

Tadeusz Kobierzycki

O filozofii mistycznej czasu dnia i nocy

*Dzień raz bywa macochą, a innym znów razem matką.
Szczęsny i błogosławiony jest ten, co wiedząc to wszystko,
Trudzi się w pracy, niewinny jest bogom nieśmiertelnym,
Zważa na ptaki wróżebne, unika wszelkiej przesady.*
/Hezjod, *Prace i dni*, przeł. Jerzy Łanowski/

*Albowiem czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na „przed”
i „po”. /Arystoteles, *Fizyka* IV, 219/*

Filozoficzna refleksja o czasie należy w polskiej literaturze do rzadkości, dlatego warto odnieść się do książki Hanny Buczyńskiej-Garewicz, *Metafizyczna refleksja o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*¹, w której analizowane są jego duchowe wymiary. Podstawowy wykład o czasie zawiera się w następującym (streszczającym go) cytacie:

Husserl i Heidegger, po Bergsonie, znacznie zmienili sposób myślenia o czasie. [...] U Husserla jest to czysta świadomość, podczas gdy u Heideggera jest to egzystencja, a potem bycie. Natomiast w obu wypadkach mamy do czynienia ze źródłową analizą, która poprzedza wszelkie definicje czasu. W konsekwencji obaj odkrywają czas pierwotny, poprzedzający czas zegara. Obaj też wychodzą znacznie poza Bergsonowską krytykę pojęcia czasu fizycznego, akceptując jednak w zasadzie dokonania Bergsona².

Nietzsche jest w omawianym studium uznawany za prekursora fenomenologicznej i witalistycznej teorii czasu.

Wykład Buczyńskiej-Garewicz o czasie zaczyna się od przypomnienia teologiczno-filozoficznych i mistycznych określeń czasu obecnych w tekstach św. Au-

¹ Rozszerzony tekst wystąpienia na panelu Zakładu Filozofii Nauki IFiS PAN, kierownik prof. Alina Motycka (17 grudnia 2004) poświęconemu książce Hanny Buczyńskiej-Garewicz, pt. *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*. Wydawnictwo Universitas, Kraków 2003, 247 s.

² H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 47 – książka składa się z następujących rozdziałów: Wstęp, 1. Zagadka czasu, 2. Przeszłość odzyskana, 3. Wieczny powrót, 4. Południe, 5. Noc, 6. Ucieczka od przeszłości, Zakończenie.

gustyna. Z założenia przedmiotem analiz staje się to, co metafizyczne: duchowe, psychologiczne, muzyczne, religijne itp. Nad tą refleksją unosi się duch myśli Bergsona, który ujmuje czas jako „materię metafizyczną” i „twórczy absolut”.

Bogactwo myśli o czasie, które pojawiają się w dziele Nietzschego (zreferowane przez Buczyńską-Garewicz) jest imponujące: czas i historia, czas i wolność, czas i moralność, czas i kultura, czas i egzystencja, czas wewnętrzny (oglądany z perspektywy dekadencji, resentymentu i samonienawiści), przemijanie i trwanie itd. Wieczność i trwanie „poza czasem” mają tu znaczenie podstawowe, gdyż przenoszą refleksję na poziom metafizyczny. Przykładem jest metafora „Chwili”, która zbiera, zderza i przeprowadza przez siebie dwa przeciwne wektory czasu, tego, który przychodzi i odchodzi³.

Husserl uważa, że teraźniejszość jest czasem zanurzonym w świadomości: czas jest tym, czego jeszcze nie ma, i jest tym, czego już nie ma, jest jednością retencji i protencji. Według Heideggera w teraźniejszości tkwi „troska” i „trwoga”, które tworzą pierwotną więź bycia i czasu. Nietzsche identyfikuje teraźniejszość i wolę, opisując stan, z którego wyłania się przeszłość i przyszłość. Dla Bergsona czas jest to jedność percepcji i pamięci. Czas w tych ujęciach jest biegiem do przodu, zwróconym ku przeszłości⁴. Jest to ujęcie cykliczne i horyzontalne czasu – lub według J.J.C. Smarta tak jak u Heraklita „konkretne płynienie trwania”.

Głębokie doświadczenie nocy umożliwia odrzucenie tego, co martwe (asceza), i tego, co fałszywe (ogłołenie). Efektem dobrej ascezy jest dojście do stanu psychofizycznej anestezji, neutralizacji lub *apathei* („oschłość nocy ciemnej”). W tym stanie znikają odczucia radości, nadziei, bólu i lęku oraz zahamowana zostaje aktywność wyobraźni, fantazji i naturalnego rozumowania, a pojawia się aktywność kontemplacji. Możliwe staje się wtedy przeżycie egzystencjalnej doniosłości życia, momentu, w którym „wieczność dotyka czasu” (P. Tilich).

Stanowi temu odpowiadają inne objawy ducha: zdolność do „wycofania projekcji” (C.G. Jung), „rezygnacji z resentymentu” (F. Nietzsche), „potrzeba ogłołenia” (E. Stein) itd. Dzięki temu opróżniona z poznawczych iluzji dusza, a nawet utrata własnego „ja” (osobowości) jest nagradzana zyskiem zbawienia, wyzwoleniem do życia „błogosławionego”. Do tego rodzaju refleksji można zaliczyć też uwagę H. Bergsona, że „chwile, kiedy chwytały siebie samych, są rzadkie i dlatego tak rzadko jesteśmy wolni”⁵, czy pojęcie *Augenblick* (S. Kierkegaarda), dzięki którym człowiek doświadcza „w mgnieniu oka” wglądu, odnajdując nowy sens i całość (jedność) rozproszonych dotychczas doświadczeń.

³ Szkoda, że nie ma tu nawiązań do filozofii S. Kierkegaarda.

⁴ Według Heideggera „Prawdziwy czas jest czwór-wymiarowy”, *Sein und Zeit*, w: *Zur Sache des Denken*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1969, s. 16, cyt. wg H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 46.

⁵ H. Bergson, cyt. za R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. M. Moryń i Z. Wiese, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995, s. 172.

Podstawowymi metaforami czasu są: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość rozumiane jako wektory przesuwania się percepcji rzeczy, w ich ruchu kolistym lub liniowym, regresywnym lub transgresywnym, ułatwiające opis pór roku czy pór dnia i nocy. Czas, południowy omawiany jest przez Buczyńską-Garewicz na podstawie krótkich odwołań do *Przemian* Owidiusza, *Bukolik* Wergiliusza, *Komedii* Dantego, dzieł Leopardiego, Carduzcciego i D'Annunzia.

Autorka zauważa, że filozoficzny motyw południa po raz pierwszy pojawia się u Nietzschego w *Ludzkie, arcyłudzkie* (tom II, w części pt. „Wędrowiec i jego cień”), a następnie w *Zaratuście*. Południe to środek, moment przełomu życiowego, przynoszącego człowiekowi spokój i trudne szczęście (tu pada nazwisko Giorgio Collego, który mówi o „wizyjnym mistycyzmie” Nietzschego). Odwołania do myśli św. Augustyna, J.W. Goethego, platonizmu i A. Schopenhauera poprzedzają opis przeżycia Narratora w bibliotece Guermantów (Marcel Proust), które podnosi problematykę ponadczasowości i wieczności. Są jeszcze analizy *Portretu Doriana Graya* (Oscara Wilde) oraz *Życia i śmierci Adrii i jej dzieci* (Maksymiliana Bontempelli) na temat ucieczki przed czasem oraz problem pragnienia nieśmiertelności: to wszystko stanowi przedanalizę czasu nocy.

O ile rozdział na temat południa ma swojego filozoficznego patrona (F. Nietzschego), to rozdział o nocy takiego patrona nie ma. Mogłaby nim być Edyta Stein w związku z jej interpretacją poematu *Noc ciemna* Jana od Krzyża. Tak jednak nie jest, bo tekst o niej pojawia się tu tylko po to, żeby nieco znowelizować pojęcie czasu i łatwiej zakorzenić go w kontekście literackim. Autorka przypomina Szekspira *Sen nocy letniej*, który można by uzupełnić takim fragmentem *Makbeta* (w przekładzie S. Barańczaka):

Jutro – I jutro – i jutro; / Tak życie pełnie z dnia w następny dzień / Aż do ostatniej zgłoski w księdze czasu; / A każde „wczoraj” zostaje za nami / Niby ogarek, co przyświecał głupcom / W drodze ku prochom śmierci.

Dalej w omawianej analizie pojawiają się dzieła główne, którym poświęcony jest cały kunszt analityczny Autorki: *Tristan i Izolda* Richarda Wagnera i poemat *Noc ciemna* Jana od Krzyża. Prawdziwe nowum polega na pokazaniu związków między muzyką Wagnera i mistyką Jana od Krzyża, na tle koncepcji filozoficznej Artura Schopenhauera, który uważał, że: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*⁶.

⁶ „Muzyka to nieświadome metafizyczne ćwiczenie duszy, która zgoła nie wie, że filozofuje”, w: A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994–1995, s. 409. Pozostaje jednak wątpliwość, czy tak analizowana opera R. Wagnera *Tristan i Izolda* spełniałaby postulaty Schopenhauera tak jak muzyka Beethovena czy Chopina? Obok Schopenhauera także u J. Fichtego problem czasu traktowany jest jako wytwór wyobraźni, a u Schellinga jako obiektywizacja zmysłu wewnętrznego;

Związki muzyki i mistyki mają swoją literacką i filozoficzną bibliotekę⁷. Wielu wybitnych miłośników opisuje dzieło Wagnera w kategoriach niemal religijnych. Na dowód podają taki oto przykład:

Pamiętam jedną godzinę żywota: przeżycie w Szwajcarii, wiosną w Neuchatel, trzy lata temu, Wagner; mgła nad jeziorem; treść tego? Nie poznanie, nie bycie tym raczej niż tym; coś innego. Przeżycie wyraźnie mistyczne; uczucie jako rzeczywistość spoczywająca sama w sobie, na nic poza sobą nie wskazująca, samowystarczalna. Uczucie nie ma możliwości pouczyć nas o tym, co jest, bo jego istota polega na rozplawianiu samej kategorii bytu i jednocześnie samej kategorii poznania. Ale *jest* ono samo. I to wystarczy, chociaż tego myśl nie przeniknie⁸.

Autorka w swojej analizie nie idzie tak daleko, jak cytowany przeze mnie tekst Elzenberga, ale nie można wykluczyć, że idzie tą samą drogą, zastępując słowo „jest” słowem „zbawienie”. Ta zmiana przenosi jednak dyskusję ontologiczną na poziom mistyki i sprawą bardziej zasadniczą dla omawianego rozdziału staje się nie tyle problem czasu, ile koncepcja duchowości. To fakt, że Buczyńska-Garewicz podejmuje rzadką w polskiej literaturze próbę połączenia całego bogactwa zagadnień teologicznych, artystycznych i filozoficznych, opierając się na metodzie fenomenologicznej.

Metafizyka w tym ujęciu staje się tu po prostu religijną mistyką (lub parareligijną refleksją), tak jak fenomenologia jest filozofią mistyczną lub mistyką filozoficzną. W *Kłopot z istnieniem* H. Elzenberga czytamy:

Jest mistyka Goethowska, Faustowska; jest Spinoza; są Schelling i Hoelderlin – a ile jest tego w Platonie? [...] „Jedną z głównych odmian tej mistyki niezaprzecznej jest mistyka na tle zachwyty estetycznego. Zachwyt estetyczny jest Janusowy: ma oblicze i w stronę empirii, i w stronę metempirii. Z empirii oczywiście odrzuca całą jej „materialność” czy „substancjalność”, a bierze tylko jakości; ale to jest bardzo dużo, bo w tym jest wielość, konkretność i forma; i całą tę przedzę mistyk estetyczny wsnuwa w świat metempiryczny, w który wstępuje⁹.

Myślę, że Autorka, mimo istniejących odmienności, zaakceptowałaby te stwierdzenia Elzenberga.

⁷ O czasie w muzyce pisał B. Barry, *Musical Time. The Sense of Order*, New York 1990, a w Polsce R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, L. Bielański, *Strefowa teoria czasu*, Kraków 1976, D. Maciejewicz, *Zegary nie zgadzają się ze sobą. Spór o czas w muzyce drugiej połowy XX wieku*, Wydawnictwa IS PAN, Warszawa 2000. Bibliografia na temat czasu w muzyce, por. J.D. Kramer, *Studies of Time and Music: A Bibliography*, „Music Theory Spectrum” 1985 nr 7, s. 72–106.

⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2003, s. 92.

⁹ H. Elzenberg, dz. cyt., s. 429; jako przykład refleksji przeciwnej może posłużyć Z. Herberta Zegar, w: *Studium przedmiotu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1997, s. 76. – „Na pozor jest to spokojna twarz młynarza, pełna i błyszcząca jak jabłko. Tylko jeden ciemny włos przesuwają się po niej. A popatrzeć do środka: gniazdo robaków, wnętrze mrowiska. I to ma nas prowadzić do wieczności”.

Zastosowane w książce podejście fenomenologiczne daje pewną wygodę interpretacyjną, gdyż już na samym początku uchyla, neutralizuje lub negatywizuje problem sensualizmu, a w najlepszym razie różnice między tym co sensualne i duchowe sprowadza do różnic fenomenalnych¹⁰. Fenomenologiczne podejście do mistyki (oparte na utożsamianiu podmiotu i przedmiotu) pozwala ujmować niektóre ludzkie dane, takie jak np.: ja, jaźń, osobowość – jako główne przeszkody w uzyskaniu efektu finalnego, swoistej mondyzacji bytu ludzkiego, która nadaje mu wyższy poziom istnienia. Utrata opozycji ja–ty, moje–twoje, jednostkowe–ogólne, osoba–świat i przekształcenie ich w pewien rodzaj ogólności, w istnienie światowe, wyrażone w cytowanym przez Autorkę zdaniu: „I ja sam jestem światem” (Tomasz Mann, w noweli *Tristan*), może być tego przykładem.

Transgresywne podejście do tego, co sensualne, znajdujemy nie tylko w fenomenologii, ale i w aksjologicznym egzystencjalizmie:

Zniszczyć wszystko sensualnie konkretne, sprzęgnięte z niższymi popędami! Ale zachować całą konkretność duchową i niezmienność wybranych przez siebie jakości! W tym duchu Soren Kierkegaard walczył o Reginę Olsen, o miłość w Absolucie. I przegrał. A może nie? Może ta sama Regina przyjdzie doń w transcendencji? Ta sama, ale bogatsza i rozumiejąca niepowtarzalność tego związku¹¹ [aforyzm 62].

Autor tego zdania, Kazimierz Dąbrowski – psychiatra egzystencjalny, nie przewidywał jednak zniszczenia własnego ja, ale uważał, że jego istnienie transcendentalne jest warunkiem indywidualnego sensu życia i kryterium transcendentalnej tożsamości.

Inaczej jest u Buczyńskiej-Garewicz, która widzi zagadnienie tożsamości w perspektywie immanentnej, można by rzec: symbiotycznej:

Miłość Tristana i Izoldy jest dokładnie zaprzeczeniem własnej odrębności poprzez całkowite utożsamienie z innym. Są oni nigdy nie rozdzieleni, bez imion, zespoleni ze światem (s. 192).

To ma im ułatwić zjednoczenie i duchowe zbawienie, które jest możliwe dopiero wtedy, gdy człowiek utraci granice indywidualnej tożsamości – własnej twarzy. I co na to powiedziałaby np. Levinas czy inni dialogiści?¹².

¹⁰ M. Scheler uważał, że „również pod względem fenomenalnym są ściśle identyczne, jeżeli chodzi o prawa struktury i rytmikę przebiegu”, por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 126–127.

¹¹ P. Cienin [właśc. K. Dąbrowski (1902–1980)], *Myśli i aforyzmy egzystencjalne*, Gryf Publication Ltd, London 1970; cyt. tu i dalej – nowe opracowanie T. Kobierzycki, Warszawa–Zagórze 1980, s. 18.

¹² Niewykluczone, że głębszą podstawę całej refleksji stanowi analiza „boskiej” natury człowieka i „ludzkiej” natury Boga; to co ludzko-boskie jest Czasem-Wiecznością.

Buczyńska-Garewicz zdaje się być bardziej radykalna w rozumieniu mistycznej funkcji nocy niż Edyta Stein, której zarzuca, że 1) zbyt silnie identyfikuje noc kosmiczną z treściami nocy mistycznej, 2) uznaje, iż noc kosmiczna nie jest tylko spokojem i wycofaniem, ale intensyfikacją życia „szczególnie dla wielu gatunków zwierząt”, 3) zakłada, iż noc jest różnorodna i nie może być określona tylko jako rzecz (por. s. 180). Sama konkluduje, że 4) „Jedyną jej [nocy kosmicznej] powszechną cechą jest niewątpliwie brak światła” (s. 180). Podejście Edyty Stein jest bardziej realistyczne, choć bardziej dramatyczne¹³.

Aby wzmocnić realistyczny (boski, a nie anielski) obraz nocy i ukazać jego naturalistyczny bieg, warto zacząć od mitologicznego przekazu Hezjoda:

Noc urodziła wstrętną Śmierć Nagłą i Kereę czarną/ także Śmierć-Thanatosa i Sen, i ród Marzeń Sennych – / z nikim łoża nie dzieląc, zrodziła ich Noc ponura; / potem znowu Szyderstwo oraz bolesne Strapienie / i Hesperydy, które za słynnym Okeanosem / złotych jabłek pilnują i drzew, na których wyrosły. / Mojry także – i Kery zrodziła, straszne mścicielki – Klotho, Lachesis, Atropos, a one to śmiertelnikom, / kiedy na świat przychodzą, dobro i zło przydzielają, / one ścigają występki przeciwko ludziom i bogom – / nigdy też nie zaprzestaną boginie gniewu straszego, / zanim pomsty okrutnej nie wezmą na tym, co zbłądził. Urodziła Nemezis, plagę ludzi śmiertelnych, / Noc zabójczą, a po niej Ułudę i Miłowanie, Starość także przekłątą i Zwadę o sercu gwałtownym. / Zwada zaś nienawistna zrodziła Wysiłek bolesny i Zapomnienie, i Głód, Boleści łzami oblane, / Bójki i Walki, Morderstwa i jeszcze Mężobójstwa, Kłótnie i Słowa Kłamliwe, i Na-dwie-strony-rozprawy / i Bezprawie, i Szał, co zwykły w parze przychodzić, i Przysięgę, / która najbardziej ludzi na ziemi trapi, gdy ktoś umyślnie złoży przysięgę fałszywą¹⁴.

Do genealogicznego opisu funkcji nocy (i dnia) można dodać kilka ciekawych stron współczesnej egzystencjalnej analizy Karla Jaspersa, który w III tomie swojej *Philosophie* (1932) napisał:

Istnienie nasze pojawia się w rzeczywistości ludzkiej w stosunkach między dwiema mocami. Manifestację egzystencjalną tych mocy nazywać będziemy Normą Dnia i Pasją Nocy¹⁵.

Ujęcie Jaspersa rozszerza kontekst dnia i nocy, których analizy dokonuje Buczyńska-Garewicz.

Według Jaspersa:

¹³ O funkcjach dnia Autorka pisze, odwołując się do metafory „cieniów w jaskini” u Platona, wyobrażenia o „zasłonie Mai” w ujęciu A. Schopenhauera i współczesnej idei „zawieszenia porzutu” w redukcji fenomenologicznej E. Husserla.

¹⁴ Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*, *Prace i dni, Tarcza*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 38.

¹⁵ K. Jaspers, *Philosophie*, t. III., J. Springer, Berlin 1932.

Norma Dnia porządkuje naszą rzeczywistość ludzką; wymaga jasności, konsekwencji, wierności, podporządkowuje nas Rozumowi i Idei Jedności i nam samym nakazuje realizować w świecie, budować w czasie, udoskonalać nieskończenie rzeczywistość ludzką. Ale na końcu Dnia przemawia inny głos. Odrzucenie go nie załatwia bynajmniej sprawy. Pasja Nocy przebija wszelkie nakazy. Rzuca się w ponadczasową otchłań Niebytu, który wciąga wszystko w swoje wiry. Każda konstrukcja w czasie, jako manifestacja historyczna, wydaje się powierzchownym złudzeniem. Jasność nie może dla niej otwierać drogi ku niczemu istotnemu, a raczej, zapominając o sobie, uważa ciemność za beczasowy mrok Autentyczności¹⁶.

Buczyńska-Garewicz również dostrzega zjawisko zbawczej konwersji, która zamienia złudę dnia w prawdę nocy.

Na gruncie polskim o „pasji nocy” i „normie dnia” wspominał wielokrotnie filozofujący psychiatra egzystencjalny Kazimierz Dąbrowski¹⁷, który podwójną sytuację bytową człowieka, jego psychiczno-fizyczną asymetrię opisał pozytywnie jako akt samotransformacji. W procesie pozytywnej dezintegracji „pasja nocy” i „norma dnia” stanowią jedność, ułatwiają nie tylko dążenie do zbawienia przez miłość, ale także przez twórczość, w której doświadczenie i przekraczanie śmierci jest ćwiczone codziennie.

Nieco ironicznie brzmią zdania aforyzmu, który odsłania treści ukryte w projekcie zamiany czasu (w wieczność):

Zając się sprawami duchowymi, nowymi, nieznanymi, niedościgłymi – jakież to fascynujące! Przemiany, zaparcia się siebie, poświęcenie, samobójstwa – jakież to niezwykłe! Ale, by przebyć tę drogę, aby odbyć ją we wszystkich dziedzinach, aby wyzwolić się z narcyzmu i dotrzeć do autentyzmu, trzeba nie tylko zajmować się tymi niezwykle mi sprawami. Trzeba rzeczywiście zaprzeć się samego siebie, rzeczywiście odchodzić od pozoru, rzeczywiście popępniać cząstkowe samobójstwa¹⁸ [aforyzm 45].

Zderzenie świadomości ze śmiercią, maskowanie jej przez nieświadomość i niepamięć staje się problemem egzystencji, która nie zna swojej prawdy.

Wizja duchowości oparta na konwersji i inwersji dwu osób w jakieś bytowe. Jedno wymaga wyrzeczenia, samonegacji i wejścia w sferę nocy, nie tylko duchowej, ale i ontologicznej, w której zacierają się granice i różnice. Autorka dla uprawomocnienia swojego wywodu odwołuje się do kategorii dekadencji i resentymentu Nietzschego, do *principium individuationis* Schopenhauera, do samonegacji Sartre’a oraz do innych narzędzi zamieniających pierwotne akty bytowej separacji w akty identyfikacji.

¹⁶ K. Jaspers, dz. cyt., s. 71.

¹⁷ K. Dąbrowski, *Elementy filozofii rozwoju*, PTHP, Warszawa 1989; znacznie bardziej radykalne stanowisko – patrz. J. Hillman, *Suicide and the Soul*, Spring Publications, Inc., Dallas, Texas 1988.

¹⁸ K. Dąbrowski, *Myśli i aforyzmy egzystencjalne*, s. 14.

Szkoda, że na boku pozostała koncepcja C.G. Junga, który odróżnił indywiduację od indywiduacji¹⁹. Dałoby to możliwość konfrontacji twierdzeń Heideggera, cytowanych w omawianej pracy o „Ja pierwotnie kształtującym czas jako czas pierwotny” i o tym, że „jażn w swej najgłębszej istocie jest pierwotnie czasem samym”²⁰, czy mniej dramatycznego rozumienia zdania M. Prousta, że czas – to „dwugłowy potwór”, czy wprost negatywnego ujęcia czasu u Sartre’a (por. s. 235).

Wykład Buczyńskiej-Garewicz pokazuje, jak możliwe jest ujednianie (heni-zacja) bytu ludzkiego, jego uistotowienie (eidetyzacja) czy uświatowienie (mondyzacja), dzięki czemu można odejść od metod naturalizmu, czystego epistemologizmu i dualizmów Kartezjańskich (duszy i ciała, podmiotu i przedmiotu, epistemologii i ontologii). Czy jednak takie procedury są realnymi sposobami poznania jawnej i ukrytej strony bytu ludzkiego? Człowiek bowiem uzyskuje świadomość czasu i doświadcza go nie tylko dzięki transcendencjom, ale także licznym immanencjom. Synteza tego doświadczenia może być jednak różnie opisywana.

Jak wskazuje Jean Guitton, który w swoim studium *Justification du temps* (wydanym w Polsce w roku 1968 pt. *Sens ludzkiego czasu*) stawia pytania o duchowość czasu, jego ludzki i metafizyczny wymiar, podstawy mistycyzmu logicznego sformułował już Arystoteles, a rozwinął Plotyn:

jego istota polega na tym, że konieczność tworzy jedno z wiecznością, a umysł z tym, co zgodne w sobie. Ponieważ myśl o wieczności przedmiotu utożsamia się z wiecznością myślącego podmiotu, przeto można osiągnąć wieczność, myśląc; w ten sposób przewycięża się czas. Tak więc między logiką a teorią zbawienia zostaje ustalona ścisła więź, którą ujawnił Plotyn²¹.

Ta logika przenika studium o metafizyce czasu Buczyńskiej-Garewicz, którą otwierają lektury Augustyna, zaprezentowane w rozdziale rozpoczynającym książkę²².

Ważną częścią wykładu o czasie stanowi fragment, który mówi o „ucieczce do przeszłości”. Mityczna przeszłość jest obietnicą wyzwolenia się z porządku

¹⁹ Inne wymienione w tekście nazwiska twórców to: Beckett Samuel, Boccaccio Giovanni, Corregio (właśc. Antonio Allegri), D’Annunzio Gabriele, Dante Alighieri, De Sanctis Francesco, Goethe Johann Wolfgang oraz muzycy Mozart Wolfgang Amadeus, Wagner Richard, Debussy Claude Achille.

²⁰ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 217 i 219, w tekście Autorki, s. 38.

²¹ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, IW PAX, Warszawa 1989, s. 37. Podstawową drogę do zbawienia opisuje Plotyn, który identyfikuje ją ze zjawiskiem utożsamiania się duszy z Bogiem. Idea zbawienia nadała nowe znaczenie dwóm związkom pojęć: 1) dobra i zła oraz 2) czasu i wieczności.

²² Autorka odwołuje się we wstępie do opracowań autorstwa Giorgio Collego i Pierre Hadota.

czasu, dzięki transcendującej go pamięci. Przykładem jest dzieło M. Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*, które ukazuje rozmaite sposoby literackiej ontologizacji czasu, mającej swoje podstawy w ludzkiej pamięci. Odblask tego myślenia znajdujemy w wierszu *Niepamięć, jakąż tu niepamięć?* K. Dąbrowskiego²³.

Człowiek żyje zanurzony w czasie, mknie przez świat przez dziesiątki lat. Symbolami życia w czasie są wiatr i rany. Powszechnie uważa się, że czas leczy rany. Co jednak począć, kiedy czas nie leczy ran? Powoływanie się na „rany” jak na dowody ontologiczne o istnieniu czasu nie ma sensu. Są to tylko „sennie widziały”, stany nieświadomości. Świadomość nie może (i nie powinna) ich pamiętać. Na ogół upływ czasu zrywa nić pamięci – i to leczy rany. Są jednak tacy, którzy niczego nie zapominają, mają nawet pamięć snów. Czy można ich za to ganić, czy można zneutralizować siłę ich pragnień, które mimo upływu czasu nie dają się wypłenić?

Konwersja czasu, opisywana w teologiach, w liturgiach, w literaturze, oparta jest na ontologicznie traktowanej pamięci. Ale być może jest to tylko złudzenie. Sartre uważa, że pamięć nie jest fundamentem ontologicznym, człowiek bytuje ku nicości. Czasowość, właściwa tylko człowiekowi, jest wewnętrzną strukturą bytu, który jest swoją negacją²⁴. Teraźniejszość jest stanem ucieczki od przeszłości, w której byt nie jest tym, czym jest, i od przyszłości, w której byt jest tym, czym nie jest.

Momentem, który ukazuje inne aspekty czasu jest szczelina między nocą i dniem. Tak pisze o jej funkcji Herbert:

W najgłębszym momencie przed świtem rozlega się pierwszy głos tępy i ostry zarazem jak uderzenie noża. Potem z minuty na minutę wzmagające się szmery drażą pień nocy. Wydaje się, że nie ma żadnej nadziei. To, co walczy o światło, jest śmiertelnie kruche. I kiedy na horyzoncie ukazuje się okrwawiony przekrój drzewa, nierealnie duży i prawdziwie bolesny, nie zapomnijmy błogosławić cudu²⁵.

²³ K. Dąbrowski, *Dezintegracje*, Wydawnictwo ASP, Katowice 1987, s. 57. Dzięki fantazjom i ranom, pragnieniom i pamięci, które są wskaźnikami ontologicznymi bycia i czasu, możliwa jest Nietzscheańska w formie transformacja ludzkiego istnienia: „nowe funkcje wstają / potrzebą wielką ponad zgon / – więc stworzę dawność, lata, kraje, / zajrzę w otchłani mętną toń. / Setkami zgónów będę ginać / i będę gonić z wieku w wiek / po oceanach myśli płynąć / ja nieudolny szary człek. / Obsesjo dodaj więcej siły! / odwago rośnij w tysiąckroć! / przez wielość żyć, przez noc mogiły / szukam, pamiętam z nocy w noc. / Znaczy to nic i znaczy wiele / trupem mym rzucę w moce złe / będę hodował w mym kościele / kwiaty pamięci w wonnej mgłę. / Sny rozprzestrzenię wolą mocy / a rzeczywistość wpędzę w mgły / przetworzę dni na ciemność nocy / ja pan w królestwie moich snów”.

²⁴ J.P. Sartre, *L'etre et le neant*, Editions Gallimard, Collection TEL, 1943, s. 182 (cyt. za Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 216).

²⁵ Z. Herbert, *Napis*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1997, s. 48.

U Herberta rany okazują się być jednak dowodami ontologicznymi działania i istnienia czasu. Jego zreizowane sekwencje Herbert opisuje tak:

oto żyję w różnych czasach, jak owad w bursztynie, nieruchomy, a więc bez czasu, bowiem nieruchome są członki moje i nie rzucam na ścianę cienia, cały w jaskini, jak w bursztynie, nieruchomy, a więc nie istniejący; oto żyję w różnych czasach, nieruchomy, a wyposażony we wszystkie ruchy, bowiem żyję w przestrzeni i należę do niej i wszystko co jest przestrzenią użycza mi jej przejmującej, przemijającej formy; oto żyję w różnych czasach, nie istniejący boleśnie nieruchomy i boleśnie ruchliwy i nie wiem zaiste, co mi jest dane, a co odjęte na zawsze²⁶.

Jest to dyskusja z Leibnizem, który uważał, że „czas bez rzeczy nie jest niczym innym jak zwykłą możliwością idealną”²⁷.

Jednym ze sposobów wyminięcia kwestii realności (materialności) czasu jest jego transcendentalizacja lub redukcja transcendentalna, eidetyzacja lub redukcja ejdetyczna, atomizacja lub redukcja atomistyczna, „momentalizacja” lub redukcja „momentalna”, redukcja do „chwili”, psychologizacja lub redukcja psychologiczna, pneumizacja lub redukcja pneumatologiczna, wektoryzacja lub redukcja wektoralna, statyzacja lub redukcja statologiczna, dynamizacja lub redukcja dynamistyczna itd., które znali już filozofowie starożytni²⁸. Dzięki takim zabiegom modelem syntetycznej materialno-duchowej (lub substancjalnej) formy czasu stała się dla współczesnych (jak np. dla Schopenhauera) muzyka rozumiana jako abstrakcja rzeczywistości, którą można percypować w czasie i przez czas, z wyłączeniem przestrzeni i przyczynowości²⁹.

Na zakończenie swojego wykładu w debacie o czasie chciałbym przypomnieć w skrócie główne myśli Kanta:

Czas nie jest pojęciem empirycznym, wyprowadzonym abstrakcyjnie z jakiegoś doświadczenia. Równoczesność lub następstwo nie pojawiłyby się bowiem same w spostrzeżeniu, gdyby wyobrażenie czasu nie znajdowało się *a priori* u jego podłoża.

Czas jest koniecznym wyobrażeniem, które leży u podłoża wszelkich danych naocznych. Czas nie jest czymś, co by istniało samo dla siebie lub też przysługiwało rzeczom jako ich przedmiotowe określenie, co by więc pozostawało po dokonaniu abstrakcji od wszelkich podmiotowych warunków ich unaoczniania.

Czas nie jest niczym innym jak tylko formą zmysłu wewnętrznego, tj. oglądania nas samych i naszego wewnętrznego stanu.

²⁶ Z. Herbert, *Czas*, w: *Epilog burzy*. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 62.

²⁷ G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa...*, BKF, Warszawa 1969, s. 392.

²⁸ Do najważniejszych myślicieli starożytnych inspirujących współczesną refleksję o czasie należą pitagorejczycy, presokratycy, zwłaszcza Heraklit, Platon, Arystoteles, eleaci (Parmenides i Zenon), atomiści (Demokryt, Epikur, Lukrecjusz).

²⁹ Por. J. Dankowska, *U podstaw filozofii muzyki. Niemiecka filozofia XIX wieku a muzyka*. Wydawnictwo AMFC, Warszawa 2001, por. też: J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*. Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1969.

Czas jest formalnym warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle.

Czas jest [...] tylko podmiotowym warunkiem naszej (ludzkiej) naoczności (która jest zawsze zmysłowa, tj. [występuje wtedy tylko], gdy pobudzają nas przedmioty). Sam w sobie zaś poza podmiotem, czas nie jest niczym.

Czas przywiązany jest [...] nie do samych przedmiotów, lecz tylko do podmiotu, który je ogląda³⁰.

Mistykę czasu (syntezę tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe) próbowali ukazać fenomenologowie. Efekty tego przedsięwzięcia wydają się być interesujące, ale skromniejsze niż przytoczone tu twierdzenia Kanta. Takie też można by odnieść wrażenie z dyskusji nad książką Buczyńskiej-Garewicz, której uczestnicy odnosili się częściej do egzystencjalnych aspektów czasu i jego obrazów (deskrypcje, metafory, wglądy). W istocie dyskusja sprowadziła się do omawiania sposobów badania warstw literackich i teologicznych znaków czasu jako znaczących i znaczących elementów ludzkiego bytu. W dyskusji książka okazała się przede wszystkim studium z hermeneutyki i semiotyki czasu duchowego *kairos* i jego funkcji *kairosis*.

³⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, I, cz. 1, poddz. II par. 6 i 7, cyt. wg S. Zawadzki, *Czas i istnienie. Z metodologii i filozofii klasycznej koncepcji czasu*. IW PAX, 1971, s. 18. Jego poprzednikami w tej kwestii są Kartezjusz, G. Berkeley i D. Hume.