* w dwojakim sensie — albo *quo ad esse* (co do istnienia), że mocno (*firmiter*) lub prawdziwie (*veraciter*) jest, i w takim ujęciu czas jest *firmum*, ponieważ prawdziwie jest; albo *quo ad permanentiam partium* (co do nieprzerwanego trwania części), i w takim ujęciu czas nie jest ani *ratum* ani *firmum* [47].

Wyżej naszkicowana koncepcja realności czasu, zawarta w kwestii: *Utrum tempus sit ens reale*, została dokładniej potraktowana w kwestiach następnych. W kwestii: *Utrum si nulla esset anima intellectiva*

---

[43] Tamże, BJ 1367 f. 91va - 92rb, BJ 2376 f. 231v - 233r: „Czy czas jest ruchem".

[44] Tamże, BJ 1367 f. 91va, BJ 2376 f. 231r.

[45] Tamże, BJ 1367 f. 91va, BJ 2376 f. 231r-v.

[46] Chodzi tu o jedną z reguł eliminowania sprzeczności między tekstami wyjętymi z różnych autorytetów, reguł podanych przez Abelarda w jego wstępie do dzieła *Sic et Non*. Sam Abelard reguły konkordancji przejął od średniowiecznych kanonistów, Iwona z Chartres i in.

[47] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 91va, BJ 2376 f. 231v.

nullum esset tempus. Hesse stwierdza, że istnienie duszy rozumnej nie jest konieczne do tego, by istniał czas. Aby nie było nieporozumień, natychmiast wyjaśnia, że duszę rozumną pojmuje jako formę ludzką tkwiącą w ciele ludzkim (*forma humana inhaerens corpori humano*), akcentując wyraźnie, że termin *anima intellectiva* (dusza rozumna) nie odnosi się do Boga, którego wpływ na realne istnienie czasu jest sprawą odrębną [48]. I to jest właściwie klucz do zrozumienia całej kwestii. Zawiła i niezbyt klarowna argumentacja tu podana zmierza w gruncie rzeczy do uwypuklenia tego, co ogólnie wyraził już Burydan, że mianowicie zasadą obiektywizującą czas jest Bóg; a nawet inteligencje czy demony, dodaje od siebie Hesse. Czas jest bytem realnym, powiada nasz autor, bo ludzka dusza rozumna nie jest konieczna dla jego istnienia. Element formalny czasu — owa *discretio animae,* nie musi koniecznie znajdować się w ludzkiej duszy rozumnej, może bowiem znaleźć się w umyśle wyższym niż dusza ludzka, w umyśle od niej niezależnym. Hesse wyraża to następująco: „*Si nulla esset anima intellectiva, adhuc esset Deus et intelligentiae, igitur esset tempus* [...], *quia Deus numerat, ut patet per theologos: «Qui numerat multitudinem stellarum». Item dato, quod nulla sit anima intellectiva, adhuc est daemon, igitur est numerus, quia daemon potest numerare, quia potest habere discretionem partium motus et discretionem partium alicuius multitudinis*" [49].

Aby uniknąć ewentualnego zarzutu, że przypisując Bogu czynność liczenia, wprowadza do Pierwszej Przyczyny niedoskonałość, Hesse robi takie rozróżnienie: „Bóg nie liczy w sensie właściwym (*proprie*), ponieważ, jeżeliby liczył, znaczyłoby to, że są rzeczy nie znane mu, lecz liczy w sensie niewłaściwym (*inproprie*), i w takim właśnie niewłaściwym sensie teologowie mogli powiedzieć, że „liczy mnogość gwiazd". Demon natomiast może liczyć we właściwym tego słowa znaczeniu" [50].

Przyjęcie umysłu Bożego, inteligencji czy demona, jako czynnika obiektywizującego czas pozwala także Hessemu na wyjaśnienie pozornej sprzeczności, jaka zachodziłaby między jego twierdzeniem, że czas może istnieć bez duszy rozumnej, a twierdzeniami Arystotelesa mówiącego: „*Si non esset anima intellectiva nullum esset tempus*" [51] i Awerroesa, który powiedział: „*Tolle animam intellectivam et non habebis tempus*" [52], które to twierdzenia Hesse akceptował. Autor *Quaestiones...* powiada: „Co zaś do Arystotelesa, który rzekł, że jeśliby nie było duszy rozumnej, to nie byłoby czasu, należy odpowiedzieć, iż miał on na myśli

---

[48] Tamże, BJ 1367 f. 96ra, BJ 2376 f. 243v.

[49] Tamże, BJ 1367 f. 96rb, BJ 2376 f. 244r: „Chociażby nie było żadnej duszy rozumnej, to jednak ciągle byłby jeszcze Bóg i inteligencje, przeto byłby czas [...] ponieważ Bóg liczy, jak wynika to z wypowiedzi teologów: «Który liczy mnogość gwiazd». Podobnie zakładając, że nie byłoby żadnej duszy rozumnej, to jednak ciągle pozostanie demon, przeto jest liczba, ponieważ demon może liczyć, ponieważ może posiadać zdolność rozróżniania części ruchu i zdolność rozróżniania części jakiejś mnogości".

[50] Tamże, BJ 1367 f. 96vb, BJ 2376 f. 245r.

[51] Arystoteles, *Fizyka,* 223 a 25 in: „Jeżeli nie byłoby duszy rozumnej, nie byłoby żadnego czasu".

[52] Awerroes; *Aristotelis De Physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis,* Venetiis apud Juntas 1574, lib. IV, com. 98, f. 178 H; com. 131 f. 202 D: „Zniszcz duszę rozumną, a nie będziesz miał czasu".

takie zdanie: Jeśliby nie było duszy rozumnej, ani nie mogło być zarówno co do istnienia, jak i co do działania, wówczas nie byłoby czasu. Tak więc demon, chociaż nie jest duszą rozumną co do istnienia (*quo ad esse*), jest nią jednak co do działania (*qo ad operationem*), ponieważ posiada zdolność działania duszy rozumnej" [53].

Nawiązując do rozróżnienia, którym Hesse posłużył się w kwestii: *Utrum tempus sit ens reale,* mówiąc o czasie „co do bytu materialnego" i „co do bytu formalnego" [54], można przyjąć, że ów czynnik formalny czasu omówiony został dokładnie w kwestii: *Utrum si nulla esset anima intellectiva nullum esset tempus* [55], zaś czynnik materialny w kwestii: *Utrum tempus sit motus* [56]. Autor omawianego przez nas komentarza utożsamia tutaj, podobnie jak w kwestii: *Utrum tempus sit ens reale,* czas z ruchem, stwierdza bowiem: „Istnienie czasu jest dwojakie: Formalne — jest nim rozróżnienie dokonywane przez duszę (*discretio animae*), która wskazuje na „wcześniej" i na „później" w ruchu. Materialne — jest nim ruch nieba" [57]. Wniosek, że czas jest identyczny z ruchem, da się zdaniem Hessego wyprowadzić z definicji czasu, analizując jego cztery podstawowe warunki: 1) Czas jest miarą; 2) Czas jest ruchem; 3) Czas jest rzeczą o charakterze następczym (*res successiva*), a nie rzeczą o ciągłym trwaniu (*res permanens*); 4) Czas i ruch mają się tak do siebie jak przymiot (*passio*) do swojego podmiotu. Jeżeli czas jest rzeczą o charakterze następczym, to jest ruchem, ponieważ każdej rzeczy tego rodzaju dotyczy definicja ruchu [58].

Mistrz Benedykt zdaje sobie sprawę z faktu, że przeciwko tak sformułowanej tezie wysuwano wiele zarzutów, a więc:

1. Arystoteles stwierdza, że czas nie jest ruchem chociaż bez ruchu nie istnieje.
2. Żaden ruch nie jest „wszędzie", tymczasem czas jest „wszędzie".
3. Żaden akcydens nie jest swoim podmiotem, a czas jest akcydensem ruchu, więc jako taki nie może być ruchem.
4. Jeżeli czas byłby ruchem, to jedynie z tej racji, którą przedstawił Arystoteles, mówiąc, że czas jest jakimś ruchem, bo nie da się go bez ruchu postrzec.
5. Czas jest pod pewnym względem czymś najmniejszym (*quodammodo minimum*) i pod pewnym względem czymś nie najmniejszym, ruch natomiast nie.
6. Każdy ruch jest szybki (*velox*) lub opóźniony (*tardus*), czas natomiast nie jest ani szybki, ani opóźniony.
7. Jeżeli czas byłby ruchem, to byłby albo ruchem nieba, albo Sokratesa [59]. Ruchem nieba nie jest, ponieważ zima lub lato nie są ruchem nieba, a mimo to są czasem; poza tym są tacy, jak np. więźniowie, którzy nie postrzegają ruchu nieba, a jednak czas postrzegają.

---

[53] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1267 f. 96vb, BJ 2376 f. 245r.

[54] Tamże, BJ 1367 f. 91va, BJ 2376 f. 231r.

[55] Tamże, BJ 1367 f. 96ra-vb, BJ 2376 f. 243v-245r.

[56] Tamże, BJ 1367 f. 91va-92rb, BJ 2376 f. 231v-233r.

[57] Tamże, BJ 1367 f. 91va, BJ 2376 f. 231v.

[58] Tamże.

[59] Imię „Socrates" (częściej „*Sor*" lub „*Sortes*") używane było przez Hessego, podobnie jak i przez innych scholastyków, w znaczeniu ogólnym, jako imię umowne dla nieokreślonego bliżej człowieka.

8. Zdarza się, że w czymś jest czas, chociaż nie ma ruchu, np. w rzeczy znajdującej się w spoczynku [60].

Hesse wykazuje kolejno niesłuszność wyżej przedstawionych zarzutów:

Ad 1) — Arystoteles ma tu na myśli, że czas w sensie formalnym nie jest ruchem w sensie formalnym, tzn. czas jako taki nie jest ruchem jako takim, lecz wzięty w innym sensie jest nim.

Ad 2 — „Być wszędzie" rozumieć można dwojako: a) realnie i w sensie tkwienia w czymś (*realiter et inhaesive*) — w ten sposób tylko Bóg może być wszędzie; b) w sensie mierzenia czegoś (*mensurative*) — w ten sposób czas może być wszędzie.

Ad 3 — Akcydens tkwienia w czymś (*accidens inhaesionis*) nie może być wprawdzie swoim przymiotem, lecz akcydens nazywania czegoś (*accidens denominationis*) może.

Ad 4 — Arystoteles, wskazując na różnice między czasem i ruchem, nie miał na myśli różnic rzeczowych, lecz różnice myślne.

Ad 5 — Czas, o ile jest kontinuum, nie jest *quodammodo minimum*, lecz o ile jest liczbą — wówczas jest *quodammodo minimum*. Ta właściwość przysługuje także ruchowi, jednak nie z punktu widzenia ruchu, lecz o ile jest miarą.

Ad 6 — Czas, o ile jest kontinuum, może być „długi" lub „krótki", o ile jest liczbą — „niewielki" lub „wielki", o ile jest miarą — „szybki" lub „wolny". Trzeba tu wprowadzić rozróżnienie, akcentuje Hesse, że tylko czas co do swojego bytu materialnego jest szybki lub wolny, nie zaś czas co do swojego bytu formalnego.

Ad 7 — Czy czas jest ruchem pierwszego bytu poruszanego (*primi mobilis*), czy nie? Aby rozstrzygnąć ten problem, trzeba zaznaczyć, że czas może być pojmowany dwojako: a) Najwłaściwiej (*proprissime*) — w tym sensie, zdaniem niektórych, czas jest ruchem pierwszego bytu poruszanego, ponieważ ten jest najbardziej znany i najregularniejszy; Marsyliusz jednak twierdzi, zaznacza Hesse, że czas jest ruchem słońca, ponieważ przez ruch słońca mierzymy nasze czynności; b) Najmniej właściwie (*improprissime*) — w tym sensie czas jest rzeczą czasową (*res temporalis*), lub mówi się, że jest ruchem rzemieślników (*motus mechanicorum*). Co do stwierdzenia, że zima i lato są czasem, a nie ruchem, należy zaznaczyć, mówi autor komentarza, iż jest ono nieprawdziwe, bowiem w sensie właściwym lato pojmuje się *pro approximatione solis super cenith capitis nostri* (w sensie zbliżania się słońca nad zenit naszej głowy), zimę natomiast — *pro elongatione solis* (w sensie oddalania się słońca). Tym samym zima i lato są ruchem nieba. Co do więźniów natomiast, dodaje Hesse, to nie postrzegają oni wprawdzie w sensie właściwym czy najwłaściwszym ruchu nieba, lecz postrzegają coś, czym mierzą swoje czynności, tak że choroba, wyobraźnia czy trawienie są ich czasem.

Ad 8 — Rzeczy będące w spoczynku nie istnieją w czasie w sensie właściwym. Gdyby wszystkie rzeczy były w spoczynku, nie byłoby czasu. Można powiedzieć, że czas jest w rzeczy spoczywającej tylko zewnętrznie (*extrinsece*), tzn. w ten sposób, że spoczynek takiej rzeczy jest mierzony czasem [61].

---

[60] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 91vb, BJ 2376 f. 232r.

[61] Tamże, BJ 1367 f. 91vb-92rb, BJ 2376 f. 232r-233r.

Argumenty wyżej przytoczone, stwierdza Hesse, prowadzą do jednego tylko wniosku: Czas co do swego istnienia materialnego jest ruchem i w tym sensie jego realność nie może być kwestionowana, tak jak nie może być kwestionowana realność ruchu. Główna teza głoszonej przez Hessego teorii na temat realności czasu przyjmuje zatem rozróżnienie czasu na czas co do istnienia materialnego (*quo ad esse materiale*) i czas co do istnienia formalnego (*quo ad esse formale*). Stwierdza następnie, że czas *quo ad esse materiale* jest identyczny z ruchem nieba, zaś czas *quo ad esse formale* z funkcją umysłu liczącego. Zdajemy sobie sprawę z tego, że czynnikiem stanowiącym o istocie czasu jest jego element formalny, a nie materialny, i że o realności czasu, jako miary czy liczby owego *prius et posterius*, możemy mówić tylko w takim stopniu, w jakim mówimy o realności czasu *quo ad esse formale*. Ponieważ czynnik formalny czasu ma według Hessego swój byt jedynie w umyśle liczącym, stąd płynie wniosek, że Hesse w ogromnej większości swoich wypowiedzi na temat realności czasu zbliżał się raczej do subiektywistycznego stanowiska Ockhama niż realistycznego stanowiska Alberta Wielkiego i Burleusa, chociaż, trzeba to zaznaczyć, w jednym miejscu jego komentarza do *Fizyki*, natrafiliśmy na tekst, który świadczy o tym, jakoby Mistrz Benedykt skłonny był tam opowiedzieć się za teorią realistyczną w rozumieniu Alberta Wielkiego. Do sprawy tej wrócimy jeszcze, w tym miejscu chcielibyśmy zaznaczyć, że Hesse używał owego, wspomnianego wyżej rozróżnienia *quo ad esse materiale et formale* nie tylko w omawianych przez nas dotychczas kwestiach, lecz także w kilku innych, wszędzie tam, gdzie dotykał problemu czasu [62]. We wszystkich tych wypowiedziach wyeksponowany został omawiany wyżej pogląd Hessego, że czas co do swego bytu materialnego, który jest identyczny z ruchem nieba, nie zależy od jakiegokolwiek umysłu i w związku z tym posiada istnienie realne, zaś czas co do swego czynnika formalnego — identyczny z funkcją rozróżniania umysłu liczącego, jest tylko bytem myślnym.

Wspomnieliśmy już w naszych rozważaniach, że wśród wypowiedzi Hessego na temat realności czasu jako liczby bądź miary, które to wypowiedzi możemy jednoznacznie zakwalifikować do subiektywistycznej teorii reprezentowanej przez Burydana, w omawianym przez nas dziele natknęliśmy się także na wypowiedzi Mistrza Benedykta, która omawiany problem realności czasu ujmuje w sposób diametralnie różny. Wypowiedź ta znajduje się w kwestii: *Utrum definitio temporis sit bene posita* [63]. Hesse, analizując tutaj część definicji czasu: *tempus est numerus*, omawia go w aspekcie co do czynnika formalnego (*quo ad esse formale*), stwierdzając, co następuje: „Liczba jest dwojaka: 1. Liczba liczona (*numerus numeratus*) — jest nią rzecz liczona; 2. Liczba licząca (*numerus numerans*), która dzieli się na: a) główną (*principalis*) — jak np. dusza rozumna, b) narzędną (*instrumentalis*). Liczba narzędna jest także dwojaka: jedna jest wewnętrzna (*intrinsecus*) — jest nią działanie lub czynność (*operatio vel actio*) duszy, druga jest zewnętrzna (*extrinsecus*). Ta ostatnia jest także podwójna: jedna pozostająca trwale (*per-*

---

[62] Tamże, BJ 1367 f. 64vb, 65ra, 93va, 93vb, 93ra, 92vb, 91rb, 92rb, 94ra, 93ra; BJ 2376 r. 162v, 163r, 237r, 235r, 234v, 230v, 233v, 238r, 235v.

[63] „Czy definicja czasu jest dobrze sformułowana".

manens) — np. jeżeli 10 koni byłoby liczonych przez 10 ludzi, druga następcza (*successivus*) — jak np. ruch" [64].

Dla jasności wywodu dobrze będzie przedstawić ten podział za pomocą następującego schematu:

- *Numerus*
  - *n. numeratus* (*tempus quo ad esse materiale*)
  - *n. numerans* (*tempus quo ad esse formale*)
    - *principalis*
    - *instrumentalis*
      - *intrinsecus*
      - *extrinsecus*
        - *permanens*
        - *successivus*

Nawiązując do definicji Arystotelesa, która określa czas jako liczbę ruchu, dobrze byłoby odpowiedzieć na pytanie — jaką liczbą jest czas w wyżej przedstawionym schemacie? Hesse odpowiada na to pytanie w sposób następujący: „Czas jest liczbą liczącą, narzędną, zewnętrzną i sukcesywną (*numerus numerans instrumentalis extrinsecus et successivus*)", a następnie wyjaśnia po kolei wszystkie człony wyżej podanej definicji: „Mówi się: liczbą liczącą, ponieważ czas nie jest liczbą liczoną. Mówi się: narzędną — z uwagi na duszę; tak więc powyższa definicja nie przysługuje duszy rozumnej. Mówi się: zewnętrzną — dla wykluczenia wewnętrznej. Mówi się: następczą — aby wykluczyć pozostającą trwale" [65].

Przedstawiony przez nas wyżej tekst pozwala na wyciągnięcie kilku wniosków dotyczących omawianego w tym rozdziale problemu. Punktem wyjścia niech będzie dla nas podział liczby podany przez Hessego. Uwzględnia on obydwa elementy wchodzące w skład pojęcia „czas", tzn. element materialny — *numerus numeratus* i element formalny — *numerus numerans*. W omawianym tekście Hesse nie zajmuje się elementem materialnym, w słusznym przekonaniu, że nie on decyduje o istocie czasu. Istotnym dla pojęcia czasu elementem jest „*numerus numerans*", i od tego, jak się ten element pojmie, zależeć będzie sprawa zakwalifikowania czasu, w aspekcie jego realności, bądź do teorii subiektywistycznej, bądź realistycznej. Z naszych dotychczasowych rozważań wynikało, że prawie we wszystkich swoich wypowiedziach na temat czasu Hesse czynnik formalny czasu widział w tzw. *discretio animae*. Uwzględniając przedstawiony przez nas graficznie Hessowski podział liczby, dochodzimy do wniosku, że ów czynnik formalny, pojęty jako *discretio animae*, należałoby zdefiniować jako *numerus numerans instrumentalis intrinsecus*. Tymczasem tutaj, jak widzieliśmy Hesse definiuje go jako *numerus numerans instrumentalis extrinsecus et successivus*, a więc jako czynnik istniejący niezależnie od duszy rozumnej. Określenie to nie mieści się w subiektywistycznej teorii realności czasu

---

[64] B. Hesse, wyd. cyt., BJ 1367 f. 92vb, BJ 2376 f. 234v-235r.

[65] Tamże.

głoszonej przez Ockhama i Burydana, a przejętej gdzie indziej przez Hessego, lecz zgodne jest całkowicie ze skrajnie realistyczną teorią czasu głoszoną przez Alberta Wielkiego, przyjmującego tzw. *numerus formalis*, który różniąc się z jednej strony od materialnej *res numerata*, a z drugiej strony od *actio animae numerantis*, stanowił niezależny od jakiegokolwiek umysłu czynnik formalny czasu [66].

Analiza filozoficzno-historyczna interesującego nas fragmentu komentarza Hessego wykazała, że został on napisany pod wpływem *Philosophia pauperum* Alberta z Orlamünde [67], który w tym miejscu powtarza doktrynę Alberta Wielkiego. Geneza zatem owego realistycznego ujęcia czasu w kwestii: *Utrum definitio...* Hessego, nie wymaga dodatkowych wyjaśnień. Fakt przyjęcia przez Hessego dwóch przeciwstawnych teorii na ten sam temat, bez próby ich godzenia, wskazuje na to, że Mistrz Benedykt uczynił to chyba bezwiednie. W omawianym przez nas dziele bowiem Hesse wielokrotnie przyjmuje sprzeczne opinie na ten sam temat, lecz zawsze w takiej sytuacji czyni próby ich pogodzenia za pomocą wspomnianych już reguł konkordancji. Tym razem tego nie czyni. Ten jeden szczegół skłania do refleksji, że w interpretowaniu tekstów średniowiecznych, a zwłaszcza ich zaszeregowywaniu do takiego czy innego kierunku, należy zachować dużą ostrożność. Niejednokrotnie autorzy średniowieczni wcielali do dzieł przez siebie pisanych różne, czasem sprzeczne ze sobą fragmenty pism innych autorów. Zdarzało się to zresztą największym nawet ówczesnym autorytetom. Tomasz z Akwinu np., rozważając problem realności upływu czasu, podaje na ten temat dwie przeciwne sobie teorie. W komentarzu do *Fizyki* wyprowadza realność upływu czasu z realności *nunc*, a w komentarzu do *Sentencji* — ze szczególnego rodzaju istnienia, jakie czasowi przysługuje [68].

Mieczysław Markowski w swojej książce *Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV w.* zreferował w kilku zdaniach poglądy Hessego na temat realności i jedności czasu. Jego zdaniem Mistrz Benedykt w swoich *Quaestiones...* reprezentuje w sprawie realności czasu pogląd, który można by określić mianem umiarkowanego subiektywizmu [69]. Nasze analizy, przperowadzone na tekstach Hessego, potwierdzają w zasadzie ten pogląd. Z jednym wszakże zastrzeżeniem. Otóż Hesse, jak mieliśmy okazję stwierdzić, oprócz teorii umiarkowanego subiektywizmu w sprawie realności upływu czasu przyjmował równocześnie realistyczną teorię Alberta Wielkiego. W cytowanym wyżej miejscu Markowski podaje ponadto informację, że tego typu rozwiązanie (chodzi o umiarkowany subiektywizm), które przedstawił Hesse na omawiany temat, nie posiadało źródła ani u Ockhama, głoszącego skrajny subiektywizm, ani też w poglądach Burydana, który wcale nie stawiał problemu obiektywnej realności czasu i który opowiadał się za subiektywizmem [70]. Naszym zdaniem Burydan postawił pytanie na temat obiektywnej realności czasu.

---

[66] Albert Wielki, *Physicorum. Alberti Magni Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, Paris 1890, t. 3, s. 339b.

[67] Albert z Orlamünde, *Philosophia pauperum sive Isagoge in libros Aristotelis Physicorum, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorarum et de Anima. Alberti Magni Opera omnia*, t. 5, s. 457a.

[68] Por. A. Maier, wyd. cyt., s. 59.

[69] M. Markowski, wyd. cyt., s. 125.

[70] Tamże.

Uczynił to w kwestii: *Utrum tempus esset quamvis non esset aliqua anima intellectiva*[71]. Sam tytuł tej kwestii zawiera już pytanie o charakter istnienia formalnego czynnika czasu, a więc tego czynnika, który decyduje o istocie czasu. Poza tym z przedstawionych przez nas w niniejszym artykule wypowiedzi Burydana wynika, że on jest właśnie twórcą owego umiarkowanego subiektywizmu w ujmowaniu realnego charakteru czasu, który to subiektywizm, z pewnymi modyfikacjami przejął Hesse. Owe modyfikacje polegają na tym w zasadzie, że o ile Burydan czynnik obiektywizujący czas widzi w Bogu, to Hesse widzi go również w innych, wyższych od rozumnej duszy ludzkiej umysłach, takich jak np. inteligencje czy demony.

Stanisław Wielgus

[71] Burydan, wyd. cyt., f. 82va.