

Maciej Potępa

Zagadka czasu

Tematem książki *Metafizyczne rozważania o czasie* są koncepcje czasu, które nie mają nic wspólnego z czasem fizycznym. Autorka jest przekonana, że istnieją takie aspekty czasu, których fizyka nie potrafi wyjaśnić. Wymagają one innego rodzaju refleksji. Dla przykładu można tu wymienić: czas historyczny, czas pamięci, czas bycia, czas woli, czas świadomości. Stanowią one „ludzkie formy konstytucji rzeczywistości”. Są równouprawnione z czasem fizycznym i nie mają z nim nic wspólnego. Wszystkie omówione w książce formy czasu fizycznego odrzucają czas linearny.

W centrum uwagi stawia autorka pokantowskie koncepcje czasu z XIX i XX wieku. Charakterystyczne dla nich jest ujęcie przemijalności jako spłotu złożonego z przeszłości, przyszłości i teraźniejszości, a nie ujęcie czasu jako przepływania przez stały punkt teraźniejszości. Autorka sądzi, że pokantowskie koncepcje czasu odrzucają Arystotelesowe pojęcie czasu, w którym teraźniejszość dominuje nad pozostałymi fazami czasu. Nie interesuje jej chronologia, lecz trafność i jasność intuicji wyrażona w rozumieniu czasu. Jej celem jest ustalenie „tematycznej jedności i rzeczowych związków”, które wyrażają „jedność doświadczenia filozoficznego” czasu, występującą niezależnie od epok historycznych. Zawarte w książce rozprawy odnoszą się do Augustyna, Jana od Krzyża, Schopenhauera, Nietzschego, Prousta, Husserla, Heideggera i Sartre’a. Uderza i zaskakuje występowanie wielkich filozofów obok pisarzy i myślicieli religijnych, ale jest to zgodne z fundamentalnym przekonaniem autorki (zresztą znakomicie udokumentowanym), że filozofowie nie mają patentu na głoszenie prawdy o czasie. Prawdę o czasie można zaczerpnąć zarówno z dzieł filozoficznych, jak i literackich. Wedle autorki prawda o czasie zawarta w dziele literackim może w sposób uzasadniony pretendować do oryginalnych i głębokich prób przemyślenia zagadki czasu.

Czy autorce udało się wydobyć tematyczną jedność i rzeczowe związki w prawdzie o czasie? – Wedle mnie rozprawa *Metafizyczne rozważania o czasie* cel ten realizuje w sposób znakomity. Jej lektura pociąga klarownym sposobem stawiania analizowanych kwestii, wybitnymi wartościami estetycznymi, głęboką trafno-

ścią i intuicją wglądu w zagadkę czasu. Za sprawą Hanny Buczyńskiej-Garewicz wraz z wybitnymi filozofami odbywamy fascynującą podróż po różnych koncepcjach czasu, u których podstaw leży, jak się okazuje, ta sama intuicja czasu.

Wśród wielu analizowanych koncepcji czasu chciałbym zwrócić uwagę na znakomitą i odkrywczą interpretację Nietzscheańskiej idei wiecznego powrotu, która w literaturze przedmiotu obrosła różnymi, często niespójnymi ze sobą interpretacjami. Zresztą sędzę, że Nietzsche jest głównym bohaterem tej książki, chociaż autorka nigdy tego nie mówi *expressis verbis*. Zgadając się z Heideggerowską interpretacją filozofii Nietzschego jako metafizyki woli, wyklada sens idei wiecznego powrotu z punktu widzenia całości Nietzscheańskich rozważań dotyczących kwestii czasu. Motywem wiodącym jest tu interpretacja metafory bramy z *Tako rzecze Zaratustra*, w której spotykają się dwie różne drogi: przeszłości i przyszłości i „zderzają się głowami”. Szkicując z punktu widzenia woli konflikt między przeszłością i przyszłością, autorka wskazuje na ścisły związek wartości i celów woli z zagadką czasu. Konflikt woli w paraboli czasu niesie w sobie negatywne dla niej konsekwencje, mianowicie rodzi resentyment wobec czasu i niemożliwość odrzucenia ciężącej woli przeszłości. Moment ten uznaje autorka za kluczowy dla koncepcji Nietzschego. W idei wiecznego powrotu widzi formułę uwolnienia się od resentymentu wobec czasu. Uważa, że Nietzsche formułę wiecznego powrotu najlepiej wyraził w sformułowaniu: „Byłóż to życie? Dalejże! Jeszcze raz!”. Wedle autorki w idei wiecznego powrotu wyraża Nietzsche chęć powrotu do przeszłości, czyli że zawarta jest w niej reafirmacja przeszłości. Tym samym znika w niej konflikt między przeszłością a przyszłością. Wola mówi „tak” wobec swojej przeszłości. Jest to wola „chcąca wstecz” – to, co „byłe”, pojawia się jako „będzie”, a więc czas jest kołem. W idei wiecznego powrotu nie może więc być mowy o czasie fizycznym lub o powracających w czasie zdarzeniach. Nie chodzi o przekonanie, że przeszłość wróci, lecz o stosunek do przeszłości; nie jest ona ciężarem dla woli, co znaczy, że gdyby miała wrócić, to człowiek by ją zaakceptował. Za ideą wiecznego powrotu kryje się więc to, czy chcemy powtórzenia przeżyć odnoszących się wyłącznie do wewnętrznego życia duchowego człowieka. Wedle autorki nauka o wiecznym powrocie jest umiejętnością nadawania sensu życiu jako pewnej całości przez twórczą wolę, afirmującą i reafirmującą. Człowiek może więc stworzyć siebie jako sensowną całość. Reafirmacja musi odnosić się do wszystkiego w świecie: zarówno do tego, co w nim wielkie, jak i do tego, co w nim małe.

Ideę wiecznego powrotu ukazuje autorka w dwóch aspektach: jako problem woli reafirmującej przeszłość i jako dwukierunkowość czasu i jego kolistość. Jest to więc jedna teoria mająca różne aspekty. Czas jest konstytuowany przez wolę i nie istnieje niezależnie od niej, tak jak dla Heideggera nie istnieje czas niezależnie od bycia. Nie mamy tu więc do czynienia z antropologizacją czy z subiektywizacją czasu. W metafizyce woli Nietzschego nie jest obecna negacja. „Czas

woli i czas świata zewnętrznego, w którym żyje wola, jako świat wielkiej afirmacji, jest kołem” (s. 113). O negacji woli możemy mówić u Schopenhauera. Poprzez ideę wiecznego powrotu Nietzsche znajduje się w opozycji wobec koncepcji negacji woli Schopenhauera. Życie ma być afirmacją, a nie negacją. Celem Nietzschego jest przewyciężenie nihilizmu negującego wszystkie wartości. Autorka niezwykle klarownie przedstawia stosunek, jaki istnieje między ideą wiecznego powrotu a pojęciem nihilizmu. Nihilizm nie tylko neguje istnienie wartości, ale również zakłada nieważność przemijających momentów czasu. W tym sensie Nietzscheańskie przeciwstawienie nihilizmowi nauki o wiecznym powrocie, która mówi: „wszystko zostaje, każda chwila trwa wiecznie, bo wiecznie wraca kolisty czas” (s. 123), wydaje się nas przekonywać. Hanna Buczyńska-Garewicz trafnie zauważa, że poprzez ideę wiecznego powrotu Nietzsche rehabilituje wagę chwili. Nihilistycznie przeciwstawiony zostaje człowiek twórczy, który twierdzi: „chwila, w której żyjesz dziś, wróci i zakłóci chwilę następną, tylko w chwili przejawia się twoja wieczność”.

Wieczność jest zawsze, tkwi w każdym momencie życia. Nihilizm, negujący znaczenie chwili, w istocie zaprzecza wieczności (s. 123).

W chwili spotyka się to, co „byłe”, z tym, co będzie; istnieje w niej cały czas. Przy czym chwila i przemijanie wzajemnie się dopełniają: „przemijanie nie unieważnia chwili, przeciwnie – nadaje jej znaczenie”. To sformułowanie Nietzschego, że w chwili istnieje cały czas, niewątpliwie przypomina teologiczną koncepcję „czasu wypełnionego” (*erfüllte Zeit*), do której w swojej koncepcji czasu egzystencjalnego nawiązywał później Jaspers.

Nie mając bynajmniej na celu podważenia przenikliwych ustaleń autorki na temat związku idei wiecznego powrotu z pojęciem nihilizmu, chciałbym zwrócić uwagę, że nihilizm u Nietzschego ma nie tylko znaczenie negatywne. Można przecież w tym, że wartości najwyższe nie porządkują już świata, widzieć moment pozytywny. Przypomina się w tym kontekście krytyka Nietzschego w *Ludzkie i arcyłudzkie* pojęcia fundamentu, przeprowadzona w tak zwanej „analizie chemicznej”, która wykazuje zbyteczność odwoływania się do tego pojęcia jako normy uzasadniającej ideę prawdy. Takie pojęcia jak fundament, zasada, prawda, podmiot, źródło – nie tylko okazują się być wedle Nietzschego pojęciami dysfunkcyjnymi, ponieważ nie są w stanie uzasadnić żadnego stanowiska filozoficznego, ale ponadto w ogóle tracą na znaczeniu. Wystarczy w tym kontekście powołać się na zdanie Nietzschego z *Jutrzenki*, że „wraz z wglądem w źródło wzrasta brak jego znaczenia” (F. Nietzsche, *Morgenröte, Erstes Buch*, I, Aph. 44, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Bd. 3, Berlin, München, New York 1989, s. 52). Przewartościowanie najwyższych wartości i przewartościowanie wszystkich wartości jest myśleniem podług warto-

ści, a nie odrzuceniem wartości, które ugruntowane jest u Nietzschego w woli mocy. Na ten aspekt zwraca uwagę Heidegger, dla którego Nietzsche jest ostatnim wielkim metafizykiem. Nihilizm zakłada samorozkład pojęcia prawdy. Według Nietzschego jest on wynikiem procesu, któremu podlega samo życie, a nie jest rezultatem postaw czy poglądów, które subiektywnie żywi jednostka. Przecież nihilizm dla Nietzschego to nie pogląd, że wszystko wolno, jeśli Boga nie ma, ale przede wszystkim określona sytuacja historyczna, a także rezultat stawania się historii, która z siebie wyłania epokę nihilizmu. Jako sytuacja historyczna nihilizm oznacza postępującą dezintegrację i rozkład wszystkich zarówno jednostkowych, jak i grupowych zabezpieczeń. Przewycięzenie nihilizmu nie jest w tym sensie możliwe do końca i nie oznacza porzucenia niesłusznych poglądów na rzecz słusznych ani też nie polega na powrocie do życia zgodnego z wartościami tradycyjnymi – to jest z tymi, które tracą dziś swe dawne znaczenie dla życia jednostki czy społeczeństw. Nie możemy przekroczyć nihilizmu, dążąc do prawdy absolutnej, bezwarunkowo ważnego dobra. Wręcz przeciwnie, czyniąc tak, wchodzimy na drogę z konieczności prowadzącą do nihilizmu i kryzysu idei humanizmu. Przewycięzenie nihilizmu nie polega także na tym, że na miejsce starych wartości prawdy, dobra i piękna postawimy tak zwane wartości niższe. To jest strona negatywna nihilizmu. „Kryzys”, o którym mowa, ma przecież także pozytywne twórcze znaczenie. Jest warunkiem swego własnego przewycięzenia, czyli przewartościowania wszystkich wartości najwyższych, ale także drogą wyzwolenia się od nich. Przewycięzenie wartości najwyższych ma prowadzić do nowego uzasadnienia wartości w oparciu o życie, a nie o transcendentną platońsko-chrześcijańską prawdę. „Przewartościowanie wartości”, o którym mówił Nietzsche, oznacza zmianę sposobu ich tworzenia (uzasadniania), to radykalna zmiana poszukiwania ich genezy: wartości mają być teraz stanowione w oparciu o życie i po to, by mu służyć. Na tym ma polegać pozytywna strona nihilizmu.

Jeśli nihilizm ma także stronę pozytywną, to w perspektywie interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, która akcentuje przede wszystkim stronę negatywną nihilizmu i przeciwstawia jej ideę wiecznego powrotu, powstaje pytanie, czy idea ta w sposób sensowny może być także uznana za przewycięzenie tego aspektu nihilizmu, który stwarza pozytywną szansę dla człowieka współczesnego. Powstaje również drugie pytanie, czy – jeśli uznać nihilizm za historyczną sytuację, w której człowiek się znalazł, można ją w ogóle przewyciężyć?

Powracając do immanentnej interpretacji autorki idei wiecznego powrotu i jej związku z pojęciem czasu, chciałbym zwrócić uwagę na celne powiązanie jej z nauką o szczęściu. Nauka o wiecznym powrocie jest nauką o szczęściu, czyli poucza o tym – posługując się metaforą Nietzschego – jak osiągnąć „radość południa, gdy słońce stoi wysoko nad głową”. Buczyńska-Garewicz odrzuca interpretację Klossowskiego idei wiecznego powrotu przeprowadzoną z punktu świadomości, a więc z punktu widzenia pytania, czy powtórzenie byłoby możliwe jako

przeżycie świadome. Jej konkluzja jest jednoznaczna: jeśli ująć ideę powrotu jako powtórzenie przeżycia, to taka interpretacja jest niekonkluzywna i nie jest możliwa.

Koresponduje to zresztą z jej przekonaniem, które jest obecne w tle rozważań, iż filozofia jest mądrością życia. W takim kontekście należy umieszczać sformułowanie odnoszące się do nauki o wiecznym powrocie, że pozwala ona „przysiąść człowiekowi na progu chwili”, czyli pogodzić się z czasem. Myśl o wiecznym powrocie jest metafizyką czasu. Daje ona wyjaśnienie, czym jest czas w świecie życia i woli.

Z nauką o wiecznym powrocie wiąże się analiza kategorii filozoficznej „południa” w sposób mistrzowski przeprowadzona przez autorkę na podstawie *Tako rzecze Zaratustra* i *Ludzkie, arcyłudzkie* jako stanu spokoju, szczęścia wolnego od rozciągłości czasowej jako stanu ponad czasem. W szczęściu czas ulatuje i objawia się wieczność. „Wraca w nim poczucie doskonałości świata i pojawia się myśl o wiecznym powrocie wszystkiego” (s. 152). W tym sensie można powiedzieć, że chwila jest tożsama z wiecznością – ze stanem „śmierci z otwartymi oczami”. Metafora „śmierci z otwartymi oczami” w sposób przenikliwy została skonfrontowana z metaforą „życia z niewidzącymi oczami”. Pojęcie południa związane jest u Nietzschego z myślą o wiecznym powrocie tego samego i należy do pojęcia wieczności. Chwila południa jest chwilą wieczności. Wedle Buczyńskiej-Garewicz jest to uchwycenie całości czasu i całości życia, jakby w jednym intuicyjnym akcie (s. 155). Rozważania południa prowadzą autorkę do stwierdzenia, że ujawnia się tu czas mistycznego przeżycia myśli o wiecznym powrocie tego samego, czyli mowa jest tu o pomyśleniu świata jako całości, życia jako wiecznie toczącego się koła (s. 159). Wędrowiec widzi więc w południe rzeczy do tej pory niewidzialne, oświetlone jasnym światłem. W tym sensie można powiedzieć, że południe jako chwila znajduje się poza czasem. Zaratustra „śpiący z otwartymi oczami” czy „przysiadający na progu chwili” to człowiek, który znalazł się poza czasem.

Autorka przeprowadza tu paralelę między pełnią istnienia danego w ponadczasowości a ideą wieczności, o której mówił w swoich analizach czasu Augustyn. Bowiem wieczność wedle niego to bycie poza czasem. Zaratustra w tej perspektywie to człowiek nauczający tego, jak stanąć poza czasem (por. s. 163 i 171). Buczyńska-Garewicz odnajduje również ten sam sens wieczności u Prousta i u Nietzschego. Zarówno dla narratora *W poszukiwaniu straconego czasu* Prousta, jak i dla Nietzschego wieczność to ludzkie bycie pozaczasowe. Nie należy go utożsamiać z nieśmiertelnością (s. 172). Narrator i Nietzsche zobaczyli wedle autorki wieczne prawdy, uczestnicząc w ogólnej wieczności bycia (s. 173). Nie możemy tu bliżej skoncentrować się na niezwykle interesującej koncepcji czasu Prousta. Moim zadaniem rozdział poświęcony koncepcji czasu u Prousta należy

do najpiękniejszych w książce i ma się wrażenie, jakby lektura *W poszukiwaniu straconego czasu* towarzyszyła autorce w całym jej życiu duchowym.

Na zakończenie chciałbym podzielić się kilkoma uwagami, które ograniczają się do kilku drobnych zastrzeżeń, jakie mam wobec interpretacji koncepcji czasu u Husserla i Heideggera. Od razu chciałbym zastrzec, że nie ma to żadnego wpływu na moją bardzo wysoką ocenę tej przepięknej i mądrej książki. Należy je potraktować jako zastrzeżenia podniesione z punktu immanentnej interpretacji tych koncepcji. Zacznę od tezy autorki, że pokantowskie koncepcje czasu w XIX i XX wieku odrzucały aprioryzm i formalizm, ponieważ dążyły, jak na przykład w tradycji fenomenologicznej, do ukazania konstytucji pierwotnej czasowości w procesach świadomości i w życiu ludzkim. Wątek ten nie został w książce dokładnie przedstawiony. Otóż chciałbym zauważyć, że konstytucja czasu pierwotnego ma u Husserla również charakter aprioryczny i formalny. Nie mogąc tu wdawać się w dokładniejsze analizy, pragnę zauważyć, że Husserl przejmując Kantowski projekt nowej ontologii i poddaje go swoistej transformacji. Również dla niego – jak dla Kanta – przedmioty są rezultatem syntetycznej aktywności transcendentalnej subiektywności. Pojęcie *a priori* ma inne znaczenie u Husserla niż u Kanta. Oznacza ono możliwość dokonania apriorycznego wglądu w istotę zjawisk pojawiających się w świadomości na drodze redukcji ejdetycznej. Husserl odrzuca możliwość dedukcji pojęć *a priori* z Ja transcendentalnego. W tym sensie rzeczywiście analizy Husserla nie mają charakteru formalnego. Zwróćmy również i na to uwagę, że analizy struktur *Dasein* u Heideggera, których najgłębszą strukturą bycia stanowi czas pierwotny, mają charakter formalno-wskazujący, a to znaczy, iż nie wynikają z nich konkretne sposoby ludzkiego egzystowania w świecie. Struktura egzystencjałów *Dasein* przedstawia ontologiczne warunki możliwości egzystowania. I ma ona dlatego formalno-wskazujący charakter.

Moja następna uwaga odnosi się do stwierdzenia, że retencja w koncepcji czasu Husserla bezpośrednio uobecniająca przeszłość zostaje określona jako pierwotna pamięć (s. 62). A trójjednia czasu złożona z retencji, impresji i protencji zdominowana jest przez przeszłość. Ponadto autorka twierdzi, że tak samo jak u Husserla jest u Bergsona. Otóż sądzę, że nie można zasadnie twierdzić, że w trójjedni czasu przeszłość zachowuje priorytet. Sądzę, że to spostrzegane akurat „teraz” zachowuje priorytet wobec wszystkich pozostałych *modi* czasu, podobnie jak u Husserla zmysłowe spostrzeganie posiada prymat w stosunku do pozostałych aktów poznawczych człowieka. Wśród trzech faz konstytuowania się czasu: impresji, retencji i protencji – priorytet zachowuje impresja, która przechodzi w retencję. Analiza retencji jest dla Husserla bardzo ważna i rzeczywiście jest lepiej rozbudowana niż analiza protencji. W impresji, retencji i protencji, które przedstawiają najprostsze postacie naszego świadomego życia, dopiero kształtuje się zdolność uprzytamniania sobie tego, co przeszłe, teraźniejsze i tego, co przyszłe. Husserl odróżnia przecież dwa rodzaje intencjonalności: jedna skierowana jest na

spostrzeżenie, przypomnienie i oczekiwanie; natomiast z drugą intencjonalnością mamy do czynienia wtedy, kiedy pytamy o źródło naszej wiedzy na temat przeszłości i przyszłości. Husserl odróżnia przypomnienie pierwotne, czyli retencje. Protencja przekształca to, co źródłowe, w to, co przyszłe. Można więc zasadnie sądzić, że dzięki retencji konstryuuje się przeszłość. Przeszłość należy do czasu immanentnego, ale konstryuuje się w czasie pierwotnym. W tym sensie trójjednia impresji, retencji i protencji oznacza transcendentalny przepływ świadomości, który umożliwia dopiero czasowe następstwo: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Trójjednia złożona z impresji, przeszłości i protencji sama nie ma charakteru czasowego. Autorka nie wydobywa w dostateczny sposób tego transcendentalnego wymiaru czasu u Husserla. Właśnie tego transcendentalnego wymiaru czasu brak jest zupełnie u Bergsona.

Moje drugie zastrzeżenie dotyczy sposobu wykładania pewnych kategorii z *Bycia i czasu* Heideggera. Na stronie 37 autorka stwierdza, że troska obejmuje „to, czym będę, a nie to, czym jestem, lub przynajmniej to, czym jestem ze względu na moją dalszą możliwość bycia”. „Troska i trwoga są zorientowane przede wszystkim ku chwili następnej, ku owemu »później«, owemu »dalej«. A nieco dalej stwierdza, że „człowiek jest zwrócony ku swej możliwości. Jest on tym, czym jeszcze nie jest, [...]. Stąd też się bierze ta nicość w człowieku, która powoduje, że jesteśmy »bytem i nicością«”. Sądzę, że troska jako egzystencjał *Dasein* obejmuje wszystkie *modi* czasu, tj. czym będę, czym jestem i kim byłem. Troska odnosi się zarówno do bytu niewłaściwego, jak i bytu właściwego *Dasein*. Wydaje się, że autorka interpretuje pojęcie troski z perspektywy filozofii Sartre’a, akcentując przede wszystkim jej wymiar projektowania swoich możliwości w ekstazie czasu odniesionej do przyszłości. Jeśli Heidegger stwierdza, że *Dasein* egzystuje w modusie samoantycypacji, znaczy to tylko, iż „rozchodzi się mu o bycie, którym on sam jest” (BC, s. 452). Nie można więc twierdzić, jak to czyni Sartre, że *Dasein*, projektując się na swoje możliwości, jest tym, czym nie jest, czyli ostatecznie zlepkiem bytu i nicości. Kategoria nicości rzeczywiście już w *Byciu i czasie* dochodzi do głosu, ale w innym zgoła kontekście. Chodzi mianowicie tu o to, że dla *Dasein* przeżywającego trwogę w swoim byciu niewłaściwym – „w upadaniu” – świat staje się „nieoznaczony”, co znaczy, iż nie może on już być podstawą dalszych projektów. Świat w trwodze, która bierze się z doświadczenia przez *Dasein* nicości, staje się dla niego czymś obcym. To dopiero dzięki doświadczeniu nicości (co nie znaczy, że u Heideggera, jak twierdzi Sartre, *Dasein* jest zlepkiem bytu i nicości) odkrywa swoją możliwość bycia właściwego. Dopiero z tej nowej perspektywy odsłoniętego bycia właściwego (odsłoniętego dzięki fenomenowi sumienia, bycia ku śmierci i rozstrzygnięciu) możliwe jest podejmowanie nowych projektów. Fenomen nicości odgrywa tu ważną rolę w przejściu od bycia niewłaściwego do właściwego, ale w zasadzie nie określa samej struktury egzystencjalnej *Dasein* ani jego ekstatycznego „wychylenia” ku przyszłości.

Moja trzecia uwaga dotyczy sposobu wykładania przez autorkę pojęcia projektu u Heideggera. Sądę, że projekt (*Enwurf*) ma u Heideggera wymiar transcendentally-ontologiczny, a nie ontyczno-psychologiczny. Dlatego nie można zasadnie powiedzieć, że projekt wedle Heideggera znaczy to samo co zamiar lub cel. Projektowanie się *Dasein* na własne możliwości nie oznacza podejmowania celu czy zamiaru. Projektowanie ma wymiar ontologiczny, a nie ontyczny, do którego należą konkretne zamiary podejmowane przez *Dasein* w życiu.

Moja ostatnia krótka uwaga dotyczy stwierdzenia przez autorkę u Heideggera kolistej struktury czasu. Czas, biegnąc ku przyszłości, spotyka moją przeszłość, czyli fakt, że mnie nie ma, że należę tylko do przeszłości (s. 39).

[...] stałe skierowanie ku „jeszcze nie”, ku przyszłości prowadzi do „już nie”, do przeszłości. Przeszłość zatem jest zawsze przede mną, przed każdym jestestwem stoi jego przeszłość. Jest to „przeszłość, ku której zmierzam nieuchronnie” we wszystkich moich przyszłościowych projektach, w moim byciu jako możliwość. Przyszłość i przeszłość spotykają się i splatają we wszystkich projektach i oczekiwaniach mających zawsze swój horyzont czasowy [...] (s. 40).

Nie bardzo jest jasne, w jakim sensie autorka mówi o kolistej strukturze czasu u Heideggera. Istnieje zgoda co do tego, że pierwotnym sensem egzystencjalności jest wyróżniony modus czasowości pierwotnej, czyli przyszłość. Czasowość umożliwia u Heideggera jedność egzystencji, faktyczności i upadania. Heidegger wiąże wszystkie momenty troski z ekstazami czasu. Przy czym wychodzi od pojęcia troski jako „antycypującego-się-bycia-już w (świecie) jako bycia-przy (wewnątrz świata napotkanym bycie) (BC, s. 459). Samoantycypacja ma swą podstawę w przyszłości, „bycie-już-w” jest ugruntowane w przeszłości. Natomiast „bycie-przy” ugruntowane jest we współczesnieniu. Słusznie autorka podkreśla skończony charakter czasowości. Heidegger wykazuje, po pierwsze, że czas istnieje pierwotnie jako uczasowienie czasowości, które gwarantuje jedność konstytucji struktury troski. Po drugie, czas jest jednością ekstaz. I, po trzecie, „czas ma skończony charakter” (BC, s. 464). Heidegger wiąże egzystencjalno-ontologiczne analizy czasowości z „czasowym sensem powszedniości”. Przy czym ukazuje fenomen niewłaściwego egzystowania w jego czasowości. Poza tym czasowość musi potwierdzić się we wszystkich strukturach egzystencjałów. Dlatego tematem staje się czasowa struktura bycia niewłaściwego „Się”. To ona pozwala na głębsze wniknięcie w strukturę samego uczasowienia czasowości. Ta najgłębsza struktura czasowości odsłania się jako dziejowość *Dasein*, która jako podstawa ontologiczno-egzystencjalna umożliwia rozumienie historyczne. Heidegger opracowuje w *Byciu i czasie* czasowy wymiar powszedniości, dziejowości i wewnątrzświatowości. Oczywiście należy pamiętać, że w ostateczności w ontologii fundamentalnej chodzi o wyświeślenie sensu bycia w ogóle. Przeszłość jest odkrywana z perspektywy przyszłości w tym sensie, że *Dasein*, wybiegając ku śmierci, rozu-

mie się jako winne, ponieważ jest „rzuconą podstawą – nie-ważności”. *Dasein* bowiem zostało rzucone w sferę „Się”, w której doświadczyło trwogi nieważności swej formy egzystencji. Jeśli ma przyjąć swoje rzucenie, to rozumie siebie w ten sposób, że przyjmuje siebie takim, jakim już było. A to znaczy, że *Dasein*, wybiegając ku swej najbardziej własnej możliwości bycia, może być takie, jakie uprzednio już było. „[...] Byłość (*Gewesenheit*) wypływa w pewien sposób z przyszłości” (BC, s. 457). *Dasein* poprzez wybiegające zdecydowanie, które antycypuje najbardziej własną możliwość bycia, jako odniesione do przyszłości jednocześnie otwiera aktualną sytuację „tu oto”. Napotyka w ten sposób byt obecny przez „uwspółcześnienie” (*Gegenwärtigen*). Można więc powiedzieć, że to, co było, wypływa z przyszłości, która także „wyzwała z siebie współczesność”.

Hanna Buczyńska-Garewicz zalicza koncepcję czasu Heideggera do kolistych i odwracalnych koncepcji czasu, które przeciwstawia koncepcji czasu mierzonego zegarami. W nich przeszłość stale się zmienia i jest nie tylko byłością, ale także przyszłością, która nadchodzi. W przeciwieństwie do czasu fizycznego czas egzystencjalny jest czasem dwukierunkowym: „przeszłość odeszła i teraz wraca jako przyszłość” (s. 228). Ta samo doświadczenie czasu egzystencjalnego wyraża także Sartre, ale w odróżnieniu od Nietzschego i Heideggera ujmuje on zasadniczo inaczej stosunek człowieka do swej przeszłości. Czas temporalizowany przez wolność u Sartre’a opiera się na negacji swojej przeszłości, a nawet wszystkiego, co określone. Wedle Sartre’a człowiek jest całkowicie wolny wobec swojej przeszłości. Jego ucieczka ku przyszłości staje się wolnością wobec przeszłości. Człowiek jest w stanie nadać faktom z przeszłości coraz to inne znaczenie. Przeszłość nigdy nie ma definitywnego znaczenia.

Autorka odróżnia hermeneutyczne koncepcje czasu, do których zalicza koncepcje Nietzschego, Heideggera, od koncepcji nihilistycznych, na przykład Sartre’a, która odwołuje się do wolności „wyjścia poza siebie [...], czyli negacji wszystkiego, co w nim określone” (s. 229). W różnych koncepcjach czasu autorka z powodzeniem odnajduje to, co je łączy – co wyraża tę samą intuicję czasu. Właśnie w tej umiejętności szukania tego co wspólne w różnych koncepcjach czasu Hanna Buczyńska-Garewicz wykazuje prawdziwe mistrzostwo.