

M a r i a K o s t y s z a k

Czas jako wzajemność między człowiekiem i światem

Niech mi będzie wolno odnieść się nie do całości monografii Hanny Buczyńskiej-Garewicz *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, ale też nie do kwestii w niej marginalnej. Mam na myśli sposoby uobecniania i nieuobecniania się w książce konsekwencji przeobrażeń metafizyki, jakie spowodowali swoimi pytaniami i odkryciami Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger. To zagadnienie czasu właśnie, według nich, rozsądza ramy metafizyki. Zaciera także wcześniej wyraźną linię podziału między fizyką i metafizyką. Ponieważ spośród filozoficznych postaci monografii Hanny Buczyńskiej-Garewicz są to niemal główni bohaterowie, ich interpretacja uwikłania problematyki temporalnej w dyskurs metafizyczny nie może zostać pominięta. A tak się poniekąd dzieje w książce, która za jedno ze swoich zadań traktuje obronę¹ metafizyki². Anegdota, którą Autorka opowiedziała w trakcie debaty³, potwierdza pewną tezę Heideggera. Zauważył on mianowicie, że w tradycji onto-theo-logicznej, dzięki autorytetowi określonej interpretacji *Fizyki* Arystotelesa, zagadnieniem czasu zajmuje się głównie filozofia przyrody. Nawet w całościowym systemie Hegla, w *En-*

¹ Obronę słowa, które doznaje niejakiej agresji ze strony zawansowanego dyskursu postmetafizycznego, należy odnotować jako cenny – ze strony Autorki – gest ochrony „naturalnego” użycia słów. Niezależnie bowiem od trafności gruntownych, filozoficznych krytyk, jakie pod ich adresem – a przykładami mogą tu być: dusza, podmiot, przedmiot, metafizyka *etc.* – sformułowali sceptycy, należą one do języka „naturalnego” i, w jego obrębie, mają wciąż prawo tracić i uzyskiwać określony sens, dzięki posługującym się nimi użytkownikom. Wydaje się, że optymalnym postępowaniem w obrębie dociekań teoretycznych byłoby uwzględnianie uzasadnionego przekazu krytyk i posługiwanie się słowami nadal, ale już w tym zmodyfikowanym znaczeniu. Inaczej pewna kumulacja wiedzy, do której Buczyńska-Garewicz przywiązuje wagę, zostaje – w tym zakresie – zaprzepaszczona.

² W specyficznej interpretacji tego terminu, o której powiemy w dalszej części komentarza.

³ W odpowiedzi na informację, że pisze książkę o czasie, Autorka słyszała słowa podziwu, że w takim razie musi się dobrze znać na fizyce.

cyklopedii nauk filozoficznych, problem czasu rozpatrywany jest w dziale zajmującym się badaniem przyrody.

Dzięki jednak bezpośredniej inspiracji Husserla *Wykładami z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* oraz przemyśleniu formacji metafizycznej jako niedostatecznie uwzględniającej działanie czasu Heidegger w bardziej jeszcze konsekwentny sposób niż Nietzsche podjął krytykę metafizyki w imię właśnie wyzwolenia czasu w tym, jak on działa, a nie co my – w różnych typach wypowiedzi i w ramach odmiennych formacji dyskursywnych – o nim sądzimy.

Hanna Buczyńska-Garewicz zdaje sobie sprawę z licznych, z różnych kierunków płynących, krytyk oraz sporów dotyczących zasięgu i sensu metafizyki i w ich obliczu podejmuje dwie teoretyczne decyzje. Po pierwsze, nie wdaje się w zaawansowane dystynkcje i dość swobodnie, po części ulegając tradycji pragmatyczno-pozytywistycznej, definiuje wyłącznie negatywnie metafizykę; po drugie, tak rozumianej metafizyki broni, manifestując także i tytułem, i zakresem rozważań prowadzonych w monografii, że pewne teoretyczne rozstrzygnięcia Nietzschego i Heideggera są jej obce.

Pragnę przyrzeć się bliżej tym teoretycznym decyzjom Autorki, pytając o ich zasadność. Może bowiem być tak, że przestrzeń teoretyczna konstruowana przez dyskurs Nietzschego oraz, do pewnego stopnia odmienna, postulowana przez Heideggera nie stanowią obszaru bliskiego perspektywie, jaką chciałaby konsekwentnie utrzymać Buczyńska-Garewicz. Spróbuję wskazać, jakie skutki ma tego rodzaju brak bliskości. Skutki niebłahe, ponieważ dotyczą trzech głównych zagadnień, w jakich porusza się narracja książki: granicy między fizyką a metafizyką, apodyktycznego języka mocnych asercji oraz kwestii tytułowej – problemu czasu. Przy czym, o ile pierwsze i trzecie z wymienionych zagadnień jest w książce wielokrotnie tematyzowane, brak tematyzacji barier związanych z językową ekspresją fenomenu czasu odnotowanych głównie przez Nietzschego i Heideggera, ale także wcześniej – w innym kontekście – przez św. Augustyna, czyni gest obrony metafizyki mniej przekonującym.

W deklaracjach początkowych, dotyczących samego tytułu, Autorka stwierdza:

Metafizyka jedyna rozpatruje byt *qua* byt. Tym samym jest różna od innych nauk, w tym od fizyki. W duchu tej dystynkcji określamy tutaj rozważania w innym niż fizyczny sensie czasu jako metafizyczne. Tytuł książki uwydatnia więc, że nie zajmuje się ona fizyką ani jej pojęciami [MRC, 5–6].

Gdy Nietzsche zadaje pytanie fizyce, kiedy zda ona sobie sprawę z tego, że jej ustalenia są jedynie opisami, konstrukcjami i interpretacjami, a nie odkrywaniem samej rzeczywistości, posługuje się Schopenhauerowskim, czyli w tym wypadku Kantowskim, przekonaniem, że metafizyka nie jest osobnym działem poznania, lecz niezbywalnym podłożem wszelkich, w tym także fizycznych, poznai. Nietzsche próbuje pogłębić nasz stosunek do filozofii jako dziedziny do-

ciekań i odkryć tyleż świadomych, co zupełnie bezwiednych i mimowolnych, przy czym on arystokratycznie stwierdza, że właśnie te drugie mają większą wagę. Zatem, jeśli na samym wstępie deklaracja Autorki brzmi, że filozofia winna odkryć rzeczywistą naturę czasu, to zdanie to brzmi przed-Nietzscheańsko. Autor *Niewczesnych rozważań* zauważył bowiem, że dostęp do rzeczywistych natur czegokolwiek jest bardziej złożony, niż zakładali wcześniejsi filozofowie, ulegając wierze, że to, co widzą i opisują, jest tym, co istotnie jest. Nietzschego teza o tym, że prawda jest ruchliwą armią metafor, inicjuje stanowisko dość konsekwentnie rozwijane we współczesnej hermeneutyce oraz dekonstrukcji, że natury rzeczy to raczej efekty tekstualne powoływane do istnienia przez dyskursy, które w systematyczny sposób i konsekwentnie stwarzają iluzję, jakoby te efekty tekstualne: rzeczywistość, podmiot, przedmiot, całość – istniały niezależnie od reguł owych dyskursów. Choć przedstawiciele hermeneutyki współczesnej i poststrukturalizmu wciąż kontynuują spory na temat dostępu do rzeczywistości pozatekstualnej, do wspólnego obszaru problematyczności, jaki zastał w ich ogniu wyodrębniony, należą właśnie zagadnienia wzajemnych przesądzeń: słów o rzeczach i rzeczy o słowach oraz złożonego statusu obu tych sfer. Brak choćby wstępnego, elementarnego zasygnalizowania tego obszaru trudności w monografii Buczyńskiej-Garewicz sprawia, że apodyktyczny język asercji⁴ nie zostaje zneutralizowany uwagami niuansującymi nieco tryb orzekania. W obliczu zarówno Nietzscheańskiej, jak i Heideggerowskiej diagnozy gruntownego zakotwiczenia myśli w języku, a ponadto przeprowadzonych przez obu filozofów krytyk dyskursu metafizycznego⁵, zachodzi szereg nieprzekraczalnych obostrzeń trybu wypowiedzi adekwatnego wobec wyzwań wyzwolenia czasu z kleszczy metafizycznych przesądzeń, które, do-

⁴ Na niektórych stronach, orzecznik „jest” powtórzony bywa 15–16 razy [MRC, 210]. Sądzę, że to nieprzypadkowa statystyka.

⁵ Dokonywane przez Nietzschego i Heideggera wielokrotnie, w różnych fazach namysłu i w różnych kontekstach, krytyki metafizyki można próbować przedstawić w miarę szczegółowo i wyczerpująco. Respektując decyzję Autorki, by nie wnikać w cały ten gąszcz zagadnień, pozwolę sobie zwrócić – schematycznie – uwagę jedynie na niemożliwe do pominięcia w tym kontekście przedmioty i składniki obu krytyk.

Nietzsche eksponuje jako charakteryzujące metafizykę głównie:

1. Zamach na życie,
2. Dominację apollińskości,
3. Skupienie na bycie zamiast na stawianiu się,
4. Kultywowanie świadomości, ego i pamięci z pomijaniem popęduwości,

W sumie: resentyment wobec czasu jako przemijania.

Heideggera krytyka metafizyki akcentuje:

1. Odbiór ścięsnionego kręgu nieskrytości u presokratyków zamienia się w onto-theo-logię [=byt, byt najwyższy, w pojęciach],
2. Dualizmy, opozycje binarne,
3. Brak pytania o podstawę, istotę (w zamian: uzasadniające przedstawianie podstawy),
4. Brak respektu dla dziejowości,

świadczenia czasu nie dopuszczając, zniekształcając zarazem wiele pochodnych kwestii. Wydaje się, że nie sposób oderwać konkretnych, rozwijanych przez obu filozofów projektów: wiecznego powrotu tego samego oraz ekstatycznego uczasawiania w modusie właściwości i niewłaściwości bycia – od całego zaplecza ich podstawowych przesłanek i rozstrzygnięć, które ich obu doprowadziły do zerwania z kształtem dotychczasowej filozofii. Pojedyncza próba umieszczenia ich w narracji niehołdującej programowi nagłych cięć i zerwań – do których, jak się wydaje, obaj niemieccy filozofowie mieli wyraźne upodobanie – mogłaby być interesująca i pouczająca filozoficznie, ale musiałaby przynajmniej do części zerwań odnieść się z uzasadnioną argumentacją. Brak tej argumentacji sprawia, że wiele fragmentów w książce brzmi przed-Nietzscheańsko i przed-Heideggerowsko⁶. Nie istnieje oczywiście powszechny przymus podzielenia linii rozwoju filozofii, jakie wytyczyli ci dwaj autorzy, jednak w monografii dotyczącej czasu – owego dynamitu rozsadzającego dyskurs metafizyczny – nie sposób nie odnieść się do całego zespołu uzależnionych odeń kwestii.

Sposób traktowania problematyki czasu, jeszcze bardziej może niż innych zagadnień filozoficznych, uwikłany jest w tworzywo języka. Każdym zdaniem kompleksowo przesądzamy o wielu owego zdania, rzadko artykułowanych wprost, współzałożeniach. Wybierając kilka zdań z książki Buczyńskiej-Garewicz, chciałabym zapytać, czy i w jakim zakresie przesłanki, które się w nich – moim zdaniem – zawierają, są dla Autorki do przyjęcia. Aby odciąć się od możliwych nieporozumień, Hanna Buczyńska-Garewicz stwierdza w pewnym momencie:

Widzimy więc, że podobnie jak Heidegger, który w swym *Czasie i bycie* odrzuca terażniejszość czasu zegara i zwykłe „teraz” zamienia przez nowy sens terażniejszości jako obecności (*Anwesenheit*), Nietzsche również w swej wizji bramy zwanej ‘chwilą’ odchodzi od zegarowego sensu ‘teraz’ [MRC, 52].

Na taki teoretyczny gest pozwala jej zadeklarowana wcześniej rozłączność fizyki i metafizyki. Czas zegarowy można, wraz z jego rozumieniem ‘teraz’ – jakoby – odrzucić. Wydaje się jednak, że zgodnie z *Byciem i czasem* – jesteśmy rzućni w świat, który ma czas zegara, a nasza skończoność m.in. na tym polega,

5. Prymat świadomości i rozumu, zatem i określonego trybu wysławiania (np. nadmiernych asercji),

6. Kult nieskończoności (czasu, myślenia *etc.*).

W sumie: niedopuszczanie źródłowego doświadczenia czasowania czasowości i wszystkie owego niedopuszczania konsekwencje.

⁶ H. Schnädelbach pisze: „Naszą sprawą jest zatem filozofowanie nie z Heideggerem i Adornem, ale *po* nich (...) w sensie ‘*po tym*, jak Heidegger i Adorno zapoczątkowali obecne myślenie’. Bez nich nie byłibyśmy tam, gdzie się dziś znajdujemy” (*Filozofowanie po Heideggerze i Adornie*, w: H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 273).

że nie mamy mocy czasu tego odrzucić⁷. Można przyjąć, że to sformułowanie jest pewnym skrótem: „odrzucanie” przypisywane Heideggerowi i „odchodzenie” przypisywane Nietzschemu oznaczają jedynie pożądane decyzje teoretyczne, których rozpatrywanie czasu winno przestrzegać. Niestety, ani w postaci skrótu, ani w rozwinięciu, tezy tej nie da się utrzymać z racji, jaka została *explicite* wyrażona w wykładzie Heideggera *Czym jest metafizyka?*, a która obu omawianym tu filozofom ujawniła już swój niemożliwy do ominięcia, ale też niemożliwy do przezwyciężenia ciężar. Racja ta brzmi:

każde pytanie metafizyczne obejmuje zawsze całość problematyki metafizycznej. [...] Pytanie metafizyczne musi być stawiane całościowo⁸.

Jeśli pewne jest, że nie możemy nigdy ująć w sposób absolutny całości bytu w sobie, to równie pewne jest, że znajdujemy się wśród bytu odsłoniętego w całości tak lub inaczej. [...] Ujęcie całości bytu jest z zasady niemożliwe. Tymczasem – w tej mierze, w jakiej jesteśmy przytomni – znajdujemy się wśród bytu w całości⁹.

Te zdania pochodzące z 1929 r. uwikłane są jeszcze w kontekst pozytywnego rozpatrywania metafizyki, ale uobecnia się już tu intuicja wyeksplikowana w napisanym dwadzieścia lat później *Wprowadzeniu*:

Metafizyczny sposób wypowiedzania się, od początku metafizyki aż po jej pełne dokonanie się, rozwija się w osobiwy sposób, podmieniając powszechnie byt i bycie. O takiej podmianie należy naturalnie myśleć jako o wydarzeniu (*das Ereignis*), nie zaś błędzie. Jej powodem nie jest w żadnym razie zwykle niedbalstwo myśli czy pobieżność wysłowienia. Zaś do największego pomieszania dochodzi, gdy skutek tak powszechnej podmiany wyobrażamy sobie i twierdzimy, jakoby metafizyka stawiała pytanie o bycie. Wydaje się niemal, iż sposób, w jaki metafizyka myśli byt, skazuje ją na bezwiedną rolę bariery, która nie dopuszcza, by człowiek dostąpił pierwotnego związku bycia ze swą istotą (*das Menschenwesen*)¹⁰.

Uwikłanie w tworzywo języka sprawia, że wyzwalanie czasu z okowów dyskursu metafizycznego sprowadza się głównie do prób okiełznania roszczeń poznawczych: interwencja językiem w wieczności królestwo poza czasem, degradacja życia – ponieważ jest przemijaniem, brak egzystencjalnego, a co za tym idzie językowego oswojenia ze stawianiem się – oto Nietzscheańskie zarzuty wobec platońsko-chrześcijańskiej metafizyki czasu. Zarzuty te stają się przesłanką do sformułowania postulatu wiecznego powrotu tego samego, który można interpreto-

⁷ Jedyne, co możemy zrobić, to uczynić ów czas czasem przytomności (*Dasein*). Por. przypis 15.

⁸ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 27.

⁹ Tamże, s. 34.

¹⁰ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, dz. cyt. s. 63.

wać jako niedeklaratywną, lecz właśnie wykonywaną krytykę metafizyki. Szczegółowe i rzetelne analizy idei wiecznego powrotu w monografii Buczyńskiej-Garwicz, choć przybliżają i tłumaczą wiernie wiele z jej aspektów, wydają się pomijać – w warstwie językowej – wymogi płynące z Nietzscheańskiej próby wyrwania się z apollińskich prób okiełznania żywiołu dionizyjskiego. Dopuszczyć zmagania się obu żywiołów – oto tło i plan przedni idei wiecznego powrotu.

‘Wiara’ w logiczną składnię zdania oraz ‘prawdę’ zbudowanego na jej obraz i podobieństwo ‘sądu’ utrzymuje z zasady logiczność na jej pierwszym poziomie [...]. Taka teoria sądu sprzeciwia się jedności życia na wyższym poziomie¹¹.

W powyższych komentarzach Josef Simon akcentuje Nietzscheańską krytykę Kantowskiego podmiotu transcendentalnego, która w kwestiach językowych próbuje ocalić moce rozwiniętego i wciąż rozwijającego się języka, miast redukować go do uniwersalnej metastruktury niweczącej twórcze interpretacje rzeczywistości¹².

Heideggera krytyka metafizycznego odcięcia bycia od czasu biegnie w naszkicowanym niżej kierunku:

bycie jako takie jest nieskryte mocą czasu. W ten sposób czas odsyła do nieskrytości, tzn. do prawdy bycia. Czasu wszakże, który teraz trzeba pomyśleć, nie doświadczamy w zmiennym upływie bytu. Czas ma najwidoczniej całkiem jeszcze inną istotę, której metafizyka w swoim pojęciu czasu nie tylko nie pomyślała jeszcze, lecz nigdy pomyśleć nie zdoła. Tak więc czas jest pierwszym, które rozważyć należy, imieniem prawdy bycia, najpierwszego z powinnych doświadczeń. [...] Dziejami bycia w epoce metafizyki rządzi niepomysłana istota czasu¹³.

Choć fragment ten także pobrzmiewa nadmiernymi tonami asercji („nigdy pomyśleć nie zdoła”), jego „niemetafizyczność” opiera się na ciągu ontologiczno-egzystencjalnych wymogów: na doświadczeniu prawdy bycia, pomyśleniu jej (nie w sensie przedstawiania) własną przytomnością oraz ujmowaniu raczej za pomocą imion własnych niż zobiektywizowanych i mających za warunek astrahowanie od czasu nazw. Imiona takie jak okamgnienie (*Augenblick*), wydarzenie (*Ereignis*), czas-przestrzeń gry (*Zeit-Spiel-Raum*), Hölderlin (jako tworzący swój własny czas), bezgrunt (*Abgrund*) lub odsuwające bezgruntowanie skupienia (w *Przyczynkach do filozofii*) i wiele innych, raczej niedających się sprowadzić do wspólnego mianownika, mają za zadanie ukazać właśnie konsekwencje respektowania w ontologii wymiaru czasowego. Odmienia to warunki metafizyczności, zmusza je do wewnętrznych przeobrażeń lub radykalnego zerwania. Jak wiadomo, sam Heideg-

¹¹ Josef Simon, *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki daniowej tradycji metafizycznej*, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1, s. 48.

¹² Por. tamże, s. 49.

¹³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 69.

ger początkowo postulował przewyższenie metafizyki, później jednak formułował to ostrożniej, mówiąc o przebozeniu (*Verwindung*), zaznaczając, że rozprawa z metafizyką, jeśli ma być gruntowna, musi rozciągnąć się na wiele uświadamianych i nieuświadamianych obszarów, inaczej bowiem, mimo deklaracji, słownictwo będzie zdradzać dawne rozstrzygnięcia, które rzekomo zostały zawieszone.

We fragmencie, który teraz przytoczę, pierwszego rozdziału *Metafizycznych rozważań o czasie* pt. „Zagadka czasu”, ten właśnie, niemal nie do uniknięcia, szkopuł czyha. W rozdziale tym zostały omówione wywody św. Augustyna, Wittgensteina, Husserla, Bergsona, Heideggera i Nietzschego dotyczące czasu. Autorka zaznacza:

Mimo jednak tych różnic, badając czas, wskazują na analogiczne aspekty przemijania i wewnętrznej natury czasu. Kto z nich zna prawdę o czasie? Wszyscy. Każdy na swój sposób. Nie w tym jednak sensie, że prawda jest relatywna i każdy z nich zna swoją. Lecz w tym sensie, że prawda przemijania jest jedna i ta sama, i że mówiąc różnie, mówią stale o tym samym. Bogactwo prawdy błyska różnymi światłami, nie identycznymi, ale też nie sprzecznymi. Można by rzec, jak Ingarden mówił o dziele literackim, że prawda opalizuje [MRC, 56].

Pominę tę nieco niefortunną w odniesieniu do walczącego z prymatem widzenia w tradycji metafizycznej Heideggera – jako że nie o jego koncepcji tu tylko mowa – metaforę światła. Bardziej niepokojące jest źródło przekonania, które tu brzmi jak pewność, że różni autorzy mówią w istocie o tym samym. Z wyjątkiem Wittgensteina¹⁴, zdaniem Autorki, wszyscy wymienieni myśliciele mają rację, dokładając cegiełkę do naszej kumulującej się wiedzy na temat czasu.

Ten brak zerwania uobecnia się także w porównaniu czasu południa Nietzschego do wieczności u Augustyna:

Zaratustra w czasie południa ‘przysiada na progu chwili’ i staje poza czasem. Pełnia istnienia i ponadczasowość są jednym. Jest tu obecna średniowieczna logika doskonałego boga i wiecznej teraźniejszości. Wieczność, jak u Augustyna, to bycie poza czasem. Z tą oczywiście różnicą, że dla Augustyna jest to atrybut jedynie boski, a Zaratustra naucza człowieka, jak stanąć poza czasem. Ekstatyczne doświadczenie południa jest ludzkim przeżyciem wieczności. To wtedy, gdy słońce stało wysoko w zenicie, ‘czas uleciał, nastąpiła wieczność’ [MRC, 160-161].

¹⁴ Uwagi Wittgensteina na temat św. Augustyna Buczyńska-Garewicz relacjonuje tak, jakby „czas sam, jego istota, jego sposób istnienia, to kwestie nieistotne dla Wittgensteina, kwestie, o które nie można sensownie pytać” [MRC, 24]. Być może się mylę, jednak wydaje się, że tak ujednoznaczniająca interpretacja słów autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* nie czyni zadość intencji tych uwag, których sens, mam nadzieję, rozwidła się tak, by uniknąć pułapki metafizycznej: postulowania lub wręcz posługiwania się totalizującym językiem, przemawiania z pozycji wszechwiedzącego i niezmiennego podmiotu, którego dostęp do natur rzeczy jest bezproblematyczny. Raczej w takim kierunku należałoby próbować rozumieć tendencje wywodów Wittgensteina.

O ile interpretacja myśli Nietzschego, jaką w dwutomowej monografii zapisał Heidegger, próbuje oddzielić to, co Nietzsche mówi w ferworze polemicznym i wciąż jeszcze podlegając metafizyce (np. cała problematyka woli mocy), od tego, co myśli on już niemetafizycznie (idea wiecznego powrotu wykracza poza metafizykę), Buczyńska-Garewicz unika wydobywania owego systemu różnic na rzecz pojednawczej wersji jedności całej tradycji filozoficznej.

W takiej narracji zasadnicza różnica między ujęciem czasu u św. Augustyna i Nietzschego staje się drugorzędna. Byłby to interesujący chwyt interpretacyjny, gdyby nie konsekwentna i przemyślana, rozgałęziona w wielu dziełach i rozwijana w wielu rejestrach, Nietzscheańska koncepcja autentycznego bycia w czasie pozbawionego resentymetu i poważne poszlaki, że Augustiańskie rozumienie bycia w czasie nie spełnia warunków autentyzmu egzystencji i braku resentymetu. Autorka monografii ma oczywiście prawo nie podzielać całościowej wizji chrześcijaństwa, jaką konsekwentnie rozwijał Nietzsche, jednak akcentowanie przez niego roli stosunku do czasu (zemsta) i stawania się, niechęci do przemijania, kultu niezmienności jako formy przewyższającej żywiołową zmienność – nie pozwala nie odnieść się argumentacyjnie do napięcia teoretycznego, jakie wytwarza się przy porównaniach tak odmiennych perspektyw. Nawet jeśli zdarzają się u Nietzschego sformułowania typu „czas uleciał” sugerujące, że zwykle stanowi on ciężar i przeszkodę w ekstatycznym doświadczaniu wieczności, to eksperymenty słowne, doświadczenia egzystencjalne, a nie tylko myślowe, są u autora *Wiedzy radośnej* ukierunkowane na zniesienie kontrastu między czasem a wiecznością, z którego rzekomo trzeba się wyzwalać¹⁵ ku wieczności jako obszarowi bez początku i końca. Autorka zdaje się o tym – często – w swoim tekście wiedzieć. Jednak, jak mi się wydaje, posługuje się językiem, którego tryb wyrażania częściej o tym zapomina, niż pamięta, a to doprowadza do zniwelowania głębokosiężnej różnicy między stosunkiem św. Augustyna i Nietzschego do czasu. Heidegger w *Fenomenologii życia religijnego* (1918–1921) wielokrotnie podkreśla, że chrześcijaństwo wniosło autentyczną formę uczasawiania czasowości, ale określona recepcja greckiej ontologii nałożonej na to doświadczenie religijne wprowadziła nieporozumienia często dzisiaj już nieczytelne i zatarte nawet w samowiedzy chrześcijan. Przemyślenie całego owego kompleksu zagadnień u autora *Przyczynków do filozofii* podlegało później wielu jeszcze zmianom, które dla niniejszych rozważań nie mają rozstrzygającego znaczenia, jednak jest to trop, który nie pozwala – bez odpowiedniego komentarza umożliwiającego teoretycznie taką wolę –

¹⁵ Dramatyzm wielu fragmentów w pismach Nietzschego i Heideggera wynika z poczucia, że człowiekowi zwykle zależy bardziej na wyzwoleniu siebie niż czasu. Ich namiętnie szlachetne dążenie, by raczej czas wyzwalać, czas, którego nie doświadczali jako abstrakcji, lecz jako ustanawianą w głębi egzystencji wzajemność między człowiekiem i światem (stąd imionami czasu np: los, dzieje) nie dla każdej interpretacji ich pism staje się czytelne.

zestawić obu myślicieli w rzekomej jednoznaczności ich doświadczenia wykraczania poza czas, w wieczność. U Nietzschego właśnie odpowiednie bycie w czasie może być wkroczeniem – przez bramę chwili – w wieczność, która jest tak zmysłowa (zmienna, przemijająca i dlatego doskonała), że Zaratustra chciałby mieć z nią dzieci.

Brak uwzględnienia konsekwencji odkryć Nietzschego i Heideggera dotyczących czasu dla przeobrażeń metafizyki sprawia, że niektóre konkluzje monografii Buczyńskiej-Garewicz brzmią nieprzekonująco. Nie odbiera to wartości wielu szczegółowym analizom, których wyniki musiałyby zostać uwikłane w wyższy stopień problematyczności, zwłaszcza wtedy, gdy dotyczą one doświadczenia, rozumienia i eksplikacji czasu.