

Marcin Maron DRAMAT CZASU I WYOBRA NI
FILMY WOJCIECHA J. HASA



universitas

DRAMAT CZASU I WYOBRA NI

Marcin Maron DRAMAT CZASU I WYOBRA NI
FILMY WOJCIECHA J. HASA

Kraków

Książka dofinansowana ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa
Wyższego w ramach badań własnych zrealizowanych na Wydziale
Artystycznym UMCS w Lublinie

© Copyright by Marcin Maron and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2010

ISBN 97883-242-1434-1
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Katarzyna Kościuszko-Dobosz

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Na okładce:
Fotos z filmu *Sanatorium pod Klepsydrą*

Fotosy pochodzą ze zbiorów Biblioteki Filmoteki Narodowej
i Studia Filmowego „Oko”

www.universitas.com.pl

Retrospektywa filmów Wojciecha Jerzego Hasa
w ramach 10. MFF ERA NOWE HORYZONTY
we Wrocławiu

*Księga... Gdzieś w zaraniu dzieciństwa, o pierwszym
świcie życia jaśniał horyzont od jej łagodnego światła.*

Bruno Schulz

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	9
--------------------	---

Część pierwsza

CZAS

1. CZYM JEST CZAS?	21
Pojęcie czasu	21
Fizyka i czas	24
Czas i filozofia	28
Romana Ingardena dwa doświadczenia czasu	29
Starożytność – Platon i Plotyn	31
Św. Augustyn	36
Henri Bergson	39
Edmund Husserl	44
Martin Heidegger	52
Emmanuel Levinas	59
2. CZAS W FILMACH HASA	69
Bohater i jego świat	70
Czas jako przeżycie – bohater w „pułapce” czasu	73
Pamięć osoby i pamięć narodu – bohater i czas historyczny	79
W labiryncie czasu – poznawczy charakter „wędrowki” filmowych bohaterów	84
W poszukiwaniu tożsamości – egzystencjalny i religijny aspekt doświadczenia czasu	90

Część druga

FILMY

1. CZAS JAKO PRZEŻYCIE – BOHATER W „PUŁAPCE” CZASU	103
<i>Pętla</i>	103
<i>Pożegnania</i>	130
<i>Wspólny pokój</i>	151
<i>Rozstanie</i>	172
<i>Złoto</i>	182
2. PAMIĘĆ OSOBY I PAMIĘĆ NARODU – BOHATER I CZAS	
HISTORYCZNY	201
<i>Jak być kochaną</i>	201
<i>Szyfry</i>	221

3. W LABIRYNCIE CZASU – POZNAWCZY CHARAKTER „WĘDRÓWKI”	
FILMOWYCH BOHATERÓW	247
<i>Rękopis znaleziony w Saragossie</i> – powieść i film	247
POWIEŚĆ	249
Jan Potocki i jego podróże	249
Powieść Jana Potockiego w kontekście problemów filozoficznych XVIII wieku	253
Główne wątki i postaci w powieści Potockiego oraz sposób ich przedstawienia	259
Inicjacja i doświadczenie	259
Rozum i religia	267
Historia i czas	283
FILM	293
Zamysł i realizacja	294
Los Hermanos – intertekstualny i poznawczy charakter czasoprzestrzeni drogi	300
Zamek – filozoficzny podtekst, opowieść i poezja	309
Los Hermanos – czas i ironia	331
<i>Lalka</i>	340
Historia	344
Miłość	352
Ocalenie?	357
<i>Sanatorium pod Klepsydrą</i>	365
Poetycka proza Brunona Schulza i film Wojciecha Hasa – romantyczne powinowactwo	366
Układ kompozycyjny filmu <i>Sanatorium pod Klepsydrą</i>	371
Główne motywy filmu Hasa przeniesione z opowiadań Schulza – ich istotne znaczenia	373
Kabalistyczne konotacje twórczości Schulza i filmu Hasa. Poznawczy aspekt Kabały	377
Religijność i obyczajowość chasydzka w filmie Hasa	390
„Dramat” czasu	395
4. W POSZUKIWANIU TOŻSAMOŚCI – EGZYSTENCJALNY	
I RELIGIJNY ASPEKT „DOŚWIADCZENIA CZASU”	409
<i>Nieciekawa historia</i>	409
<i>Pismak</i>	424
Franz Rosenzweig i jego „nowe myślenie”	433
<i>Osobisty pamiętnik grzesznika... przez niego samego spisany</i>	444
<i>Niezwykła podróż Baltazara Kobera</i>	463
ZAKOŃCZENIE	481
BIOGRAM REŻYSERA	487
FILMOGRAFIA (PEŁNOMETRAŻOWE FILMY FABULARNE)	489
BIBLIOGRAFIA	515
INDEKS NAZWISK	523
PODZIĘKOWANIA	532

WPROWADZENIE

Sztuka w moim przekonaniu stoi subiektywizmem. Tworzy własne światy...

Wojciech Jerzy Has

Poetycka obiektywność polega wyłącznie na łączeniu wszystkich elementów subiektywnych...

Paul Éluard

Tematem niniejszej książki jest twórczość filmowa Wojciecha Jerzego Hasa. Zasadniczym powodem, jaki przyświecał jej powstaniu, była chęć przybliżenia zagadki filmów polskiego reżysera. Wybór twórczości Hasa jako tematu może wydawać się zrozumiały, biorąc pod uwagę fakt, jak znacząco twórczość ta wpisuje się w trzy niezwykle istotne dekady kina polskiego (od II połowy lat 50. do końca lat 80.), że przynależy do niej kilka filmów owianych legendą, jak również ze względu na dotychczasowe rozproszenie refleksji krytycznej na jej temat.

Oto Has: filmowy wizjoner, a zarazem precyzyjny „rzemieślnik” czczący każdy detal swojej ekranowej wizji; artysta „osobny”, ale też wnikliwy obserwator swoich czasów i badacz ludzkiej psychiki; niezrównany interpretator wybitnej literatury i twórca, którego dzieła charakteryzują się niepowtarzalną stylistyką; autor czternastu filmów pełnometrażowych – i tylko jedna monografia twórczości pióra Konrada Eberhardta napisana w drugiej połowie lat sześćdziesiątych¹.

Już te, niejako zewnętrzne powody mogłyby wystarczyć do podjęcia decyzji pisanie o filmach Hasa. Ważniejszym jednak powodem okazało się pewnego rodzaju tajemnicze przyciąganie, jakie filmy te

¹ Zob.: Konrad Eberhardt, *Wojciech Has*, Warszawa 1967.

zdają się wytwarzać, przyciąganie, które przez wiele lat wpływało także na moją osobę. Kryło się za nim poczucie, że dzieła Hasa potrafią wywrzeć swój wpływ na widza głęboko, niejako u podstaw wrażliwości. Specyficzna nastrojowość, posępne nieco piękno filmowych obrazów, zagadka bohaterów, w których postaci wcielili się znakomici aktorzy, wreszcie „literacka” elegancja słowa ujętego w filmowych dialogach i monologach – wszystko to razem tworzy w dziełach Hasa całość, o której wartości decyduje precyzja szczegółów, ale też jeszcze coś nieuchwytnego, coś, co cechuje intuicję i wyczucie jedynie wybitnych artystów.

Filmy Hasa to zatem z pewnością dzieła, które posiadają swoistą aurę, które w tajemniczy sposób zachęcają, aby wejść w ich świat. Ich prawdziwa wartość wymyka się prostym definicjom, ponieważ w głównej mierze ujawnia się w estetycznym przeżyciu. Jednak filmy Hasa niewątpliwie posiadają także drugą stronę, w nie mniejszym stopniu decydującą o ich wartości – osadzone są w szeroko pojętej i głęboko przemyślanej tradycji kultury. Has potrafił zmierzyć się z wybitną literaturą i wnikliwie zinterpretować jej problematykę, a jednocześnie – mimo różnorodnych inspiracji – nadać swoim dziełom spójny obszar penetracji filozoficznej, moralnej i estetycznej. Dwie zasadnicze cechy twórczości Hasa, decydujące o jej wybitnym charakterze, to zatem: specyficzne myślenie filmową formą oraz głębokie zakorzenienie w kulturze. Pierwsza opiera się na niepowtarzalnych efektach uzyskiwanych za sprawą perfekcyjnego opanowania sztuki filmowej reżyserii – dramaturgii, gry aktorskiej, obrazowania, muzyki i ich precyzyjnego połączenia w całość. Operator Grzegorz Kędzierski, jeden z najważniejszych współpracowników Hasa – współautor czterech ostatnich filmów reżysera, mówił:

Has był szczególnie uwrażliwiony na formę, na wyglądy składające się na całościową kompozycję filmu. Niekiedy podczas ujęcia, gdy inscenizacja była już gotowa, siadał tyłem do planu, by wsłuchiwać się w intonację, rytm sceny. W ten sposób badał zgodność, współbrzmienie realizowanej sceny z jego „filmem wewnętrznym”².

Takie właśnie podejście do twórczości decydowało o precyzji filmów Hasa, a zarazem o wcielonej w nie głęboko osobistej wizji reżysera. Druga cecha – zakorzenienie w kulturze, głównie literackiej, ale także w refleksji historycznej i filozoficznej, stanowi w istocie intelektualny kościół tych dzieł. Te dwie cechy decydują o tym, iż odbiór filmów Hasa sytuuje się na szerokiej skali: pomiędzy odczuciem a ro-

² Zob.: Katarzyna Taras, *Film wewnętrzny – rozmowa z Grzegorzem Kędzierskim*, „Kamera. Film & TV” 2003, nr 2 (7), s. 61–65.

zumieniem, czy też raczej – pomiędzy nieuchwytnością subiektywnego odczucia a wysiłkiem obiektywizującego rozumienia.

O ile ten pierwszy aspekt twórczości Hasa – nazwijmy go umownie estetycznym – znalazł pewien oddźwięk w nielicznych tekstach krytycznych i historycznofilmowych, o tyle ten drugi, związany z rozumieniem, wciąż pozostawia otwarte możliwości; zwłaszcza w kontekście zamkniętej już od blisko dwudziestu lat całości dokonań Hasa.

Dotychczasowe próby odczytania znaczeń jego filmów pozostają albo wybiórcze, albo zbyt ogólne. Są oczywiście wyjątki; znajdą one stosowne miejsce także w moich interpretacjach i analizach. Praca badacza pozostawać musi w ciągłym dialogu z tym, co już zostało zrozumiane. Do takich wyjątków z pewnością należy piękna, choć niewielkich rozmiarów monografia Konrada Eberhardta z roku 1967. W szczególny sposób znalazły w niej wyraz zarówno ów pierwiastek artystycznej nieuchwytności filmów Hasa, jak i wnikliwa próba określenia reżyserskiej strategii. Niewątpliwą siłą książki Eberhardta jest badawcza spostrzegawczość i trafne intuicje, którym w sukurs przyszła godna podziwu kultura literacka i filmowa jej autora. Nie zmienia to jednak faktu, że owe intuicje i spostrzeżenia – w wielu przypadkach trafne – powinny wreszcie znaleźć swoją kontynuację oraz szczegółowe uzasadnienie. Zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, że praca Eberhardta nie obejmuje tak istotnego dzieła, jakim jest *Sanatorium pod Klepsydrą* (1973) oraz kilku filmów nakręconych w latach osiemdziesiątych...

Ważne jest, że dzieła Hasa ewokują sferę szeroko pojętej subiektywności, a mimo to powołują do życia obszar w pewien sposób otwarty na świat – dotyczący jego realnych problemów. Niejednokrotnie zauważano, że jego filmy sprawiają wrażenie twórczości jednolitej, podlegającej niejako tym samym prawom twórczym, choć zarazem nie umożliwiają łatwego dostępu do reżyserskich intencji. Trafnie ujęła to Maria Kornatowska w swoim szkicu na temat twórczości polskiego reżysera:

Filmy Hasa są antydosłowne. Nigdy właściwie się nie kończą, raczej urywają, jakby autor na jakiś czas umilkł, by w innym miejscu i o innej dobie podjąć swą opowieść. Ich przesłania są więc nieoczywiste. Łatwiej je uchwylić, traktując poszczególne filmy jako części większej całości³.

³ Maria Kornatowska, *...lecz nie wiemy, co się z nami stanie. O twórczości Wojciecha Hasa*, w: *Kino polskie w dziesięciu sekwencjach*, red. Ewelina Nurczyńska-Fidelska, Łódź 1996, s. 40.

Tu zatem rysuje się pierwszy cel moich badań – wyrwać twórczość Hasa z pewnej nieokreśloności interpretacyjnej oraz zobaczyć jej kształt z perspektywy dokonanej już całości.

Jaki może być zatem pryzmat umożliwiający wejrzenie w świat imaginacji reżysera? W przypadku twórczości Hasa takim pryzmatem może być problematyka czasu – różne sposoby jego doświadczania i pojmowania. „Zagadka czasu” wyznacza bowiem główne pole twórczych poszukiwań Hasa. To właśnie wnikliwy namysł nad czasem pozwolił mu wejrzeć w najskrytsze zakamarki ludzkiej psychiki, a zarazem zobrazować skomplikowany wymiar ludzkiego losu wpiśniętego się w szerszą perspektywę historyczną czy metafizyczną. Przede wszystkim chodzi tu o ten rodzaj doświadczenia czasu, który związany jest z ludzkim życiem. Będzie to więc w pierwszym rzędzie czas psychologiczny i egzystencjalny; będzie to także czas wewnętrzny, związany bezpośrednio z obszarem ludzkiej pamięci i wyobraźni. Sam Has mówił o tym w charakterystyczny dla siebie, lapidarny sposób, w wywiadzie udzielonym właśnie Marii Kornatowskiej:

Tak się dziwnie składa, że rzeczywistość potwierdza moją wyobraźnię. W moich filmach opowiadałem więc moją wyobraźnię i pamięć. Pamięć ma dla mnie kluczowe znaczenie. Istniejemy bowiem w czasie przeszłym, we własnej i cudzej pamięci. Teraźniejszość umyka nam, czas przeszły pojawia się w marzeniach. Opowiadanie filmowe rozwija się w czasie przeszłym. Pamięć ma charakter subiektywny⁴.

Temat czasu może być zatem swoistą bramą, która umożliwi wejście w świat filmowej imaginacji reżysera i która pozwoli również pojąć wagę problemów, z jakimi mierzą się jego bohaterowie. Nie tylko jednak to. Problematyka czasu może być bowiem także właściwym kluczem do odczytania adaptacyjnej strategii reżysera. Wiele jego decyzji okaże się wtedy głęboko i precyzyjnie umotywowanych, także w kontekście odczytania sensów i znaczeń literackich pierwowzorów. Jak bowiem dalej mówił Has:

Narracja filmowa ma charakter wizualny, ale jej punktem wyjścia jest zawsze literatura. Operowanie czasem. Skróty czasowe. Skoki w czasie. Jego boczne odnogi i różne warstwy. Domeną malarstwa jest przestrzeń, domeną literatury i filmu – czas⁵.

⁴ Maria Kornatowska, *Między pamięcią a wyobraźnią. Z Wojciechem J. Hasem rozmawia Maria Kornatowska*, „Kino” 1998, nr 3, s. 12–15.

⁵ Tamże.

Tu właśnie, za tymi spostrzeżeniami, po raz pierwszy wyłonił się problem czasu, który stał się później wiodącym wątkiem całej książki: **Doświadczenie czasu jako motyw stale obecny w filmach Hasa i istniejący przede wszystkim dzięki charakterystycznej koncepcji indywidualnego bohatera tych filmów.** A zatem – w pierwszym rzędzie czas przeżywany, czyli czas ludzki, uosobiony w jakiś sposób na ekranie przez postaci głównych bohaterów. Czym jednak jest taki czas? Czy można go oddzielić od innych ujęć czasu? I jakie mogą być te inne ujęcia? Czym w filmach Hasa jest czas? Czy tylko czasem bohatera?

Zanim nastąpić mogło rozwinięcie tematu, konieczny był zatem namysł nad pytaniami dotyczącymi czasu – teraz przeprowadzony już w sposób bardziej metodyczny. Tak powstała część pierwsza książki: CZAS. Jej początek wyznacza zatem gruntowne, w miarę możliwości, przypomnienie filozoficznych prób zdefiniowania zagadki czasu. Szybko okazało się jednak, jak śliski jest to grunt. Rozdział *Czym jest czas?* polega w dużej mierze na przytoczeniu filozoficznych koncepcji dotyczących czasu – od starożytności do współczesności. W istocie jego właściwym celem stało się unaocznienie nieusuwalnej aporetyki (sprzeczności), tkwiącej niejako w samej głębi problematyki czasu i dającej także o sobie znać w przykładach różnych stanowisk filozoficznych.

Najogólniej rzecz ujmując, aporetyka ta wynika z dwóch zasadniczych możliwości dostępu do problemu czasu: poprzez czas przeżywany przez człowieka (czas duszy, czas świadomości i pamięci) i poprzez czas świata. Stąd również pojawia się kolejny problem – dotyczący jedności lub wielości czasów. Został on zasygnalizowany już na wstępie rozdziału, za sprawą przypomnienia, że istnienie człowieka nieodwołalnie wpisane jest w pewnego rodzaju cykliczność świata i związaną z nią rachubę czasu. Natomiast paradoksalność i nieuchwytność czasu przeżywanego daje o sobie znać niejako na dwóch poziomach. Po pierwsze – na poziomie ludzkiego doświadczenia, a właściwie, za Romanem Ingardenem – dwóch sprzecznych doświadczeń, określanych jako trwałość i zarazem zmienność ludzkiej osoby. Drugi zaś poziom to sprzeczności pojawiające się przy próbie pojęciowego ujęcia czasu. Związane są one już z pierwszym zasadniczym pytaniem: czy czas rzeczywiście jest? A zatem – co jest? Teraźniejszość? Przeszłość? Przyszłość? Przepływ czasu? Jeśli tak, to jaka jest natura tego przepływu – ciągła czy nieciągła? Czym jest chwila? Czym różni się czas świadomości od świadomości istnienia w czasie?

Ten bardzo ważny rozdział stanowi zatem coś w rodzaju tła, które stale przeświecać powinno w trakcie dalszej lektury. Wskazuje przede wszystkim na niemożność definitywnego rozwiązania zagadki czasu. Czas charakteryzuje się pewnego rodzaju nieprzenikniono-

ścią. Choć rozdział ten dotyczy głównie czasu przeżywanego przez człowieka – także ludzkiej pamięci, sygnalizuje jednak szerszy kontekst problemów. W tle pojawia się również zagadnienie historycznych i religijnych ujęć czasu.

Po tak przeprowadzonych wstępnych dociekaniach możliwe już było rozważenie zasadniczej tezy, czyli czasu rozpatrywanego jako ludzkie przeżycie, istniejącego w filmach Hasa za sprawą koncepcji bohatera indywidualnego. W rozdziale *Czas w filmach Hasa* zawarta została syntetyczna próba określenia sposobu ewoluowania problematyki czasu w twórczości Hasa. Rozdział ten pomyślany został jako swoisty „przewodnik” streszczający najistotniejsze zagadnienia twórczości Hasa w kontekście omawianej przeze mnie problematyki. Wskazuję w nim jednocześnie na konieczność znacznego rozszerzenia teoretycznych ujęć dotyczących czasu w dziełach polskiego reżysera.

Temu służyć miały właśnie szczegółowe interpretacje filmów Hasa zawarte w części drugiej książki – FILMY. To w rzeczywistości najistotniejszy cel moich poszukiwań – uważnie przyjrzeć się każdemu z nich, odczytać ich sens. Ich najprostszy, chronologiczny porządek pozwolił ukazać ewolucję, a zarazem pogłębianie się reżyserkiej refleksji nad czasem oraz związane z tym wzbogacenie narracji i formy wizualnej jego dzieł. Podstawowym motywem moich dociekań stało się pytanie, w jaki sposób w poszczególnych filmach dokonane zostało przez Hasa przeniesienie kulturowej refleksji na temat czasu w sferę wizerunku już nie tylko **człowieka – ale też świata**. Te interpretacyjne próby niewątpliwie cechuje jednak pewnego rodzaju dwoistość. Z jednej strony przyświeca im bowiem chęć jak najprecyzyjniejszego zbliżenia się do ukrytej w każdym z filmów autorskiej intencji, z drugiej zaś, towarzyszy świadomość, że każde dzieło i jego interpretacja prowadzić może ku nieograniczonej w istocie liczbie możliwych znaczeń i odniesień, a sama interpretacja stanowi pewien twórczy akt.

A zatem pierwszy rozdział (*Czas jako przeżycie – bohater w „pułapce” czasu*) to interpretacje pięciu pierwszych filmów Hasa, uwzględniające także wątki literackie. Zasadniczym motywem jest tutaj subiektywny charakter czasu, który realizuje się w tych filmach dzięki koncepcji indywidualnego bohatera i odzwierciedla napięcie pomiędzy zmiennością i płynnością czasu wewnętrznego (pamięci i wyobraźni) a nieodwracalnością i upływem czasu obiektywnego, tzw. „czasu zegara”.

Rozdział drugi (*Pamięć osoby i pamięć narodu – bohater i czas historyczny*) zawiera analizy filmów *Jak być kochaną* i *Szyfry*. W tej części wykazuję, w jaki sposób Has wpisał subiektywne doświadczenie czasu (czasu przeżywanego) w szerszy kontekst czasu historycznego – II wojny światowej i wydarzeń powojennych. W filmach tych

doświadczenie czasu posiada charakter intersubiektywny, ponadindywidualny i identyfikuje się z losem zbiorowości – rodziny, społeczności, narodu, a ich tematyka koresponduje z problematyką dzieł Szkoły Polskiej.

Rozdział trzeci (*W labiryncie czasu – poznawczy charakter „wędrowki” filmowych bohaterów*) wskazuje między innymi, w jaki sposób zagadnienia dotyczące czasu sprzężone zostały przez Hasa z motywem wędrowki (drogi) rozumianej jako pewien proces poznawczy. Istotnym elementem jest w tym przypadku również próba określenia najważniejszych znaczeń adaptowanej literatury. Stąd dużą część tego rozdziału zajmuje tekst poświęcony powieści Jana Potockiego – powieści wyjątkowej i tajemniczej, którą Has odczytał na swój sposób. Natomiast film *Sanatorium pod Klepsydrą* potraktowany jest jako dzieło najpełniej wyrażające Hasowską refleksję nad czasem, w którym posiada ona cztery splecione ze sobą konteksty: psychologiczny, filozoficzny, religijny i historyczny.

Istotne jest również to, że porządek analiz dopełnia interpretacja trzech ostatnich filmów Hasa (rozdział czwarty *W poszukiwaniu tożsamości – egzystencjalny i religijny aspekt „doświadczenia czasu”*). Nie tylko dlatego, iż nie były one dotąd szczegółowo omawiane. Natomiast dlatego, że każdy z nich w inny sposób wpisuje obraz doświadczenia czasu bohatera w trzy główne tradycje kultury europejskiej i związaną z nimi refleksję nad czasem – judaistyczną (*Pismak*), chrześcijańską (*Osobisty pamiętnik grzesznika...*) oraz grecką (*Niezwykła podróż Baltazara Kobera*). W filmach tych przeżycie czasu skonfrontowane zostało z religijną i filozoficzną wizją, kolejno – czasu quasi-historycznego, eschatologicznego i mitycznego. W ten sposób daje o sobie znać także nieuchronna kolistość rozważań na temat czasu – powroty. Wraz z ostatnim filmem powracamy bowiem do platońskich i neoplatonickich koncepcji czasu, które stanowiły także punkt wyjścia pierwszego rozdziału poświęconego filozofii czasu. Bowiem w filmach Hasa – tak jak w czasie – wszystko ciągle rozwija się i niejako narasta, lecz również coś obsesyjnie powraca, niczym w subiektywnym wymiarze czyjejś pamięci...

Powyższe założenia spowodowały zatem konieczność przenikania się czterech zasadniczych ujęć czasu: pod kątem przeżycia czasu, filozofii czasu, czasu narracji i czasu przedstawionego.

Na to ostatnie ujęcie szczególnie ważny wpływ wywarły adaptacyjne decyzje reżysera. Literacki kontekst jego dzieł stać się musiał zatem kolejnym z istotnych motywów moich interpretacji. Dotyczy to zarówno historycznego kontekstu prozy Hłaski, Dygata, Uniłowskiego, Brandysa, Prusa czy Kijowskiego, jak również mniej oczywistych motywów przenikających z prozy Terleckiego, Schulza, Potockiego. Literatura jako grunt filmów Hasa, to coś znacznie więcej niż tylko

wybór wątków z adaptowanej prozy. Has potrafił wykazać się umiejętnością takiego odczytania literatury i jej kontekstów, które pozwalało wzbogacać jej sens. To hermeneutyczna w istocie umiejętność odczytywania i rozumienia, ale też rozwijania i w ten sposób otwierania na nowe interpretacje; jest to pewien rodzaj zgłębiania zagadek świata oraz gry z czasem kultury i czasem zapisanym w kulturze.

Swoją wizję odczytania literatury i świata ujął Has w formule kina, którą sam nazwał poetycką. W jednym z wywiadów ujął to krótko tymi słowy:

Dla jednych twórców filmowych źródłem inspiracji może być plastyka, dla innych zaś literatura, z całym swoim bogactwem form i gatunków; dla mnie czynnikiem inspirującym jest poezja; nie jestem zresztą odosobniony: tradycja wielkiej poezji romantycznej, ewokującej świat magiczny, z wszelkimi wynikającymi stąd konsekwencjami, jest bardzo silna w polskiej sztuce po dzień dzisiejszy. Wydaje mi się, że właśnie szeroko pojęta formuła kina poetyckiego potrafi oddać kalejdoskopową zmienność i wysoką temperaturę emocjonalną rzeczywistości...⁶

Próba rozpoznania tej formuły stać się musiała zatem kolejnym istotnym wątkiem książki. Owa hermeneutyka i literackość filmów Hasa (ale też kilka innych cech) pozwalają sądzić, że wiele zawdzięczają one właśnie romantycznej teorii sztuki i poezji – uwspółcześnionej przez reżysera. Jak wiemy, wpływ tradycji romantyzmu na powojenne kino polskie wydaje się niewątpliwy, lecz zarazem dość skomplikowany, ponieważ zapośredniczony poprzez różnego rodzaju interpretacje. „Romantyzm” Hasa jest nieco inny niż na przykład wpływy romantyczne w twórczości Andrzeja Wajdy lub w filmach Andrzeja Munka⁷. Rzec można, że Has sięga niejako ku samej głębi romantycznego czy też raczej preromantycznego myślenia o dziele artystycznym.

Być może chodzi tu o najbardziej głębokie znaczenie słowa poezja, sięgające aż do greckiego źródłosłowu – *poiein* – czynić, robić, wytwarzać, i pochodzącego od niego dynamicznego terminu *poiesis*. W przypadku Hasa owo „czynienie” byłoby po prostu snuciem filmowej poetyckiej opowieści, ujmującej także dylematy dotyczące czasu. Takie szerokie i dynamiczne znaczenie poezji bliskie było także romantyzmowi. Poprzez poezję istniała bowiem możliwość ujęcia zagadki człowieka i świata. Czas stanowił istotny element tej zagadki; poezja zaś – jako potęgowanie syntetycznej refleksji – była sposobem integra-

⁶ Andrzej Markowski, *Dramat czasu, wyobraźni, pamięci. Wojciech Has o swoim nowym filmie*, „Film” 1971, nr 30/31.

⁷ Zob. np.: Ewelina Nurczyńska-Fidelska, *Andrzej Munk*, Kraków 1982.

cji. Poezja to także powieść, najwyższy jej gatunek. *Wie im Roman* (niem.) – jak w powieści, to jeden z kluczy do słowa „romantyczny”. Powieść to sztuczny świat, czyli artefakt. Mocą sztuki życie pozabawione znaczenia wzrasta do rangi znaczącego dzieła. Dwie zasadnicze cechy powieści romantycznej to snucie opowieści i postulat formowania indywiduum – oba przecież fundamentalnie związane z czasem człowieka i czasem świata.

To właśnie, głębokie i dynamiczne rozumienie poezji jako możliwości formowania filmowej opowieści i formowania człowieka potraktować można jako rdzeń artystycznego myślenia Hasa. Co ważne – jest on „z ducha” romantyczny, istotny jednak niejako „poza czasem” artystycznych i literackich chronologii...

Oczywiście są tu jeszcze konkretne motywy stanowiące bezpośrednią podstawę niektórych filmów, np. poemat Juliusza Słowackiego *Anhelli* w filmie *Szyfry*, romantyczna proza Jamesa Hogga jako kanwa *Osobistego pamiętnika grzesznika...* czy romantyczno-alchemiczne metafory kopalni, ziemi i złota w filmie *Złoto*. Także ostatni film Hasa – *Niezwykła podróż Baltazara Kobera* – jest w istocie podróżą ku korzeniom wyobraźni i filozofii romantycznej, a to za sprawą przenikającej go renesansowej filozofii neoplatonńskiej. Jak bowiem zauważył wybitny znawca romantyzmu M.H. Abrams, to właśnie Plotyn – „ojciec” neoplatonizmu – jest również „ojcem archetypu rzutowania na zewnątrz obrazów wewnętrznych. Tak romantyczną teorię poznania, jak i romantyczną teorię poezji można uznać za odległe spadkobierczynie tej podstawowej metafory filozofii Plotyńskiej”⁸.

To właśnie między innymi za sprawą tej filozofii, wcielonej w twórczość, dokonywać się może swoista wymiana pomiędzy „zewnątrznym światem” a „wewnętrzną wizją artysty”, wymiana, która w tajemniczy sposób uwidacznia się także w filmach Wojciecha Hasa. W ten sposób filmowe dzieło staje się już nie tylko „zwierciadłem rzeczywistości”, lecz przede wszystkim emanacją światła „wewnętrznej lampy” umysłu jego twórcy. Tutaj też szczególny status uzyskują dwie arcyromantyczne kategorie – wyobraźnia i ironia. Pierwsza zawiera twórczy potencjał i pierwiastek wolności, druga odzwierciedla nierozstrzygalny konflikt pomiędzy ową wolnością a uwarunkowaniem człowieka jako twórczego podmiotu.

Także w kontekście kulturowej pamięci dostrzec można w filmach Hasa romantyczne powinowactwo. Jest nim swoisty „relikt” świata oddalonego w czasie, który może być traktowany jako bezpowrotnie przepadła teraźniejszość – obca a jednak w pewnym sensie „swojska”.

⁸ M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. Maria Bożenna Fedewicz, Gdańsk 2003, s. 70.

W ten sposób także nowoczesna sztuka – w tym przypadku filmowa – tak jak kiedyś u romantycznych poetów, jawi się jako twór sztuczny, a romantyczność może zaistnieć na nowo jako ta, której „podo- ba się oglądać momenty życia w medium literackiego doświadczenia i odczucia”⁹.

Ten właśnie nowoczesny rys romantycznej sztuki jest tutaj szczególnie istotny. Hasa jest przecież artystą dwudziestowiecznym, wyra- stającym bezpośrednio z szeroko rozumianej tradycji modernizmu. Oczywiście jest zatem, że choć jego koncepcja sztuki czerpie z wczes- noromantycznych korzeni, to jest to jednak romantyzm mocno prze- filtrowany przez inne modernistyczne wpływy, takie jak choćby kra- kowska tradycja Młodej Polski, surrealizm czy wreszcie egzysten- cjalizm. Filmowa sztuka Hasa jest też w sposób istotny naznaczona kondycją drugiej połowy XX wieku – epoki schyłku nowoczesności. To właśnie w tym kontekście należy zobaczyć powracające u Hasa ro- mantyczne pytania o status ludzkiej podmiotowości oraz o rolę sztuki, która mogłaby pomóc określić obszar jej uwarunkowań.

Romantyzm może być zatem jedną z istotnych perspektyw, z któ- rych zobaczyć można kulturowe i artystyczne zakorzenienie twór- czości Wojciecha Hasa – z pewnością jednak nie jedyną. Dlatego wła- śnie twórczość ta pozostaje tajemniczą w swej istocie i niekończącą się „podróżą do granic filmu” – jak pisał w jednej ze swoich książek Konrad Eberhardt. Może zresztą prowadzić o wiele dalej, poza te gra- nice, co skrupulatnie, ale – mam nadzieję – w sposób interesujący, będę starał się wykazać...

⁹ Hans Robert Jauss, *Tradycja literacka a dzisiejsza świadomość nowoczesno- ści*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tegoż, *Historia literatury jako prowokacja*, Warszawa 1999, s. 31.

Część pierwsza

CZAS

1. CZYM JEST CZAS?

Czas: któż mógłby go zdefiniować?

Blaise Pascal

Pytać o czas to zadawać najważniejsze być może pytanie o sposób istnienia człowieka w świecie. Lecz pytać o czas – to zadawać wiele różnych pytań; pytanie rodzi tu pytanie, a jednym z najbardziej fundamentalnych wydaje się to: Czym jest czas przeżywany przez człowieka i w jaki sposób wchodzi on w relację z czymś właśnie, co można by nazwać czasem świata? Innymi słowy – na czym polega rzeczywistość czasu? Idąc dalej tym tropem, można zapytać – czym jest ludzka świadomość istnienia w czasie i czy istnienie czasu można ograniczyć tylko do tej świadomości, czy też jest on raczej obiektywny i niezależny od niej?¹

Pojęcie czasu

Tak postawione pytania kierują nas ku trzem aspektom czasu. Pierwszym jest możliwość konstruowania jego pojęcia, wynikająca z istnienia trzech faz – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości; drugim – charakter czasu, subiektywny lub obiektywny. Trzecim zaś,

¹ Jak pisze Henryk Arodź, „ontologia czasu” jest problemem niezwykle trudnym: „Pierwszy problem, przed jakim stajemy, zastanawiając się nad czasem, to rozstrzygnięcie, czy czas jest elementem świata materialnego, tzn. istniejącego niezależnie od świadomości człowieka, czy raczej zjawiskiem neuropsychologicznym związanym ze sposobem postrzegania i porządkowania wrażeń zmysłowych przez mózg”. Zob.: Henryk Arodź, *Fizyka a czas*, w: *Nauka, religia, dzieje – czas, wieczność, nieskończoność. XII Seminarium w Castel Gandolfo 5–7 sierpnia 2003*, Kraków 2004, s. 72.

ten aspekt, w którym kryje się znaczenie czasu dla człowieka – tego czasu, który jest czasem życia, pamięci, historii...

Kwestie te prowadzą zatem od potocznej intuicji na temat czasu do bardziej skomplikowanych prób definicji, które proponują fizyka, filozofia (i religia) oraz nauki historyczne. W ich ujęciu czas może występować odpowiednio jako obiektywne dane (w materialności rzeczy), subiektywna realność (w samoświadomości) bądź jako relacja intersubiektywna (w historii jednostek i ludzkości)².

W potocznym wyczuciu czas kojarzy się przede wszystkim z przemijaniem. Fakt przemijania jest jednym z podstawowych doświadczeń człowieka. Mijają w czasie zjawiska, przemija człowiek. Przemijanie odmierzane jest zegarem i w ten sposób sekundy, minuty, godziny, odmierzane precyzyjnym mechanizmem – niejako punkt po punkcie – zapadają się w przeszłość. Czy jest to jednak jedyny dany człowiekowi sposób uchwycenia czasu?

Już tu sprawa się komplikuje. Jak mówi nam bowiem owo potoczne doświadczenie, minuta potrafi być minucie nierówna – w zależności od tego, na czym skupimy swoją uwagę.

Jeśli jesteśmy zainteresowani tym, co robimy, wówczas czas zdaje się nam upływać szybko. Im więcej jednak uwagi poświęcamy jego upływowi, tym wydaje się powolniejszy. Minuta nigdy nie trwa w naszym odczuciu tak długo jak wtedy, kiedy obserwujemy ruch wskazówki sekundowej na tarczy zegara³.

Z tego punktu widzenia ważne jest zatem również owo wewnętrzne „odczucie”, które nie zawsze w sposób ścisły odpowiada upływowi czasu mierzonego zegarem. Choć człowiek bezpośrednio doświadczać może jedynie czasu teraźniejszego, już tu pojawia się coś w rodzaju intensywności trwania czasu, które wynika ze sposobów przeżywania „chwil” i ich subiektywnego charakteru.

Mimo to ludzie dążą do nadania czasowi obiektywnego statusu. To właśnie wyczucie biegu czasu – zmienności, ale też regularności – zmusiło ich do pierwszych prób mających na celu jego pomiar. Naturalne podstawy pomiaru czasu związane były z obserwacją zjawisk okresowych, np. zmian pór roku czy też wschodów słońca (rok, doba), i wymagały żmudnych badań. Ponieważ jednak badania te zależne były od miejsc i warunków, w jakich je przeprowadzano, musiało upłynąć wiele czasu, zanim pomiar można było oprzeć na powszechnie obowiązującej ugodzie. Dotyczyło to zarówno jednostek określa-

² Leon-Louis Grateloup, *Czas*, w: *Wędrówki po filozofii*, tłum. Ewa Burska, Stanisław Cichowicz, Ariadna Lewańska, Jacek Migasiński, Wrocław 2004, s. 10.

³ G.J. Whitrow, *Czas w dziejach*, tłum. Bolesław Orłowski, Warszawa (brak daty wydania), s. 20.

nych dziś mianem doby (lub dnia), jak i tych nazywanych rokiem. Nie od razu na przykład łączono w sposób oczywisty dzień i noc jako dobę, a samo określanie pór dnia nastroczało wiele trudności i zależne było od powziętych założeń. Jak pisze G.J. Whitrow:

Na bardzo rozmaitych zasadach ustalano, kiedy zaczyna się doba. Starożytni Egipcjanie wybrali brzask, natomiast Babilończycy, Żydzi i Muzułmanie zachód Słońca. Rzymianie najpierw przyjęli wschód Słońca, a potem północ, z uwagi na różnicowane długości trwania okresów światła dziennego. W Europie Zachodniej, zanim w XIV wieku pojawił się zegar mechaniczny, za początek doby uważano świt, później jednak stała się nim urzędowo północ⁴.

Również przyjęcie jednostki roku zależne było nie tylko od precyzyjnych badań dotyczących ruchów Ziemi wokół Słońca, ale także od nieregularnego cyklu przyrody, który w dodatku przebiegał nieco inaczej w różnych rejonach świata. Część pomiarów dotyczących tzw. roku rolniczego, związanego z cyklem przyrody, opierała się na badaniach związanych z cyklicznym ruchem gwiazd. To właśnie obserwacja wschodów i zachodów gwiazd, w powiązaniu ze zjawiskami przyrodniczymi, dała możliwość opracowania kalendarza i wyznaczania pór roku.

Nocne obserwacje Księżyca pozwoliły stworzyć pierwsze koncepcje podziału miesięcznego – Księżyc więc można uznać „za pierwszy zegar, gdyż jego stale zmieniający się wygląd zwrócił uwagę na rytmiczność upływu czasu”⁵. Ten „miesięczny” pomiar nie był jednak zgodny z pomiarem rocznym opartym na obserwacji pozornych ruchów Słońca wokół Ziemi. Jak pisze G.J. Whitrow: „W rezultacie nasz system miesięczny nie ma już w ogóle powiązań z Księżycem, ale stanowi czysto arbitralny sposób podziału roku astronomicznego na dwanaście części”⁶.

Współcześnie, mimo precyzyjnego ujednolicenia zegarowych jednostek pomiarowych, dalecy jesteśmy od stwierdzenia Newtona, że czas ma charakter absolutny, a jego chwile biegą równo i „w sobie tylko właściwy sposób” jednostajnie⁷. Tak więc współczesne pytanie – czy czas rzeczywiście płynie równomiernie – nie daje jednoznacznie twierdzącej odpowiedzi. Nauka nie zna bowiem odniesień idealnie równo-

⁴ Tamże, s. 36.

⁵ Tamże, s. 37.

⁶ Tamże, s. 37.

⁷ Jak pisze Kenneth G. Denbigh, jest to idea, „która powszechnie zanikła w nauce i filozofii. Zgodnie z dzisiejszymi poglądami czas zawdzięcza całe swoje znaczenie zdarzeniom i nie jest niczym więcej, jak tylko zespołem wzajemnych relacji rozmaitych wydarzeń, myślowych lub fizycznych”, Kenneth G. Denbigh, *Świat i czas*, tłum. Jan Mietelski, Warszawa 1979, s. 23.

miernych upływów czasu – wszystkie pomiary odnoszą się do ruchów okresowych (kiedyś było to Słońce lub wahadła, teraz drgania atomowe), których uściślenie jest przybliżoną i umowną ugodą⁸.

Tak więc na pojęcie czasu w pewnym sensie składa się poczucie i zmysł czasu doświadczanego przez człowieka oraz dotyczące ich wyobrażenia, które stanowią konstrukcję intelektualną opartą na doświadczeniu i obserwacji. Pojęcie czasu można więc określić jako coś w rodzaju współzależności stanu świadomości (i jej uwagi) z „jakimś rzeczywistym procesem zewnętrznym”⁹. To właśnie dzięki świadomości czasowej człowieka, która zachodzi za sprawą introspekcji, konstruuje się pojęcie czasu. Trzy najważniejsze aspekty tej świadomości to: pamięć i przewidywanie [1]; świadomość zmian zachodzących w teraźniejszości [2] oraz świadomość trwania i współistnienia rzeczy [3]. W ten sposób pojęcie czasu można traktować jako konstrukcję umysłu – w nim bowiem tworzy się poczucie trzech faz: teraźniejszości, przeszłości i przyszłości – lecz pojęcie to nie ma jedynie charakteru subiektywnego, ponieważ w pewien sposób jest powszechne...¹⁰

Fizyka i czas

Jednakże w ujęciu *stricto* naukowym (fizycznym) charakter czasu uznaje się za obiektywny. Jest to mierzony zegarem czas świata, który pozwala uporządkować kolejność zdarzeń. Tak ujęty czas – złożony z jednostek – jest jednolity¹¹. Jak pisze Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz:

W odróżnieniu od czasu psychicznego – czas fizyczny, definiowany jako mierzalny parametr będący miarą interwału, jaki upłynął między dwoma zdarzeniami, jest obiektywny. W fizyce istotną cechą tak określonego czasu jest to, że daje on pewien punkt odniesienia, względem którego można uporządkować kolejność zdarzeń. Czas fizyczny mierzymy za pomocą zegarów, urządzeń wykorzystujących możliwie stabilne procesy okresowe w sekundach czy innych odpowiednich jednostkach¹².

⁸ Zob. tamże, przypis 16, s. 187, 188. Na temat współczesnych sposobów ujednolicenia pomiarów czasu zobacz np.: Henryk Arodź, *Fizyka a czas*, rozdz. *Pomiary czasu*, dz. cyt. s. 73–78 oraz G.J. Whitrow, *Czas w dziejach*, dz. cyt. s. 236–258.

⁹ Kenneth G. Denbigh, *Świat i czas*, dz. cyt. s. 57.

¹⁰ Jak zauważył Denbigh: „W jakimś istotnym sensie czas zdaje się dostarczać pewnego rodzaju powiązania między tym, co umysłowe, a tym, co fizyczne”, tamże, s. 58.

¹¹ Zob.: Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 36.

¹² Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz, *Fizyka czasu*, w: *Nauka, religia, dzieje...*, dz.

W takim zatem ujęciu, dla fizyków czas jest elementem świata materialnego¹³. Analizując prawa fizyczne, można rejestrować właściwości czasu fizycznego, nie wnikając w jego naturę. Stąd fizyka nie daje nam czegoś, co można by nazwać jakąś spójną „nauką o czasie”¹⁴. Tego rodzaju rozważania może dopiero przynieść refleksja nad nauką, oparta na pewnych uogólnieniach teorii fizycznych. Te jednak wykraczają poza fizykę doświadczalną. Mogą one jednak posiadać istotne znaczenie dla zrozumienia zagadki czasu, czego dowodem są choćby filozoficzne konsekwencje koncepcji czasu wynikające z teorii względności opracowane przez Einsteina.

Wracając jednak do fizyki doświadczalnej – można zauważyć, że mamy w niej dwa zasadnicze i odmienne od siebie podejścia do własności czasu, czy też raczej do procesów dziejących się w czasie.

Pierwszym jest czas w mechanice. Podstawy mechaniki klasycznej obowiązujące także w fizyce współczesnej sformułował Newton. Ujęcie mechaniczne zakłada brak rozróżnienia pomiędzy przeszłością a przyszłością¹⁵. Dzięki koncepcjom Newtona „okazało się, że wbrew doświadczeniu potocznemu, równania mechaniki klasycznej są niezmiennicze względem kierunku upływu czasu oraz, że z jednorodności czasu wynika prawo zachowania energii”¹⁶.

Jak pisze Kenneth G. Denbigh:

Oznacza to, że dla każdego zjawiska, które jest dopuszczalne i wytłumaczalne zgodnie z tą teorią, odwrócenie czasowe takiego zjawiska byłoby również dopuszczalne i wytłumaczalne. Gdyby więc sfilmować przebieg tego zjawiska, to późniejsza projekcja filmu w kierunku odwrotnym odpowiadałaby nadal, zgodnie z tą teorią, jakiemuś możliwemu do urzeczywistnienia procesowi¹⁷.

Drugie ujęcie czasu w fizyce proponuje termodynamika. Tutaj daje się zauważyć istotna różnica pomiędzy przeszłością i przyszłością¹⁸. Jej wynikiem jest istnienie tzw. „strzałki czasu”. Przykładem zjawiska podlegającego tej zasadzie może być rozpuszczalność lodu w szklance ciepłej wody. W skali kosmicznej natomiast jest nim przy-

cyt. s. 51.

¹³ Zob.: Henryk Arodź, *Fizyka a czas*, dz. cyt. s. 72.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob.: Andrzej Fuliński, *Czas i problemy pokrewne*, w: *Nauka, religia, dzieje...*, dz. cyt. s. 89. Jak pisze Fuliński: „Ponadto prawa mechaniki są deterministyczne, stan układu (świata) w dowolnie wybranej chwili determinuje stany we wszystkich chwilach wcześniejszych i późniejszych – dynamika jest tutaj właściwie statyczna, to znaczy sugerująca statyczny obraz świata (w czasoprzestrzeni)”.

¹⁶ Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz, *Fizyka czasu*, dz. cyt. s. 52.

¹⁷ Kenneth G. Denbigh, *Świat i czas*, dz. cyt. s. 36.

¹⁸ Andrzej Fuliński, *Czas i problemy pokrewne*, dz. cyt. s. 90.

kładowo emisja promieniowania słonecznego, odbywająca się ciągle w tym samym kierunku przez miliardy lat¹⁹.

Właśnie pytanie o możliwość istnienia strzałki czasu jest jednym z najważniejszych pytań w refleksji nad czasem, która konstruowana jest w nadbudowie teorii fizycznych. Refleksja ta jest w pewnej mierze pokrewna pytaniom stawianym wcześniej przez teologów i filozofów dotyczącym tego, czy istota świata opiera się na bezczasowej zasadzie, przy której czas ma znaczenie jedynie wtórne, czy też jest nią raczej realny i nieodwracalny przebieg procesów czasowych, które postępują niejako w jednym kierunku, właśnie wedle owej strzałki czasu. Pytaniem jest tutaj to, czy strzałka czasu istnieje obiektywnie – poza tą, którą dzięki introspekcji rejestrować może ludzka świadomość. W fizyce istotnym dowodem na jej istnienie jest być może zjawisko tzw. entropii, czyli – mniej więcej – nieustannego przyrostu rozproszenia. Jak zauważył Kenneth G. Denbigh, entropia jest właściwością, która ma zastosowanie tylko do zestawów atomów i molekuł, a nie jedynie do ich jednostek.

Entropia jest najwidoczniej pewną miarą wymieszania układu, gdyż jeśli kiedykolwiek ma miejsce jakiś proces naturalny, to w jego wyniku omawiany układ rozkłada się w najbardziej przypadkowy sposób na wszystkie dostępne dla niego mikrostany. Z tego samego powodu można powiedzieć, że wzrost entropii odpowiada utracie informacji²⁰.

Wedle innego jeszcze określenia – „wzrost entropii odpowiada większemu oddaleniu się układu od pewnego określonego stanu uporządkowania”²¹.

Inne fizyczne ujęcie czasu proponuje teoria względności. Tu czas traktowany jest nierozłącznie z przestrzenią jako czterowymiarowa czasoprzestrzeń²². Teoria względności podważyła obowiązujące do momentu jej opracowania pojęcie jednoczesności zdarzeń. Wedle wcześniejszych założeń każdemu zdarzeniu można było przypisać jeden moment czasu. Jeśli zdarzenia zachodziły w tym samym momencie, traktowano je jako jednoczesne. Wedle teorii względności takie

¹⁹ Kenneth G. Denbigh, *Świat i czas*, dz. cyt. s. 37, 38.

²⁰ Tamże, s. 74.

²¹ Tamże, s. 75.

²² „Jest to idea tzw. świata-bloku, w którym wszystkie zdarzenia trwają, a tylko nasza świadomość przemieszcza się jednokierunkowo (wrażenie strzałki czasu), albo wręcz nasza świadomość też jest rozciągnięta wzdłuż osi czasu (istnieje we wszystkich dozwolonych punktach czasoprzestrzeni), a tylko nasza pamięć jest tak zorganizowana, że w każdej punktochwili mamy świadomość stanów przeszłych, a brak nam świadomości stanów przyszłych”, Andrzej Fuliński, *Czas i problemy pokrewne*, dz. cyt. s. 89–90.

podejście ma sens jedynie wtedy, kiedy zdarzenia zachodzą w tym samym miejscu. Teoria Einsteina zwróciła uwagę na fakt uzależnienia zachodzących zdarzeń od ich obserwatorów, a ściślej – od ruchu obserwatorów względem obserwowanego zdarzenia. Opierając się o zasadę stałej prędkości światła²³, zakłada ona, że [to samo] zdarzenie nie jest odbierane jako jednoczesne dla dwóch obserwatorów poruszających się z różną prędkością. Tak też np. dwa zdarzenia, obserwowane przez dwóch obserwatorów poruszających się z różną prędkością, dla każdego z nich mogą zachodzić w różnej kolejności. Stąd wniosek, że „nie obowiązuje dalej warunek, iż każdemu zdarzeniu da się przypisać jeden tylko właściwy mu czas. Ów czas zależny jest bowiem w istocie od obserwatora”²⁴. Jak pisze Denbigh:

Następstwem tego stanu rzeczy, który został przyjęty w nauce prawie powszechnie, jest, że para odległych zdarzeń, które mogą się objawiać jako jednoczesne jednemu obserwatorowi, może nie wydawać się jednoczesna innemu, jeżeli znajdują się oni w ruchu względnym. Nie ma zatem takiej rzeczy, jak jakaś obiektywna jednoczesność zdarzeń (z wyjątkiem dziejących się w tym samym miejscu), a to oznacza, że mówienie o „chwili obecnej w skali świata” jest bezsensowne. „Teraz” ma znaczenie tylko w sąsiedztwie mówiącego²⁵.

Teoria względności spowodowała co najmniej dwa paradoksalne dla zdroworozsądkowego osądu spostrzeżenia. Pierwszym jest to, że bieg zegara znajdującego się w ruchu może być wolniejszy od biegu zegara znajdującego się w spoczynku. Drugim zaś jest wniosek, że czas być może nie ma określonego wektora swojego biegu, czyli strzałki czasu. Wedle teorii względności czas nie jest bowiem tylko tym, co wcześniej i później. Czas jest relacją asymetryczną, zakładającą możliwość kolejności zdarzeń, ale niekoniecznie jednokierunkową. Stąd hipotezy tzw. odwracalności czasu, i stąd również pomysły podróży w czasie, w dość swobodnie posługującej się tymi koncepcjami literaturze fantastycznej.

Teoria Einsteina obaliła powszechnie obowiązującą w fizyce Newtonowską koncepcję czasu absolutnego, w filozofii zaś podważyła Kantowską kategorię czasu traktowanego jako umysłowa dana

²³ „Ważna rola, jaką promienie świetlne odgrywają w teorii względności, wypływa z faktu, że światło jest najszybszym sygnałem, tzn. reprezentuje najszybsze ogniwo przyczynowego łańcucha. Można pokazać, że pojęcie łańcucha przyczyn jest podstawowym pojęciem, przy pomocy którego jest zbudowana struktura przestrzeni i czasu”, Hans Reichenbach, *Filozoficzne znaczenie teorii względności*, tłum. Włodzimierz Laprus, w: Włodzimierz Laprus, *Współczesna koncepcja przestrzeni i czasu*, Warszawa 1970, s. 169.

²⁴ G. J. Whitrow, *Czas w dziejach*, dz. cyt. s. 258.

²⁵ Kenneth G. Denbigh, *Świat i czas*, dz. cyt. s. 53, 54.

*a priori*²⁶. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, iż teoria względności mówi, „że względność pomiarów czasowych jest związana z subiektywnością obserwatora”²⁷. Jest to teoria naukowa, która z potocznym pojęciem subiektywności nie ma nic wspólnego. Nie chodzi tu bowiem o subiektywność percepcji jakiegoś konkretnego obserwatora. Chodzi tu raczej o pewien układ wzajemnych odniesień²⁸. Jak pisał Hans Reichenbach:

W teorii względności czas jest z pewnością relacją asymetryczną, gdyż w przeciwnym wypadku relacja czasowa nie ustanawiałaby porządku kolejności; ale nie jest on relacją jednokierunkową. Innymi słowy, nieodwracalność czasu nie znajduje wyrazu w teorii względności. Nie wolno nam z tego wyciągać wniosku, że jest to ostatnie słowo, które fizyk ma do powiedzenia o czasie. Wszystko, co możemy powiedzieć, jeśli chodzi tylko o teorię względności, to że nie potrzebujemy rozróżniać jakościowo między dwoma kierunkami czasu, między „wcześniej” i „później”. Teoria fizyczna może z powodzeniem abstrahować od pewnych własności świata fizycznego; nie znaczy to, że te własności nie istnieją²⁹.

Czas i filozofia

Przejdźmy teraz do nieco innych ujęć problematyki czasu. Zanim wynaleziono współczesne mechanizmy pomiaru, zanim nauki empiryczne pozwoliły opracować wszystkie przytoczone wyżej zagadnienia, czas był już wielkim tematem ludzkich rozmyślań. Dla człowieka bowiem czas jest przede wszystkim tym, co się przeżywa – co nas kształtuje, daje pewne możliwości i postarza; zarazem jest wartością stałą – wobec której jesteśmy względni. Filozoficzna zagadka czasu wciąż pozostaje niewyjaśniona. Słowa św. Augustyna spisane wiele lat temu jeszcze teraz zmuszają do myślenia: „Czymże jest więc czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”³⁰.

A więc jeszcze raz. Czym jest czas? Czym jest ludzka świadomość istnienia czasu? Czy istnienie czasu można ograniczyć tylko do tej

²⁶ „Teoria względności pokazuje, że przestrzeń i czas są ani idealnymi przedmiotami, ani formami porządku koniecznymi dla ludzkiego umysłu. Tworzą one system powiązań, wyrażający pewne ogólne cechy fizycznych przedmiotów i w ten sposób opisują świat fizyczny”, Hans Reichenbach, *Filozoficzne znaczenie teorii względności*, dz. cyt. s. 167.

²⁷ Tamże, s. 160.

²⁸ „W tym sensie teoria względności podtrzymuje realność przestrzeni i czasu. Te pojęciowe systemy opisują relacje między przedmiotami, a mianowicie ciałami stałymi, promieniami świetlnymi i zegarami”, tamże, s. 168.

²⁹ Tamże, s. 171.

³⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków 1994, s. 266.

świadości? Jak człowiek radzi sobie z czasem? Popatrzmy zatem, jak z tym problemem próbowali poradzić sobie filozofowie – ci starożytni i ci bliscy czasom współczesnym.

Naszym celem nie będzie jednak tylko przegląd poszczególnych poglądów filozoficznych, ujętych zresztą z konieczności w wielkim skrócie; naszym celem nie będzie jedynie powtórne uświadomienie sobie paradoksalnej natury czasu doświadczanego przez człowieka, lecz będzie nim również dostrzeżenie faktu, że ów paradoks czasu wiąże się ściśle z innymi jeszcze zagadnieniami dotyczącymi życia...

A więc – czas jako przemijanie i czas jako zachowywanie; czas człowieka i czas świata; czas świadomości i świadomość istnienia w czasie; pamięć i antycypacja przyszłości; teraźniejszość, przeszłość, przyszłość, ale też – czas, wieczność, nieskończoność...

Romana Ingardena dwa doświadczenia czasu

Na wstępie możemy stwierdzić, że zagadka czasu dotyczy między innymi dwóch zasadniczo odmiennych sposobów doświadczania czasu przez człowieka. Roman Ingarden w swoim klasycznym już eseju *Człowiek i czas*³¹ zarysował specyfikę tych przeciwstawnych, lecz zarazem splecionych ze sobą doświadczeń. To od niego właśnie zapożyczymy ów termin – **doświadczenie czasu** – który towarzyszyć nam będzie także przy omawianiu filmów Wojciecha Hasa.

A zatem – pierwszym wyszczególnionym przez Ingardena doświadczeniem jest poczucie pewnej niezależności od czasu. Ujawnia się ono w prostym stwierdzeniu, że moje „ja” wciąż trwa i pozostaje moim „ja”. Jest to więc pewien rodzaj ciągłości indywiduum, które może zachować swoją tożsamość³² w czasie – i niejako „ponad czasem”. Tu ujawnia się rola pamięci, która nie tylko pozwala zachować ową tożsamość, lecz również w pewien sposób „ciąży” nad sytuacją każdego człowieka³³. Jak pisał Ingarden:

W ścisłym związku z tym stoi pewien specjalny typ doświadczenia czasu. A mianowicie: czując się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie niezależny od czasu, nie czuję się przez jego upływ

³¹ Roman Ingarden, *Człowiek i czas*, w: tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 39–70.

³² „Tożsamość mnie oznacza przy tym dwie różne sprawy: 1. że w ciągu całego mojego życia jestem jednym indywiduum; 2. że w ciągu tegoż życia pozostaję tym samym człowiekiem w pełnej swej jakościowo niezmiennie określonej naturze”, tamże, s. 42.

³³ „Przeszłość moja tak dalece jest w każdorazowej mej teraźniejszości, że potrzeba osobnego aktu, żeby się wyzwolić od jej ucisku. Jak gdyby nie minęło to, co przeszło, jak gdyby nie było czasu”, tamże, s. 47.

zagrożony, jak gdybym nie przyjmował do wiadomości czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości³⁴.

Drugie doświadczenie ukazuje niszczycielskie działanie czasu. Zawarte jest w nim przekonanie, że człowiek zawsze konstituuje się jako osoba w różnych, zmiennych perspektywach czasowych – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Pozostają one jednak trudne do zdefiniowania, tak zresztą jak sama teraźniejszość, która jawi się niby „ostrze noża”. Ingarden:

Bez względu więc na to, jak bardzo transcendujemy naszą teraźniejszość i uważamy się za byt trwały i niezawisły od czasu, zawsze znajdujemy się jakby na ostrzu noża między dwiema otchłaniami niebytu: tego, czego już nie ma, i tego, co jeszcze nie istnieje. Zarazem i sama teraźniejszość zmienia radykalnie swe oblicze. Zamiast być fazą jednoznacznie jakościowo określoną przez swe wypełnienie, przekształca się ona w pozbawione wszelkiej jakości punktualne teraz, które nic w sobie zawrzeć nie może, albowiem nie ma żadnej rozpiętości³⁵.

Jak zauważył Ingarden, w obu tych doświadczeniach człowiek zostaje uwikłany w czas – jest weń „wpleciony”³⁶. Owo uwikłanie ujawnia się zwłaszcza w przeżyciu przeszłości. Innymi słowy – to, co „teraźniejsze”, pozostaje zawsze pod wpływem przeszłości, a ujęta w przypomnieniu przeszłość, „to, co minione, przedstawia się inaczej niż wtedy, gdy prezentowała się jako teraźniejsza”³⁷. W ten sposób tworzy się zmienna perspektywa czasowa³⁸, która zachodzi w czasie przeżywanym przez człowieka i która odróżnia ten czas od obiektywnego czasu zegarów³⁹.

Pamięć pozwala zachować przeszłość, ocalić ją, lecz również – odmienia ją i kształtuje na swoją modłę. Perspektywa czasowa powoduje, że w przypomnieniu czas skraca się lub wydłuża. Dynamika zaistniałych zdarzeń i procesów zmienia się. Przeszłe zdarzenia zbliżają się i oddalają; w zależności od sposobu przypomnienia, od stopnia intensywności, ożywają bądź giną w mroku niepamięci. Przypomniane fakty zjawiają się w relacji z innymi faktami, zyskując w ten sposób

³⁴ Tamże, s. 44.

³⁵ Tamże, s. 50.

³⁶ Tamże, s. 52.

³⁷ Władysław Stróżewski, *Romana Ingardena filozofia czasu*, w: *Nauka, religia, dzieje...*, dz. cyt. s. 121.

³⁸ „...lecz przede wszystkim chodzi tu o to, że to, co było niegdyś teraźniejsze, pokazuje się jako minione w innych własnościach, ba, czasem w innej istocie niż ta, która była mu rzeczywiście właściwa i własna w minionej teraźniejszości”, Roman Ingarden, *Człowiek i czas*, dz. cyt. s. 53.

³⁹ Władysław Stróżewski, *Romana Ingardena filozofia czasu*, dz. cyt. s. 119.

nowy wymiar; inne gubią się pośród niewyjawionych okoliczności. Przywołaną w przypomnieniu przeszłość charakteryzuje jakościowa zmienność, powodująca, że „przeszłość nigdy nie jest zamknięta, ponieważ ciągle coś nowego się do niej dołącza, nie pozostając bez wpływu na to, co już znajduje się w przeszłości”⁴⁰...

Jak zatem wedle Ingardena człowiek może sobie radzić z tak paradoksalną naturą dwóch doświadczeń czasu, które nieustannie przypominają mu o jego znikomości? Jakimś sposobem jest według filozofa czyn; ów czyn przypisany możliwościom człowieka, choć sam nie trwały, w pewnym sensie pozwala zachować „ja” – moją osobę – jako coś więcej niż tylko „strumień świadomości” i „przeżyć wpływających nieustannie i ginących bez istotnego śladu”⁴¹. Ingarden:

Istnieją swobodne i odpowiedzialne czyny moje, które spełniam w ciężkich chwilach życia – czasem w obliczu śmierci – a które biją niejako z najgłębszego wnętrza mojego „ja”, jakim się ono stało w przeszłości i do dziś, do chwili czynu się utrzymuje. (...) Są takie czyny moje, których rzeczywistość świadczy o rzeczywistości mego trwałego „ja”⁴².

Tak określone doświadczenie czasu nie wyczerpuje oczywiście problemu. Widziany szerzej wykracza on również poza indywidualne doświadczenie czasu. Ingarden we wstępie swojego eseju nadmienił, że dwa rozróżnione przez niego sposoby doświadczenia czasu nie ograniczają się tylko do sfery indywiduum. W istotny sposób określiły one stosunek do czasu utrwalaony w tradycji filozoficznej. Stały się „podłożem przeciwstawnych sobie stanowisk metafizycznych”⁴³. Sięgając starożytnego sporu pomiędzy heraklityzmem a eleatyzmem, wciąż przywołują opozycję tego, co zmienne i niezienne; tego, co przemija, i tego, co trwa; tego, co skończone i nieskończone...

Starożytność – Platon i Plotyn

Wspomniany przez Ingardena starożytny spór pomiędzy heraklityzmem a eleatyzmem prowadzi nas zatem ku myśli greckiej. To bowiem w Grecji zaistniała pierwsza znana nam świadoma refleksja nad czasem. Choć pewien wpływ na nią miały niewątpliwie inne starożytne wyobrażenia i sposoby myślenia o czasie, które wyrażały się w micie, religii i chronologii (Babilonia, Iran, Egipt), to właśnie

⁴⁰ Roman Ingarden, cyt. za: Władysław Stróżewski, *Romana Ingardena filozofia czasu*, dz. cyt. s. 121.

⁴¹ Roman Ingarden, *Człowiek i czas*, dz. cyt. s. 67.

⁴² Tamże, s. 64.

⁴³ Tamże, s. 41.

w Grecji nastąpiło wyraźne przejście od poglądów przedfilozoficznych ku tym związanym z systematyką filozofii; to tam również narodziło się trwałe ujęcie wątków dotyczących problematyki czasu⁴⁴.

Zauważyć można, że charakter greckiej refleksji nad czasem, w jej dojrzałej postaci, związany był przede wszystkim ściśle z koncepcjami kosmologicznymi; zakorzeniony był również głęboko w wyobrażeniach na temat świata wywodzących się jeszcze z wczesnych etapów rozwoju greckiej cywilizacji. Takie pojęcia jak *chronos*, *aion*, *kairos*⁴⁵ w niejednoznacznym sensie pojawiają się już u Homera czy Hezjoda. Wspólnym dla nich obu sposobem myślenia jest traktowanie czasu jako pewnego porządku wyznaczonego przez los i wiązanie go z pojęciem moralności i sprawiedliwości (*dike*). Czas był zatem sędzią, który sądził i łączył wspólnotę ludzi i bogów. U starożytnych greckich poetów brak jeszcze pojęcia rozwoju historycznego, choć można dostrzec załączek związanych z nim teorii, choćby w *Teogonii* Hezjoda, gdzie czas ludzi podzielony został na pięć głównych epok. Także u Homera nie ma rozumienia czasu jako ciągłego – czas ludzki zależny jest od przemijania i losu, a jego kolisto-linearny – jakbyśmy to dzisiaj określili – charakter wyznaczają pory roku i pory życia⁴⁶.

Dla filozofów greckich zagadnienia dotyczące czasu związane były ściśle z kwestiami ontologicznymi i epistemologicznymi. Tu właśnie dochodzimy do owego sporu pomiędzy heraklityzmem a eleatyzmem, wywiedzionego z myśli Heraklita i Parmenidesa. Choć Heraklit określił ład świata (*kosmos*) jako „nie stworzony” przez bogów (czyli ten, który był i będzie) oraz jako wzajemną współzależność przeciwieństw, to jednak zauważył również, że w sensie fizycznym przedmioty podlegają zmianie. To właśnie formuła, iż wszystko podlega zmianie, stała się jego najbardziej spektakularną myślą.

Myśli tej zdecydowanie przeciwstawił się Parmenides. Odrzucił on w ogóle możliwość zmian. „Teraz jest od razu wszystkie” – twierdził, w czym można dopatrywać się pojęcia wieczności. To dzięki Parmenidesowi dokonano się pierwsze tak wyraźne rozgraniczenie pomiędzy niezmiennym bytem, który daje się pojąć za pomocą rozumu, a światem zjawisk. Obaj ci filozofowie wpłynęli na Platona, którego myśl najbardziej będzie nas tu interesować.

⁴⁴ Zob.: G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, wybrał, opracował, wstępem opatrzył Andrzej Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 207–258.

⁴⁵ *Chronos* – stosuje się jako termin w odniesieniu do przedziałów czasu; *aion* – wieczność ale też: siła życiowa; *kairos* – czas właściwy, sposobność, zob.: tamże, s. 209.

⁴⁶ Tamże.

Niezwykle istotny wpływ na Platona miały również koncepcje pitagorejskie, zwłaszcza te, dotyczące geometrycznej struktury wszechświata. Pitagorejczycy identyfikowali tworzenie świata w czasie i przestrzeni z ciągiem liczb wpływających z jedności (monady). Czas (*chronos*) był dla nich rozrodczym pierwiastkiem wszechświata. Miał on jednak zarówno sens fizyczny, jak i religijny, a to za sprawą koncepcji wędrówki dusz – ich upadku i zakładanej możliwości odrodzenia⁴⁷.

Również u Platona zagadnienie czasu rozpatrywane jest głównie jako tło rozważań kosmologicznych. Choć jego poglądy dotyczące tego zagadnienia charakteryzują się niezwykle subtelną i rozproszoną są na wiele dialogów (m.in. *Fedon*, *Państwo*, *Parmenides*), ograniczymy się jedynie do tych kluczowych, zawartych w dialogu *Timajos*. To bowiem w nim pojawia się ujęcie czasu, które sytuuje się „w samym sercu jego metafizyki”⁴⁸, i które to dzięki późniejszym egzegezom odegrało istotną rolę także w nowożytnej myśli europejskiej.

A zatem dla Platona podstawowym założeniem jest przeciwstawienie bytu wiecznego (bezczasowego) bytowi zawsze trwającemu (istniejącemu przez cały czas). Jest to przeciwstawienie świata niezmiennych form i świata stawania się; tego, co wieczne i tego, co trwa zawsze. Koncepcja ta zakłada, że wieczność jest wzorem, według którego stworzony został wszechświat, który istnieje w czasie.

W swoim esej poświęconym rozwojowi greckich poglądów na czas i ich znaczeniu, tak pisał G.E.R. Lloyd:

W filozofii Platona z okresu średniego wytyczone zostaje zasadnicze przeciwieństwo między światem Form a światem konkretnych, między światem bytu a światem stawania się. (...) W *Timajosie* [Platon] przeciwstawia byt wieczny, o którym nie wypada mówić ani, że „był”, ani, że „będzie”, a tylko to, że „jest”, naprawdę mu przysługuje – bytowi trwającemu zawsze, istniejącemu przez cały czas. Wzorem, wedle którego został zrobiony wszechświat stworzony, jest wieczność (*panta aiona*). Wszechświat sam naśladuje wieczny wzór jak tylko może, zważywszy, że ma cielesną naturę i trwa zawsze: był, jest i będzie „przez cały czas” (*ton hapanta chronon*)⁴⁹.

A tak ujął to sam Platon we fragmencie swojego dialogu *Timajos*:

Niestety, nie można było dostosować całkowicie do świata zrodzonego tej wieczności, która, jak widzieliśmy, cechuje substancje Żyjącego modelu. To też [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedy-

⁴⁷ Zob.: tamże, s. 231 oraz G.J. Whitrow, *Czas w dziejach*, dz. cyt. s. 69–70.

⁴⁸ G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, dz. cyt. s. 242.

⁴⁹ Tamże, s. 242–243.

nego, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem. (...) Przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z Czasu. A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury. Mówimy o niej bowiem, że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie „jest” stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażenia „był” i „będzie” należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie. Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co „jest” niezmiennie, ani się nie starzeje ani nie odmładza się w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałyby być w przeszłości. Takiemu bytowi nie przysługują żadne atrybuty, które proces stawania się dają poruszającym się wśród rzeczy postrzegalnych zmysłowo. Są to obrazy czasu, który naśladuje wieczność i który porusza się ruchem kołowym według praw matematycznych⁵⁰.

Tak więc – w skrócie – czas to dla Platona część stworzenia, bo sam jest stworzony. Czas to idący miarowo obraz wieczności. Dzięki czasowi zmysłowy wszechświat zbliża się do nieruchomego bytu rozumnego wzorca⁵¹.

„To, że rzeczy zmysłowo uchwytne trwają zawsze, jest największym zbliżeniem do wieczności, na jakie je stać”⁵².

Jak zauważyła Barbara Skarga, Platon nie pisze o przeżyciu czasu, lecz o tym, że człowiek poznaje czas – w podtekście zmierza jednak do pewnej „synchronizacji” czasu przeżywanego przez człowieka z czasem kosmicznym (religijnym). Raczej jednak jest to czas traktowany jako zasada racjonalnego myślenia, w której można odnaleźć pewnego rodzaju jedność człowieka i świata. Barbara Skarga:

Czas, o którym mówi się w *Timajosie*, ściśle jest związany z bytem wszechświata w całej jego wielości i różnorodności, a co za tym idzie z bytem każdego z nas, ale jednocześnie i przede wszystkim z tym, co wobec świata transcendentne, co jest wiecznością i domeną odwiecznych prawzorów. Wszakże przez czas wypełnia się odwzorowanie⁵³.

W ramach tych założeń mieści się również specyficznie platońskie pojęcie pamięci – przypomnienia – *anamnesis* i związana z nim koncepcja poznania. Wedle niej poznanie sprowadza się w istocie do przypominania wiedzy idealnej dostępnej przed urodzeniem, którą dzięki owemu przypomnieniu można w życiu rozpoznać ponownie.

⁵⁰ Platon, *Timajos*, V. *Czas i wieczność*, 37 d, 37 e, 38 a, w: Platon, *Timajos, Kritias*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył Paweł Siwek, Warszawa 1986, s. 45–46.

⁵¹ G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, dz. cyt. s. 244.

⁵² Tamże, s. 244.

⁵³ Barbara Skarga, *W poszukiwaniu źródłowego czasu*, w: tejże, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 35.

Kiedy dusza ma ulec kolejnej reinkarnacji, napiwszy się ze źródła Lete, traci pamięć wiedzy uzyskanej drogą bezpośredniej kontemplacji idei. Wiedza ta jednak pozostaje utajona i dzięki wysiłkowi filozoficznemu może zostać przypomniana⁵⁴.

Dodać należy, że Grecy znali dwa pojęcia pamięci – właśnie *anamnesis*, czyli pamięć jako wspomnienie aktywnie poszukiwane, czyli właśnie jako przypomnienie (przywoływanie), oraz *mneme*, wspomnienie bierne i jego doznanie jako uczucie (*pathos*). Oba te pojęcia związane są z zasadniczym pytaniem o istotę pamięci jako przywoływanego obrazu, czyli obecności rzeczy nieobecnej (*eikon*). Platon przeciwstawiał *eikon*, jako wizerunek prawdziwy, wizerunkowi fałszywemu określanemu jako *simulacrum* lub *phantasma*⁵⁵.

Plotyn przejął od Platona rozróżnienie między czasem a wiecznością i to właśnie głównie na platońskim dialogu *Timajos* opiera się plotyńska analiza pojęcia wieczności i czasu⁵⁶. Czas jest dla niego odwzorowaniem wieczności we właściwej hierarchii bytu. Stopnie tej hierarchii to kolejno: [1] niedefiniowalne i najwyższej sytuowane Jedno; [2] Umysł (Byt Realny) – czyli właśnie owa wieczność, traktowana jako „jestestwo umysłowej natury”; [3] Dusza i wynikające z niej rzeczy cielesnie zrodzone; [4] (materia). Wieczność jest rodzajem życia umysłu, natomiast czas to wytwór rozszerzania się życia⁵⁷.

Wieczność jest życiem umysłu, czas zaś jest życiem duszy przechodzącej od jednego do drugiego stadium urzeczywistnienia. Świat ducha wytwarza czas stwarzając świat zmysłów odwzorowujący świat umysłowy⁵⁸.

Tak więc, według Plotyna, rzeczy zrodzone dążą do swego dopełnienia w przyszłości. Także dusza chce więcej niż „to, co teraz”; ruch duszy ku temu, co późniejsze, to wyłonienie się czasu. Jak pisze Barbara Skarga:

Czas pozwala wypełniać brak i powoduje ruch. Ale jest to ruch, którego istota polega na dążeniu bytu do doskonalenia się, do tego, by zrodziło się lepsze, inne. (...) Dzięki temu, że istnieje czas, ten świat może się zbliżać nie-
skończenie do bytu idealnego. Czas nie jest więc czymś zewnętrznym wobec

⁵⁴ Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 124.

⁵⁵ Zob. np.: Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. Janusz Marjański, Kraków 2007, s. 18–27.

⁵⁶ Zob.: Plotyn, *Enneady* III, rozdz. VII, tłum. Adam Krokiewicz, Warszawa 2000–2003.

⁵⁷ G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, dz. cyt. s. 252.

⁵⁸ Tamże, s. 252.

duszy, jest on „wewnątrz”, wewnątrz stworzonego przez nią świata, a zatem i w każdym z nas. (...) U Plotyna dusza nie zamyka się w sobie, czas przynosi jej to, co inne⁵⁹.

Poglądy Plotyna są zatem zbliżone do platońskich, ale jednak od nich nieco różne. Większy nacisk jest tu położony na czas wewnętrzny (duszy) i zmianę. To właśnie z poglądów Plotyna, opartych na szczegółowej egzegezie platońskiego dialogu *Timajos*, wywodzi się neoplatońskie pojęcie Duszy Świata, odgrywające, jak wiemy, tak istotną rolę w Renesansie i później w Romantyzmie. Różnicę pomiędzy platońską a plotyńską koncepcją czasu tak podsumowuje Barbara Skarga:

Naczelnymi kategoriami związanymi z czasem nie są, tak jak u Platona, bycie, tożsamość i racjonalny porządek, lecz bycie oraz to, co inne, tożsamość bowiem została przeniesiona w świat absolutu. Jednocześnie w tej dynamicznej koncepcji nacisk położony zostaje na zmianę⁶⁰.

Św. Augustyn

Zasadnicze rozgraniczenie tego, co wieczne i tego, co czasowe stanowiło również rdzeń koncepcji, które zaproponował św. Augustyn. Z pewnością dostrzec można tu pewien wpływ idei neoplatońskich, charakterystycznych dla „platonizującego” chrześcijaństwa – przed swoim nawróceniem Augustyn skłaniał się ku poglądom manichejskim i neoplatońskim właśnie. Jednak jego dojrzałe koncepcje charakteryzuje zdecydowanie dualny obraz świata – to, co boskie i to, co ludzkie, to dwa porządki. Augustyn rozwinął naukę o duszy ludzkiej – stąd jeszcze bardziej niż u Plotyna czas stał się domeną umysłu – zdecydowanie jednak przeczył istnieniu Duszy Świata⁶¹.

Wieczność i czasowość zostały zatem przeciwstawione sobie jako sfera boska i sfera ludzka; czas przed dokonaniem przez Boga stworzeniem nie istniał. Wieczność to „stała obecność”, czas zaś charakteryzuje nietrwałość i przechodzenie z obecności w nieobecność⁶². Jakkolwiek wciąż dominuje tu metafizyczne podejście do zagadnień związanych z czasem, to właśnie Augustyn stał się pierwszym myślicielem, który wnikliwie starał się wejrzeć w naturę czasu przeżywanego i doświadczanego przez człowieka. Stworzył on filozoficzną tra-

⁵⁹ Barbara Skarga, *W poszukiwaniu źródłowego czasu*, w: tejże, *Kwintet metafizyczny*, dz. cyt. s. 40–41.

⁶⁰ Tamże, s. 51.

⁶¹ Zob. np.: Jerzy Kolarzowski, *Filozofowie i mistycy. Na drogach neoplatonizmu*, Warszawa 2005, s. 18.

⁶² Zob.: Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 12–16.

dycję tzw. „wzroku wewnętrznego”, której kontynuatorami byli m.in. John Locke i Edmund Husserl⁶³. To Augustyn stwierdził jako pierwszy tak dobitnie, że istotą czasu i jego przemijania jest trójdzielność, trzy fazy – teraźniejszość, przeszłość, przyszłość.

Czas jako zjawisko przemijania istnieje w umyśle i może być tam w specyficzny sposób mierzony, jak również poświadczony przez refleksyjny namysł. Istnienie czasu w umyśle określone zostało jako jedność obecności i nieobecności, a istotą czasu jako przemijania – jego trójdzielność, czyli stały ruch między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz:

Konkluzja Augustyna mówi, że czas, z jego trzema dziedzinami, istnieje w umyśle. Umysł i jego określone akty są rzeczywistością czasu. Czas istnieje w duszy, to dzięki jej i jej aktom jest przemijanie, czyli teraźniejszość goniona przyszłością i ginąca w przeszłości⁶⁴.

Sam zaś Augustyn ujął to tak:

Jakieś tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy; ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – jest oczekiwanie. Jeśli tak wolno ująć tę rzecz, to dostrzegam trzy dziedziny czasu i stwierdzam, że one istnieją⁶⁵.

Wielkim dokonaniem Augustyna było poświęcenie wnikliwego namysłu zjawisku pamięci. Choć nie ma tu jeszcze zrównania między tożsamością człowieka i jego pamięcią, to pamięć właśnie pozwala na penetrację owej ludzkiej wewnętrzności, i dzięki niej na poszukiwanie Boga. „To ja jestem tym, który pamięta, ja jestem duszą”, mówił Augustyn tworząc zarazem metaforę pamięci jako „przestronnych pałaców” i „obszernego ustronia, rozgałęzionego na tajemne, nieokreślone schowki”⁶⁶. Jak pisał Paul Ricoeur:

Z podziwem dla pamięci, podziwem zabarwionym niepokojem z powodu zagrożenia przez zapomnienie, można skojarzyć wszystkie pochodzące z Księgi XI [Wyznań] wspaniałe stwierdzenia na temat czasu. O ile jednak

⁶³ Zob.: Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt. s. 126–134.

⁶⁴ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 19.

⁶⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt. s. 271–272.

⁶⁶ Św. Augustyn, cyt. za: Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt. s. 129.

pamięć jest uobecnieniem przeszłości, o tyle to, co powiada się o czasie i jego odniesieniu do wewnętrzności, można z powodzeniem odnieść do pamięci⁶⁷.

Podsumowując, Augustyn położył zdecydowany nacisk na czas wewnętrzny (duszy, umysłu) i przeciwstawił go czasowi zewnętrznemu, czasowi świata. Sprzeciwił się tym samym Arystotelesowi, który przede wszystkim wyjaśniał czas w odniesieniu do ruchu kosmicznego – Słońca i gwiazd. Wedle Augustyna czas nie jest związany z ruchem ciał, przemieszczaniem się rzeczy, lecz istnieje w umyśle. Taki czas i jego wewnętrzny ruch to trzy postępujące nieustannie fazy – teraźniejszość, przeszłość, przyszłość. Augustyn określił również trzy intencje teraźniejszości – „teraźniejszość przeszłości, czyli pamięć, teraźniejszość przyszłości, czyli oczekiwanie, teraźniejszość teraźniejszości, czyli uwagę”⁶⁸ (potrójna teraźniejszość). Mierzyć czas w umyśle to widzieć chwilę w jej ruchu między przeszłością a przyszłością, czyli „doświadczać w każdej chwili jej nadchodzenia i zanikania”⁶⁹. W doświadczeniu mijającej chwili możliwa jest wszakże konfrontacja z boską wiecznością, której obecność, niejako punkt po punkcie, podtrzymuje świat w istnieniu.

Jak widzimy, problem czasu przeżywanego przez człowieka wyłonił się tu w pełnym skomplikowaniu. Do związanych z nim zasadniczych pytań – aktualnych także dziś – należą m.in.: Czy przepływ czasu w umyśle to tylko czysta diachronia, czy też istnieje tu jakiś rodzaj synchronii, pozwalającej „nakładać się” chwilom wzajem na siebie?⁷⁰ Jak dla umysłu konstytuuje się przeszłość – czy tylko w teraźniejszości, czy istnieje ona też niejako poza nią? I wobec tego czym jest pamięć i jaka jest jej rola? Jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz, dla Augustyna:

Istotą czasu jest przemijanie, ciągle przechodzenie zjawisk przez trzy fazy, ciągle wyłanianie się z nieobecności i poprzez moment obecności ponowne znikanie w nieobecności. Dla Augustyna tajemnica czasu polega na

⁶⁷ Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt. s. 132.

⁶⁸ Tamże, s. 133.

⁶⁹ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 21.

⁷⁰ „Przypuśćmy, że słyszymy dźwięk. Dźwięk ten zaczyna rozbrzmiewać – i rozbrzmiewa i po jakimś czasie milknie. Zapada cisza. Dźwięk przeminął, już go nie ma. Zanim zaczął rozbrzmiewać, należał do przyszłości i nie można go było mierzyć, gdyż jeszcze go nie było. I teraz też go nie można mierzyć, albowiem go już nie ma. Mierzyć go można było wtedy kiedy rozbrzmiewał, albowiem istniało to, co mogłoby być mierzone. Ale i wtedy to nie trwało, lecz nieustannie zmierzało ku chwili, w której miało przestać istnieć... Przemijając, osiągało jakąś rozciągłość czasową, dzięki której mogło być mierzone; sama zaś teraźniejszość nie ma żadnej rozciągłości”, Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt. s. 277.

trudności zrozumienia trwania i przemijania. Rozwiązaniem zagadki, jakie podaje, jest analiza tego, w jaki sposób coś „zmierza ku chwili, w której ma przestać istnieć”. Jest to doświadczenie złożone, w którym w sposób konieczny łączą się: aktualne brzmienie z brzmieniem nadchodzącym i brzmieniem zanikającym. Samo przemijanie i spostrzeżenie jego możliwe jest dzięki temu, że w umyśle istnieje zdolność oczekiwania, pamięci i uwagi⁷¹.

Henri Bergson

Wiele lat po Augustynie, specyficznie pojęte zagadnienie czasu i pamięci znalazło swój wyraz w filozofii Henri Bergsona. Metodą bergsonizmu stała się „intuicja” pojmowana jako rodzaj współodczuwania, pomagającego utożsamić się z tym, co niewyraźne. Bergson postulował dotarcie do tzw. doświadczenia integralnego, które byłoby traktowane „jako synonim jedności życia osobowego”⁷², i w którym intelekt, intuicja i zmysły pozwoliłyby określić wewnętrzną i zewnętrzną tożsamość człowieka i życia.

Myśl Bergsona i jego intuicyjna metoda postulowały zerwanie z nawykami i stereotypami dotychczasowej filozofii; przeciwstawiły się także naukowemu mechanycyzmowi i psychologizmowi. Stawiać poprawnie prawdziwy problem – to pierwsze, zdaniem Bergsona, zadanie filozofa. Stąd też odniósł się on krytycznie również do założeń tradycyjnej metafizyki – z jej zasadniczym podziałem na byt i nie-byt (to, co wieczne i prawdziwe oraz to, co staje się w czasie), traktując go właśnie jako źle postawiony i uproszczony problem⁷³.

Właściwy problem życia i filozofii to dla Bergsona tzw. „rzeczywiste trwanie” (*la durée réelle*). **Czas to właśnie rzeczywiste trwanie.** Według niego owo trwanie nierozzerwalnie związane jest z działaniem świadomości i pamięci, i – jako podmiotowe – odnosi się do całości procesów istnienia (życia) określanego mianem twórczej ewolucji. **Czas** zatem według Bergsona to rzeczywiste **trwanie** związane z istnieniem **świadomości**, której istotą jest specyficznie pojęta **pamięć**. Jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz:

Dzięki odkryciu pamięci jako istoty świadomości Bergson znalazł też właściwy sens trwania. Trwanie to sposób istnienia świadomości, to współobecność w niej teraźniejszości i przeszłości i ciągłe ich splatanie, to stała jedność „było” i „jest”⁷⁴.

⁷¹ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 23.

⁷² Zob.: Irena Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 50–51.

⁷³ Zob. np.: *Pozorny problem niebytu*, w: Henri Bergson, *Pamięć i życie*, wybór tekstów Gilles Deleuze, tłum. Anita Szczepańska, Warszawa 1988, s. 26.

⁷⁴ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 70.

Czyli czas. Dodajmy, że tak traktowana pamięć i świadomość wykracza poza pojmowanie czysto psychologiczne. Co więcej – jak zauważył Leszek Kołakowski – dzięki swemu działaniu, taka pamięć-świadomość pozwala utrzymać ciągłość świata⁷⁵.

Bergson zatem określił trwanie jako sposób istnienia świadomości, której istotą jest szeroko pojęta pamięć. Trwanie wywodzi się z faktycznego doświadczenia i stanowi najbardziej bezpośrednią z „bezpośrednich danych świadomości”⁷⁶. Oczywiście tak określone trwanie nie jest w żadnym wypadku „bezruchem”. Jest to nieustanny proces dynamiczny. Pisz Gilles Deleuze:

Chodzi tu o „przejsię”, o „zmianę”, o stawanie się, ale stawanie, które trwa, zmianę, która stanowi substancję samą. (...) Trwanie jest zasadniczo pamięcią, świadomością, wolnością. (...) Ową tożsamość pamięci z samym trwaniem Bergson przedstawia zawsze na dwa sposoby: ZACHOWANIE i GROMADZENIE PRZESZŁOŚCI W TERAŹNIEJSZOŚCI⁷⁷. (...) W istocie należy wyrazić na dwa sposoby różnicę między trwaniem a nieciągłą serią chwil, które powtarzałyby się identyczne z samymi sobą: z jednej strony „chwila następna oprócz poprzedniej zawiera zawsze wspomnienie, które tamta jej pozostawiła”; z drugiej strony dwie chwile kurczą się lub też kondensują jedna w drugiej, ponieważ jedna jeszcze nie zniknęła, kiedy pojawia się druga. Mamy zatem dwie pamięci albo dwa aspekty pamięci nierozzerwalnie związane, pamięć-wspomnienie i pamięć-skurczenie⁷⁸.

Cechą trwania jest jego sukcesywność jak również intensywność. Sukcesywność odczuwana jest przez człowieka od wewnątrz; jej przykładem może być obserwacja ruchów wahadła, które, dzięki świadomości i pamięci, sukcesywnie nakładają się na siebie i stapiają w jeden ruch – tworząc obraz ruchomego wahadła.

Trwanie może także istnieć w różnych stopniach intensywności. I zależnie od stopnia intensywności, mogą istnieć różne formy świadomego trwania. Według Bergsona najgłębszą jego formą jest stan „czystego trwania”⁷⁹. Henri Bergson:

Krótko mówiąc, czyste trwanie może być następstwem zmian jakościowych, zlewających się wzajemnie, przenikających się, bez wyraźnego zarysu,

⁷⁵ Leszek Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 42.

⁷⁶ Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 59.

⁷⁷ Wyszczególnienie moje [przyp. M. M.].

⁷⁸ Gilles Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 31, 47–48.

⁷⁹ „Czyste trwanie jest formą, jaką przybiera następstwo naszych stanów świadomości, kiedy nasze ja zaczyna żyć swobodnie, kiedy nie stara się dokonywać rozdziału między stanem teraźniejszym a stanami poprzednimi”, Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 61–62.

bez żadnej dążności do uzewnętrzniania się wzajemnego, bez żadnego pokrewieństwa z liczbą: jest to różnorodność czysta⁸⁰.

Czyste trwanie i jego intensywność to następstwo świadomości, ale również współlistnienie stanów obecnych i uprzednich; to „wielkość niepodzielna”, w której aktualna obecność i zachowywanie przenikają się jedno z drugim. Trwanie to jakość, a nie uszeregowana ilość⁸¹.

Jednym słowem, chodzi tu przede wszystkim o czas przeżywany przez człowieka – w związku z pamięcią – w całej jego głębi i ciągłości, przeciwstawiony czasowi traktowanemu tak jak przestrzeń – jako szereg zestawionych ze sobą chwil. Trwanie (czas) to nie „naszynnik z pereł” – mówił Bergson.

Trwanie przynależne jest więc świadomości. Świadomość określa-na jest przez Bergsona jako zachowywanie przeszłości i antycypacja przyszłości. Tak pisał o tym Bergson:

Świadomość oznacza przede wszystkim pamięć (...). Świadomość, która nie zatrzymywałaby nic ze swej przeszłości, która nieustannie zapamiętywałaby się w samej sobie, ginęłaby i odradzała się co chwila. Wszelka świadomość jest więc pamięcią – zachowywaniem i gromadzeniem przeszłości w chwili teraźniejszej. Ale wszelka świadomość jest antycypacją przyszłości. (...) Zatrzymać to, czego już nie ma, wychodzić ku temu, czego nie ma jeszcze, oto więc pierwsza funkcja świadomości⁸².

W swej analizie czasu Bergson zwrócił uwagę na fakt, że następstwo chwil może zaistnieć tylko dla widza świadomego, który przypomina sobie przeszłość. Akt percepcji zabarwiony jest więc pamięcią. Percepcja refleksyjna to zatem coś w rodzaju zamkniętego obwodu tego, co było, i tego, co jest, oraz podmiotu i przedmiotu, a nie po prostu szereg spostrzeżeń. Pamięć staje się składnikiem zmysłowego postrzeżenia. Tylko dzięki zabarwieniu percepcji pamięcią możliwe jest świadome rozpoznanie postrzeganego przedmiotu. Tak pisał o tym Bergson:

⁸⁰ Henri Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. Karolina Bobrowska, w: Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 144.

⁸¹ „Rzeczywisty czas, czyli trwanie, jest przemijaniem, lecz jednocześnie zachowywaniem. Bergson często porównywał go do symfonii, która zmieniając się w coraz to nowych przekształceniach tematycznych, w coraz to nowej fali zróżnicowanych dźwięków, trwa dla nas jako całość i ciągłość, od pierwszego do ostatniego tonu”, Małgorzata Jakubowska, *Czas w filozofii Bergsona a komentarze Deleuze’a*, w: tejże, *Teoria kina Gillesa Deleuze’a*, Kraków 2003, s. 129.

⁸² Henri Bergson, *Świadomość i życie*, tłum. Irena Wojnar, w: Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 279.

Postrzeżenie wasze, nawet najbardziej momentalne, polega więc na niezliczonej ilości czynników przypominanych, i, prawdę mówiąc, wszelkie postrzeżenie jest już pamięcią. Postrzegamy z punktu praktycznego tylko przeszłość, teraźniejszość czysta jest bowiem nieuchwytnym postępem przeszłości wgryzającej się w przyszłość⁸³.

Wedle Bergsona człowiekowi przypisane są jednak dwie skrajnie różne oceny trwania, a co za tym idzie – dwie postacie życia świadomego. Odpowiadają im różne rodzaje pamięci – współlistniejące ze sobą na podobieństwo rozchodzących się coraz szerzej kręgów. Pierwszym jest rodzaj pamięci umożliwiający „dostrajanie się do obecnego położenia”⁸⁴. Można go określić mianem „ja” powierzchownego. Umożliwia ono działanie – poprzez pamiętanie mechanizmu wykonywanych czynności. Jest to rodzaj pamięci mechanicznej umiejscowiony w organizmie. Jej główną cechą jest skupienie w teraźniejszości i skierowanie ku przyszłości.

Inny rodzaj pamięci i najszerszy jej krąg – to pamięć (jaźń, „ja”) głęboka; jest to pamięć „obejmująca pod postacią obrazów-wspomnień wszystkie wydarzenia naszego życia codziennego”⁸⁵. Ma ona charakter wyobrażeniowy i określa właściwą swoistość podmiotu pamiętającego. Zawarte w niej wspomnienia są ukryte i tworzą – mogącą się ujawnić – sferę nieświadomej pamięci. To właśnie tam kryją się nasze najbardziej intymne uczucia, pragnienia, myśli, które wzajemnie się przenikając, tworzą specyfikę naszego życia psychicznego. **Pamięć prawdziwa, czysta pamięć, w swej skomplikowanej całości pozostaje zatem nieświadomym zbiorem przeszłości.** Jest jednak realna i stale obecna, a **ujawnić się może w sposób fragmentaryczny, w konkretnych aktach przypomnienia.** Co ważne, tak określona pamięć czysta, to przechowywanie przeszłości niejako „samo przez się” – poza funkcją ludzkiego mózgu. Píše Irena Wojnar:

Jaźń człowieka wykracza poza ciało, które ją ogranicza w przestrzeni i w czasie – w przestrzeni z tej przyczyny, że wyobraźnia może prowadzić wszędzie i nie ma dla niej granic; w czasie, ponieważ działanie umysłu (duży) wyraża się także w funkcji pamięci i w ten sposób – dzięki wspomnieniom – może on przekraczać samego siebie⁸⁶.

Człowiek może znaleźć się w sferze takiej pamięci, dokonując gwałtownego skoku do niej; zazwyczaj oscyluje jednak gdzieś pomię-

⁸³ Henri Bergson, *Materia i pamięć*, tłum. Karolina Bobrowska, w: Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 183.

⁸⁴ Tamże, s. 184.

⁸⁵ Tamże, s. 179.

⁸⁶ Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 69–70.

dzy dwoma skrajnymi biegunami pamięci. Te dwa skrajne bieguny – pamięć kontemplacyjna i pamięć ruchowa – nieustannie przenikają się w życiu. Henri Bergson:

Te dwa stany krańcowe, jeden należący do pamięci kontemplacyjnej, która chwytą w swym widzeniu tylko to, co pojedyncze, drugi stan pamięci ruchowej, nadający znać ogólności swemu działaniu, wyodrębniają się i przejawiają w pełni jedynie w wyjątkowych przypadkach. W normalnym życiu przenikają się ściśle, tracąc w ten sposób coś ze swej pierwotnej czystości. Pierwszy pojawia się jako wspomnienie różnic, drugi jako postrzeganie podobieństw; w punkcie zbiegu tych dwóch prądów pojawia się pojęcie ogólne⁸⁷.

Pojemność życia psychicznego przedstawił Bergson za pomocą figury stożka; jego podstawa to owa głębia czystej pamięci (jaźń głęboka), a wierzchołek to punkt, w którym „znajduje się aktualne postrzeżenie ciała”. Wyłanianie się pojęcia ogólnego cechuje ciągły ruch od podstawy (czyli wielości zmieszanych ze sobą obrazów wspomnieniowych) do wierzchołka, gdzie dokonuje się krystalizacja w konkretnych słowach⁸⁸. Stożek obrazuje dynamikę i ruch intelektu zanurzonego w życiu psychicznym.

Bergson zwrócił również uwagę na pewnego rodzaju „kapryśność” pamięci. Czysta pamięć jest niezmienna, trwa cała w sobie – jednakże może się ujawniać nieoczekiwanie pod postacią obrazów i różnego rodzaju przypomnień. Ponieważ to ona właśnie nieustannie działa, człowiek nie zawsze może wydobyć z niej to dokładnie, czego świadomie oczekuje.

Dodać do tego należy, że dwa krańcowe bieguny pamięci powodują również dwojaki charakter wspomnień. Pierwsze to wspomnienia pod postacią przedstawień; drugie to wspomnienia przeżywane niejako „tu i teraz”, w których przeszłość staje się częścią teraźniejszego działania⁸⁹.

Jak słusznie zauważyła Małgorzata Jakubowska, podsumowując założenia Bergsona:

Cała koncepcja struktury osobowości, jaką proponuje Bergson, ma na celu odciecie się od ujęć psychologicznych z wprowadzonymi przez nie sztywnymi, niezmiennymi podziałami życia psychicznego. Chce ukazać skomplikowanie tego życia, jego zmienne rytmy, momenty, kiedy świadomość raz jest tłumiona, to znów rozbłyska, nasze ciągle zmiany nastawienia do te-

⁸⁷ Henri Bergson, *Pamięć i życie*, dz. cyt. s. 54.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 54–55 lub Henri Bergson, *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, tłum. Romuald J. Weksler-Waszkinel, Kraków 2006, s. 129–130.

⁸⁹ Zob.: Henri Bergson, *Materia i pamięć*, w: Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 178–179.

rażniejszości, kiedy zwracamy się ku działaniu lub też zagłębiamy we wspomnieniach czy własnych marzeniach lub fantazjach⁹⁰.

Choć dociekania Bergsona dotyczą przede wszystkim czasu i życia psychicznego, to jednak w istocie odnoszą się do świata – pojmowanego jako dynamiczna całość. Podstawowym problemem jest tu pytanie: Jak możliwa jest wielość trwał i ich współistnienie? Wedle Bergsona to życie – pojmowane jako różnicowanie trwał, które dokonuje się w postępie twórczej ewolucji – pozwala im współistnieć. Świat to zatem jakiś rodzaj harmonii, która, mimo że nie istnieje faktycznie (przedustawnie), to jednak stanowi obowiązującą zasadę rozwoju. Stąd koncepcje te sprzeciwiają się tzw. finalizmowi, który zakładałby jeden, z góry określony, cel rozwoju człowieka i świata⁹¹.

Życie to nieustanny, choć stale zagrożony skostnieniem, wysiłek dążący poza unieruchomienie w materii nieożywionej – czyli nieustanny proces jej ożywiania; materia to bowiem istotny komponent koncepcji Bergsona i świata. Pojmowana jest ona przez niego jako „obraz”, lub też jako „istność znajdująca się w pół drogi między «rzeczą» a «przedstawieniem»”⁹². Stała oscylacja pomiędzy duchem (świadomością) a materią to istota życia, gdyż „bez wątplenia życie rozwijające się na powierzchni naszej planety związane jest z materią. Gdyby było ono czystą świadomością, a tym bardziej nadświadomością, byłoby czystą aktywnością twórczą”⁹³. Dlatego też – jak pisał Bergson:

Świadomość i materialność stanowią więc dwie zasadnicze różne a nawet przeciwstawne formy istnienia, przyjmujące pewien *modus vivendi* i lepiej lub gorzej układające między sobą stosunki. Materia to konieczność, świadomość to wolność; na próżno przeciwstawiają się one sobie wzajem, życie znajduje sposób, by je pogodzić⁹⁴.

Edmund Husserl

W swojej filozofii Bergson przeciwstawił obiektywny „czas zegara” czasowi przeżywanemu przez człowieka; zarazem poszukiwał głębszych współzależności pomiędzy czasem świata a owym czasem przeżywanym.

⁹⁰ Małgorzata Jakubowska, *Czas w filozofii Bergsona a komentarze Deleuze’a*, dz. cyt. s. 141.

⁹¹ Zob.: Henri Bergson, *Pamięć i życie*, dz. cyt. s. 92–96.

⁹² Henri Bergson, *Materia i życie*, w: Irena Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. s. 162.

⁹³ Henri Bergson, *Pamięć i życie*, dz. cyt. s. 102.

⁹⁴ Tamże, s. 137.

Na początku XX wieku, niezależnie od Bergsona, także Edmund Husserl przeprowadził wnikliwą analizę „wewnętrznej świadomości czasu”. Zapytał przede wszystkim: Skąd mamy ideę przeszłości? I – w jaki sposób czas pojawia się w świadomości?

W swoich dociekaniach Husserl oparł się na założeniach fenomenologii i jej podstawowej metodzie tzw. redukcji fenomenologicznej. Ma ona na celu ograniczenie badań do fenomenów, czyli do tego, co bezpośrednio dane i co właśnie, zdaniem fenomenologów, umożliwia spotkanie z szerszą pojętą rzeczywistością. Pierwotnym fenomenem było dla Husserla przeżycie – czyli właśnie świadomość. „Świadomość, w odróżnieniu od rzeczywistości przedmiotowej, dana jest sobie samej bezpośrednio, w akcie refleksji; redukcja ma być więc redukcją do tego właśnie sposobu obecności, redukcją do immanencji”⁹⁵. Tak pojęta świadomość stała się niezależna od rzeczywistości empirycznej – stała się świadomością podmiotu transcendentnego, która konstytuuje wszelką transcendencję⁹⁶. Świadomość taka jest zatem uniwersalną sferą zjawiania się.

Głównym dziełem Husserla poświęconym zagadnieniom czasu są *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. W podjętych badaniach nad czasem pierwszą rzeczą uczynioną przez Husserla było wyłączenie z owych badań tzw. czasu obiektywnego i postawienie pytania o sens czasu zjawiającego się w świadomości⁹⁷. Dwa podstawowe pytania *Wykładów*... to: po pierwsze – czy świadomość jest czymś momentalnym czy rozciągłym? Po drugie – czy jest odmianą naoczności i czy ma naturę pojęciową?⁹⁸ Podstawowym zaś rozróżnieniem dotyczącym świadomości dokonany przez Husserla jest rozróżnienie na przedmiot uświadamiany – obiekt, i akt świadomości. Jak pisał Husserl: „Oczywiste jest przecież, że spostrzeżenie obiektu czasowego samo jest czasowe, że spostrzeżenie trwania samo zakłada trwanie spostrzeżenia, że spostrzeżenie dowolnego kształtu czasowego samo ma kształt czasowy”⁹⁹.

⁹⁵ Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna* (2. *Fenomenologia w ujęciu Husserla*), Warszawa 1978, s. 15.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ „Tym, co tu przyjmujemy, nie jest istnienie czasu kosmicznego, istnienie trwania rzeczy itp., lecz czas pojawiający się, trwanie pojawiające się jako takie. To są zaś dane absolutne i powątpiewanie o nich byłoby bezsensowne. Wprawdzie następnie przyjmujemy również pewien czas istniejący (*seiende*), ale nie jest to czas świata doświadczenia, lecz immanentny czas wpływu świadomości”, Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa 1989, s. 9 (Wprowadzenie).

⁹⁸ Zob.: Andrzej Półtawski, *Słowo wstępne* do: E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt. s. XV.

⁹⁹ Edmund Husserl, *Wykłady*..., rozdz. 2. *Analiza świadomości czasu*, dz. cyt. s. 35.

Husserl przeciwstawił się koncepcji linearnego przebiegu świadomości, którą proponował tzw. asocjacionizm. Najistotniejszym zagadnieniem stało się **pytanie o źródło** naszej „świadomości następstwa czasowego”, czyli o najprostsze postaci świadomości i czasu. Rozciągłość i niepunktowość świadomości zostały przez Husserla udowodnione dzięki analizie zjawisk – praimpresji, retencji i protencji.

Praimpresję określił on mianem „pierwotnej obecności” lub „absolutnego początku”; innymi słowy, jest to „punkt źródłowy” „teraz”¹⁰⁰.

Do praimpresji natychmiast dołącza retencja¹⁰¹; **retencja** to zachowywanie dopiero co minionej przeszłości w teraźniejszości. Tak rodzi się świadomość i jej czas, traktowane jako kontinuum przemijania; mamy „punkt źródłowy” i ciąg retencji jako modyfikowane odcienie przeszłości. Jedno „teraz” nieustannie przemienia się w drugie „teraz”, posiadając – dzięki retencji i jej odcieniom – pewną rozciągłość. Husserl tak opisywał to na przykładzie uchwytowania dźwięków melodii:

„Punktem źródłowym”, od którego rozpoczyna się „wytwarzanie” obiektu trwającego, jest praimpresja. (...) Jednakże gdy świadomość „teraz” dźwięku, praimpresja, przechodzi w retencję, to retencja ta znów jest pewnym „teraz”, jest czymś, co istnieje aktualnie. Sama będąc aktualną (ale nie aktualnym dźwiękiem) jest retencją dotyczącą byłego dźwięku. (...) Lecz każde aktualne „teraz” świadomości podlega prawu modyfikacji. Retencja przekształca się w retencję retencji – i tak wciąż. Zgodnie z tym tworzy się ciągle kontinuum retencji, takie, że każdy późniejszy punkt jest retencją dla każdego wcześniejszego¹⁰².

Tak oto świadomość impresjonalna – płynąc – stale przechodzi w coraz to nową świadomość retencjonalną. Jak twierdzi Husserl: „Nie prowadzi to wprost do nieskończonego regresu, każda retencja bowiem sama w sobie jest ciągłą modyfikacją, która, by się tak wyrazić, w formie szeregu odcieni niesie w sobie dziedzictwo przeszłości”¹⁰³. Istotę retencji tak scharakteryzował Krzysztof Michalski: „Krótko mówiąc: opis retencji jest próbą pokazania, że każde «teraz» dane jest z konieczności jako przemijające. Retencja jest świadomością przemijania – a nie świadomością czegoś, co przemija”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Tamże, *Część druga. Dopiski i uzupełnienia do analizy świadomości czasu z lat 1905–1910*, s. 146.

¹⁰¹ *Retentio* (łac.) – „powstrzymywanie”.

¹⁰² Edmund Husserl, *Wykłady...*, § 11. *Praimpresja i modyfikacja retencjonalna*, dz. cyt. s. 44–45.

¹⁰³ Tamże, s. 45.

¹⁰⁴ Krzysztof Michalski, *Logika i czas*, rozdz. 3. *Czas, świadomość, rzeka cza-*

Natomiast „spospozrezenie” to kontinuum nierozdzielnych praimpresji i retencji. Tak rozumiana przez Husserla „retencjonalna naoczność przeszłości” jest rodzajem świadomości źródłowej; nie ma jednak charakteru obrazowego. Retencja polega przede wszystkim na modyfikowaniu spospozrezenia; jest zawieszona na percepcji chwili. Dzięki temu jest możliwe poczucie pewnego następstwa czasowego i trwania. Pomaga w tym również **protencja**, czyli coś w rodzaju aktualnego przewidywania faz mającej zaraz nastąpić przyszłości. Protencja jest bezpośrednim uchwyceniem napływającej przeszłości. Wraz z impresją i retencją stanowi postępujący **horyzont**, którym otoczone jest każde przeżycie świadomości¹⁰⁵. W ten sposób tworzy się żywy przepływ terażniejszości.

Tu dochodzimy do interesującej kwestii. Retencja jest pierwotnym przepływem świadomości; jako taka – choć ciągle płynie – jest w pewnym sensie pasywna. Jak wobec tego możliwa jest świadomość refleksyjna – aktywna i związana z pamięcią dalszej przeszłości? Otóż, zdaniem Husserla, możliwa jest dzięki owemu kontinuum **retencji** **retencji**, czy też inaczej mówiąc – nakładających się wzajem „warkoczy retencji”, które „niosą w sobie dziedzictwo przeszłości”. To właśnie to zjawisko powoduje, że pozornie oderwany już od terażniejszości przedmiot stale się do niej odnosi. Zostaje zachowana jego identyczność i indywidualność i dzięki temu może on zaistnieć powtórnie w przypomnieniu. Retencja retencji sprawia, że w strumieniu świadomości zawarta jest potencjalnie cała nasza przeszłość.

Badania Husserla polegały zatem nie tylko na niezwykle precyzyjnej analizie przepływającej terażniejszości (pamięci pierwotnej, retencji) konstytuującej świadomość, lecz także na próbie określenia czasowej specyfiki przypomnienia, pamięci i wyobraźni. Pisał on:

Przypomnienie, resp. retencja, nie jest świadomością obrazu, lecz czymś zupełnie innym. (...) Przypomnienie pierwotne albo retencję nazwalibyśmy warkoczem komety dołączającym się do każdorazowego spospozrezenia. Zdecydowanie należy od niego odróżnić przypomnienie wtórne, ponowne¹⁰⁶.

I tak – **przypomnienie wtórne (ponowne)** to rodzaj uobecnienia przeszłości; przeszłość jest uobecniona, lecz nie jest to już jej – pierwotnie dana i rzeczywista – obecność. Zdaniem Husserla istnieją dwie formy przypomnienia wtórnego: pierwsza to wyłonienie się

su, Warszawa 1988, s. 199.

¹⁰⁵ Zob. np.: Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 31.

¹⁰⁶ Edmund Husserl, *Wykłady...*, § 14. *Odtworzenie obiektów czasowych*, dz. cyt. s. 52, 53.

przypomnienia za sprawą naszego sięgnięcia w przeszłość; jest ono wtedy niewyraźne i nie odtwarza dokładnie zaistniałego przebiegu czasowego; druga to przypomnienie odtwarzające – przedmiot czasowy (np. dźwięk) jest wtedy odtworzony w pewnym kontinuum uobecnień¹⁰⁷. Jak zauważył Husserl, w przypomnieniu wtórnym istnieją również retencja i protencja; tak też istnieje w nim horyzont – „skierowany ku przyszłości, tego, co ponownie przypominane”¹⁰⁸.

Jest możliwa cała gama przypomnień; mogą się one pojawiać jako to, co było, jak również jako przypominanie teraźniejszego, np. jako obecne przedstawienie czegoś, co jest „teraz”, poza tym, co widzę. Innymi słowy, mogą uobecniać sobie to, co było kiedyś, oraz to, co jest teraz, ale gdzie indziej – na przykład w drugim pokoju.

Husserl zwrócił uwagę na fakt, że uobecnienie w przypomnieniu wtórnym może charakteryzować się pewnego rodzaju dowolnością, tj. może być np. szybsze lub wolniejsze w stosunku do tego, co już zaistniało w przeszłości¹⁰⁹. Wobec tego nasze przeżycie uobecnienia posiada swoją specyfikę – jasność lub niejasność, zmienną kolejność itp.; stąd także szerzej rozumiana pamięć dalszej przeszłości może być podatna na błędy odtwarzania¹¹⁰.

Wobec powyższego Husserl wyraźnie odróżnił przypomnienie i pamięć od wyobrażeń¹¹¹. Według niego w **czystym wyobrażeniu** nie jest dane w sposób właściwy to, co było. Jak zauważył Paul Ricoeur, Husserl przeprowadził rozróżnienie między wyobraźnią ustanawiającą a wyobraźnią odrealniającą¹¹². Nawiązał tym samym do wspomnianej już przez nas Platońskiej opozycji *eikon* – *phantasma*, czyli wizerunek prawdziwy – fałszywy. W ten sposób i u Husserla zarysowała się granica pomiędzy obrazem (*Bild*) traktowanym jako uobecnienie a fantazmatem (*Phantasie*) jako fikcją. Wspomnienie można zatem nazwać światem doświadczenia – fantazja zaś to pewien świat nierzeczywisty, który wszakże również w jakiś sposób istnieje i może być istotny¹¹³. Dlatego też Husserl stwierdził, że świadomość może być traktowana na dwa sposoby – jako **doznanie** i jako **fantazmat**¹¹⁴. Choć sam położył główny nacisk na tę pierwszą, zwrócił również uwagę na pewnego rodzaju pojemność świadomości (i wy-

¹⁰⁷ Tamże, § 15. *Modi dokonywania odtworzeń*, s. 56.

¹⁰⁸ Tamże, § 24. *Protencje w ponownym przypomnieniu*, s. 79.

¹⁰⁹ Tamże, § 20. *Swoboda odtwarzania*, s. 72.

¹¹⁰ Tamże, § 22. *Oczywistość odtworzenia*, s. 74.

¹¹¹ Tamże, § 23. *Pokrywanie się odtworzonego teraz z przeszłym. Odróżnienie wyobrażenia od ponownego przypomnienia*, s. 76.

¹¹² Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt. s. 52.

¹¹³ Zob.: Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt. s. 62–66.

¹¹⁴ Edmund Husserl, *Wykłady...*, Dodatek II i Dodatek III, dz. cyt. s. 152–160.

obraźni) fantazmatycznej¹¹⁵. Może ona na przykład zawierać w sobie wiele tzw. przypomnień w przypomnieniu. Tego rodzaju „fantazmat” bierze zatem udział w tworzeniu zmyślenia poetyckiego lub też innych rodzajów fikcji. To jednak świadomość jako doznanie liczy się dla Husserla przede wszystkim – tam bowiem właśnie można dopatrywać się pierwotnej świadomości czasu¹¹⁶.

Podsumujmy zatem powyższe analizy słowami samego Husserla:

Tym samym jako istotne *modi* świadomości czasu mamy: 1) „doznanie” jako prezentację w *modus* obecności i splecione z nim w istotny sposób, choć także usamodzielniające się, retencję i protencję (sfera źródłowa w szerszym sensie); 2) uobecnienie uznające w bycie (przypomnienie), współuobecnienie i ponowne uobecnienie (oczekiwanie); 3) uobecnienie wyobrażeniowe jako czystą fantazję, w której wszystkie te *modi* występują w świadomości wyobrażeniowej¹¹⁷.

Nie dość na tym. W Dopiskach do swoich *Wykładów...* Husserl wprowadził bowiem jeszcze pojęcie „absolutnej świadomości”¹¹⁸. Wobec mglistego charakteru owych zapadających w przeszłość „odcieni retencji”, to właśnie ona, w jakiś sposób, zapewnić może ich dane. „Absolutna świadomość” nie ma już charakteru czasowego (!), i to od niej zależy powstanie „subiektywnej świadomości siebie, jak i obiektywnej świadomości czasu”¹¹⁹.

I to zatem jeszcze nie wszystko – pozostaje bowiem problem istnienia owego, wyłączonego na samym początku z rozważań, czasu obiektywnego. Dla Husserla „źródłowe przeżycie czasowości dokonuje się w świadomości i w nim konstituuje się czas”; mimo to „świadomość czasu jest obiektywizującą świadomością”¹²⁰. Jak zatem może powstać świadomość czasu obiektywnego? Otóż za sprawą retencjonalności jest możliwe budowanie obiektywizującej apercepcji; dzięki niej, niejako wbrew nieustannemu przepływowi, obiekt (przedmiot) zostaje utrzymywany w identyczności. Husserl: „Dokonujemy pewnej apercepcji: «przepływ czasu», trwanie mamy przed oczami jako coś o charakterze przedmiotu. Taki charakter przedmiotu zakłada

¹¹⁵ Tamże, s. 152–153.

¹¹⁶ Tamże, s. 158.

¹¹⁷ Tamże, s. 159–160.

¹¹⁸ Tamże, Dodatek VI, s. 168 oraz np. rozdz. 3. *Wykładów...*, § 40. *Ukonstytuowane treści immanentne*, dz. cyt. s. 123.

¹¹⁹ Andrzej Półtawski, *Słowo wstępne* do: E. Husserl, *Wykłady...*, dz. cyt. s. XXI.

¹²⁰ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 32–33.

świadomość jedności, świadomość identyczności”¹²¹. Jako przykład tego rodzaju zjawiska Husserl podał możliwość obserwacji lotu ptaka – jego ciągłego utrzymywania się w locie¹²².

Czy zatem czas subiektywnej świadomości jest już tożsamy z czasem świata? I czy doświadczenie czasu może stać się doświadczeniem wspólnym? To najgłębszy w istocie problem dociekań Husserla.

Bardzo ważne w tym kontekście jest to, że świadomość fenomenologiczna jest określona jako intencjonalna. Znaczy to, iż istotą świadomych aktów jest ich skierowanie na przedmiot (np. widzenie jako widzenie czegoś)¹²³; intencjonalność to zatem nierozzerwalny związek rzeczy i wiedzy o niej. Redukcja ogranicza badanie do transcendentnej świadomości; w niej, za sprawą jej intencjonalności, można zidentyfikować przedmiot jako identyczny z samym sobą. Tu właśnie w sukurs owej intencjonalnej świadomości przychodzi udowodniona przez Husserla jej czasowa ciągłość. Taka świadomość może już być pewnego rodzaju ciągłą syntezą siebie samej wraz z pojawiającymi się w niej zjawiskami, na które jest ona intencjonalnie skierowana. Tak tworzy się ciągłość świadomości i ciągłość świata oraz ich wspólnego doświadczenia.

Bardzo ważnym czynnikiem jest tu również ów horyzont, którego istnienie postulował Husserl. Istnieje on bezpośrednio w świadomości, lecz – za powyższym – odnosi się również szerzej do świata przez tę świadomość przeżywanego. Jak zauważył Gadamer, wedle Husserla „każde przeżycie występuje w horyzontach «wcześniej» i «później» i ostatecznie wraz z kontinuum przeżyć obecnych we «wcześniej» i «później» roztapia się w jedności strumienia przeżyć”¹²⁴.

Wszystko, co powyżej zostało powiedziane, tak w skrócie ujął Leszek Kołakowski:

Wewnętrzna świadomość czasu jest „formą syntezy”; dzięki temu też chwytam przedmiot nie jako część świadomości, lecz jako sens. To, że każdy proces subiektywny posiada „horyzont odniesienia”, jest nieusuwalną cechą operacji intencjonalnych. Każde faktyczne doświadczenie włącza realnie doświadczenie potencjalne, zarówno pod względem czasowym, jak i przestrzennym. Gdy widzę rzecz, moja intencja kieruje się ku jej niepercypowanym aspektom. To, że przedmiot ma „tylną stronę”, nie jest intelektualnym przeświadczeniem, lecz rzeczywistym składnikiem ruchu intencji. To samo na-

¹²¹ Edmund Husserl, *Wykłady...*, § 31. *Praimpresja i obiektywny indywidualny punkt czasowy*, dz. cyt. s. 101.

¹²² Zob.: tamże, s. 102.

¹²³ Zob. np.: Leszek Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. Piotr Marciszuk, Warszawa 1990, s. 55.

¹²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki rozumiejącej*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 2004, s. 341–342.

leży powiedzieć o aspektach czasowych: w samej intencji mieści się *retencja*, horyzont przeszłości, doświadczenie zwróconej wstecz ciągłości, oraz *protencja* – antycypacja rzeczy jako przyszłej. Nie ma czasowo-punktowego *cogitatio*, nie ma percepcji ograniczonej do czystej aktualności; każda rozciąga się w przód i wstecz poza pole aktualności. To właśnie ujawnia przedmiot w jego identyczności. (...) Tożsamość przedmiotu zatem jawi się z tą samą pewnością, co tożsamość transcendentnego *ego*¹²⁵.

Zatem w wielkim skrócie – transcendentalne *ego* nakierowuje się dzięki intencjonalności na istnienie jako pewien sens i wykracza poza własne istnienie. W ten sposób – już jako intersubiektywne – ma ono oparcie we wspólnym świecie doświadczenia. W konsekwencji – empatyczne wyczucie innej osoby tworzy wspólnotę monad. Istnieć zatem może tylko jeden czas i jeden świat...¹²⁶

Kołąkowski zauważył, że Husserl w swych wieloletnich i uporczywych próbach wyjścia poza solipsyzm subiektywnej świadomości – w poszukiwaniach intersubiektywności – zbliża się w pewien sposób do Bergsona. Obaj bowiem poszukują pewności w immanencji – Bergson za sprawą intuicji, Husserl – w transcendentalnej świadomości. Tym samym obaj – zdaniem Kołąkowskiego – ocierają się o niekomunikowalność mającą pewne rysy doświadczenia mistycznego¹²⁷.

Nie od rzeczy będzie tutaj również przytoczyć słowa, którymi Hans-Georg Gadamer podsumował rozwój myśli Husserla z okresu jego późnych pism:

Husserl nazywa to fenomenologiczne pojęcie świata „światem życia”, tj. światem, w którym żyjemy w naturalnym nastawieniu i który nigdy nie staje się dla nas jako taki przedmiotem, lecz stanowi już z góry dane podłoże wszelkiego doświadczenia¹²⁸.

I dalej:

Także zachowanie podmiotu w świecie nie wyjaśnia się w świadomych przeżyciach i ich intencjonalności, lecz w anonimowych dokonaniach życia. Metafora organizmu, której Husserl używa, jest czymś więcej niż metaforą. Należy ją, jak Husserl wyraźnie stwierdza, rozumieć tu dosłownie¹²⁹.

¹²⁵ Leszek Kołąkowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, dz. cyt. s. 57.

¹²⁶ Zob.: tamże, s. 67.

¹²⁷ Zob.: tamże, s. 64.

¹²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt. s. 344.

¹²⁹ Tamże, s. 345.

Martin Heidegger

Myślenie o tym, co niekomunikowalne, to najważniejsze w istocie zadanie filozofii – tak jak pojmował ją Martin Heidegger. Fenomenologiczne badania Husserla stały się przyczynkiem do rozważań Heideggera na temat czasu i bycia. I on – choć na inny sposób – próbował określić, czym jest czas źródłowy. Jednak dociekania dotyczące czasu zostały przez niego rozszerzone poza zagadnienie transcendentальной świadomości – ku tzw. analityce egzystencjalnej. Mamy tu zatem czas w perspektywie egzystencjalnej.

Z Husserlem łączy Heideggera przede wszystkim fundamentalne twierdzenie, że czas to nie punktualne „teraz”, lecz nieusuwalny związek przyszłości, teraźniejszości i przeszłości oraz związane z nim pojęcie horyzontu. Wedle tego każda „chwila” uwikłana jest w dynamiczną relację z „oczekiwanym” i „mijającym”. U Heideggera wszakże zagadnienie czasu odsyła do bardziej elementarnego pojęcia pierwotnej **czasowości**, która jednoczy charaktery tzw. **Jestestwa** (*Dasein*) i otwiera go na świat. Analizę tych problemów zawarł Heidegger w swoim dziele pt. *Bycie i czas*. Choć jego celem było postawienie pytania o „sens bycia w ogóle”, to jednak tak postawione pytanie ujawniło przede wszystkim właściwą specyfikę ludzkiej czasowości.

Czym zatem jest owo Jestestwo, którego istotą jest czasowość? Jak ujął to Heidegger: „Byt, którym sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako *«jestestwo»*”¹³⁰. Czy jest to człowiek? „Nie, jeśli człowiekiem nazwiemy byt obojętny na swoje bycie; tak, jeśli wyrzywa się on ze swojej obojętności i pojmuje siebie jako owa istota zatroskana o swoje bycie”¹³¹ – tak w skrócie ujął myśl Heideggera Paul Ricoeur.

Dla nas interesujące jest przede wszystkim to, że za tak postawionym problemem dotyczącym Jestestwa stoją pytania związane z czasem: Co to jest czas oraz na czym polega źródłowe pojęcie czasowości? Czym jest czas subiektywny i obiektywny? Na czym polega potoczne rozumienie czasu jako synonimu zmiany? Czym jest liczenie czasu za pomocą zegara lub kalendarza?

Pytanie o potoczne pojęcie czasu posłużyło Heideggerowi za odniesienie mające wskazać na pierwotną czasowość traktowaną jako sens egzystencji. Zanim zatem powiemy, czym może być owa pierwotna czasowość, zobaczymy, jak Heidegger próbował określić charakter potocznego pojęcia czasu.

¹³⁰ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. i przypisami opatrzył Bogdan Baran, Warszawa 2005, *Wprowadzenie. Ekspozycja pytania o sens bycia*, § 2, s. 10.

¹³¹ Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt. s. 472.

Powszednie, potoczne pojawianie się czasu związane jest z jego przeliczaniem. Mierzenie czasu upublicznia go – czas staje się powszechnie dostępny; upublicznienie pomaga w pewnej orientacji „wedle czasu” i dokonuje się głównie za pomocą zegara. W najbardziej elementarnym, indywidualnym wyczuciu jest to coś w rodzaju „uwspółcześniającego śledzenia pozycji wskazówek zegara”¹³²; możliwe jest zarazem uwspółcześnianie-zachowywanie i uwspółcześnianie-wycekiwanie, ponieważ każdą pozycję wskazówki śledzimy wraz z tą, która miją i tą, która nadchodzi. W ten sposób, jak pisze Heidegger:

Odliczane są owe „teraz” jako „już-wkrótce-nie” i „przed-chwilą-jeszcze-nie-teraz”. W taki sposób widziany w użytkowaniu zegara czas światowy nazywamy *czasem-teraz*. (...) Tak więc potocznemu rozumieniu czasu ukazuje się on jako ciąg nieustannie „obecnych”, zarazem odchodzących i nadchodzących „teraz”. Czas zostaje rozumiany jako następstwo, „rzeka” owych „teraz”, „bieg czasu”¹³³.

Określając w ten sposób charakter potocznego rozumienia czasu, Heidegger odniósł go do poglądów Arystotelesa. To bowiem właśnie Arystoteles pisał o czasie, że jest on „ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»”¹³⁴. Innymi słowy, tak traktowany czas jest stale obecny jako płynące „teraz”. Problem polega na tym, że tak pojęty czas istnieje wprawdzie nieprzerwanie, lecz niejako „obok” rzeczy, niezależnie od nich; jest więc „pusty”¹³⁵. Podobnie – jak pamiętamy – u Platona stałość czasu odniesiona była do czegoś nieusuwalnie obecnego – wieczności – ale sam czas traktowany był jako stały i nieskończony przebieg „teraz”, czyli właśnie jako „ruchome” odwzorowanie owej wieczności. Jak zauważył Heidegger, w tak pojmowanym czasie nie da się już odnaleźć początku ani końca; czas jest niejako – „w obie strony” i „bez końca”¹³⁶. Czy to jest właśnie czas?

Heidegger nie podważył całkowicie powyższej możliwości ujmowania czasu, zauważył jednak, że w ten sposób dokonuje się zakrycie pierwotnej czasowości. Dotyczy to zwłaszcza Jestestwa, które odwraca się od tego, co dla niego naprawdę istotne – nie rozumie swojego bycia ku kresowi, ku śmierci. Taki czas płynie teraz i będzie płynął zawsze. „Jak mogłoby w najmniejszym choćby stopniu naruszać bieg

¹³² Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, *Jestestwo i czasowość*, rozdz. VI, § 81, dz. cyt. s. 527.

¹³³ Tamże, s. 528.

¹³⁴ Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna, Dygresja II: Co to jest czas?*, dz. cyt. s. 145.

¹³⁵ Tamże, s. 146.

¹³⁶ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, rozdz. VI, § 81, dz. cyt. s. 531.

«czasu» to, że obecny «w czasie» człowiek przestaje istnieć?»¹³⁷ – pyta Heidegger i dodaje: „Jestestwo zna ulotny czas z «ulotnej» wiedzy o swej śmierci»¹³⁸. Dla Heideggera zatem najistotniejsze jest ujawnianie się pierwotnego czasu spod wpływającego „teraz”, związane z pytaniem – dlaczego czasu nie można zawrócić? Heidegger:

Nawet jednak w tym upływającym w sobie, czystym ciągu „teraz” spod całego tego zniwelowania i zakrycia ujawnia się pierwotny czas. Potoczna wykładnia określa rzekę czasu jako nieodwracalne następstwo. Dlaczego czasu nie można zawrócić? Biorąc pod uwagę wyłącznie rzekę „teraz”, nie sposób zrozumieć, dlaczego nie można by ciągu tych „teraz” ustawić w kierunku odwrotnym. Niemożliwość odwrócenia ma podstawę w pochodzeniu czasu publicznego z czasowości, której uczasowienie, pierwotnie przyszłe, „zmierza” ekstatycznie ku swojemu kresowi w taki sposób, że „jest” już ku kresowi¹³⁹.

Innymi słowy, istotne jest więc tutaj nie tylko samo następstwo, lecz przede wszystkim odróżnienie przeszłości od przyszłości, które to wszakże pozostają ze sobą w pewnym związku i mają w „perspektywie” kres. W ten sposób czas traktowany może być nie tylko ilościowo – jako miara ruchu, lecz przede wszystkim jakościowo, jako sens.

Tu dochodzimy do miejsca, w którym konieczne jest sprecyzowanie, czym jest wedle Heideggera ów „**pierwotny czas**”.

Heideggerowska analiza czasowości Jestestwa związana jest z pojęciem troski. Co to jest troska? Otóż **troska** jest podstawowym sposobem bycia Jestestwa rozumianym jako niepewność i jako dbanie o siebie wobec tejże niepewności – dbanie, które stale wybiega w przyszłość. Jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz: „Troska obejmuje to, czym będę, a nie czym jestem, lub przynajmniej to, czym jestem ze względu na moją dalszą możliwość bycia”¹⁴⁰. Troska zatem zwraca Jestestwo ku przyszłości – taka jest właśnie intencja słów: troszczyć się, wybiegać, dbać o siebie¹⁴¹. Jak zauważył Paul Ricoeur,

¹³⁷ Tamże, s. 532.

¹³⁸ Tamże, s. 533.

¹³⁹ Tamże, s. 533.

¹⁴⁰ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 37.

¹⁴¹ „Jestestwo egzystuje jako byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi. Z istoty się antycypując, już przed wszelkim samym tylko wtórnym rozważaniem samego siebie projektuje się ono na swą możliwość bycia. W projekcie jest ono odsłonięte jako rzucone. **Pozostawione światu jako rzucone, upada w niego troskając się.** (...) Jako zatroskane kalkulowanie, planowanie, dogłądanie i zapobieganie zawsze mówi już ono, czy to w sposób słyszalny, czy nie «wtedy» – się to zdarzy, «najpierw» – znaleźć dla czegoś rozwiązanie, «teraz» – odrobić to, co «wówczas» się nie udało i nam umknęło”, Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, rozdz. VI, § 79, dz. cyt. s. 509.

„czas funkcjonuje w *Byciu i czasie* jako metakategoria tego samego rzędu, co troska: troska ma charakter temporalny, czas zaś jest czasem troski”¹⁴².

Pierwotna czasowość oparta jest zatem przede wszystkim na przyszłości. Analizy Heideggera główny akcent kładą na przyszłość, a nie – jak to było np. u Bergsona czy Husserla – na przeszłość. Co jest sensem troski? Przyszłość, która zna swój kres, czyli wybieganie Jestestwa ku śmierci. Dla Heideggera ważna jest troska Jestestwa i jego możliwość bycia całością – całość wszakże pojmuje on nie jako zamknięty system, lecz jako integralność i w tym sensie – otwartość. Heidegger analizuje egzystencjalne znaczenie czasu w całej jego wieloaspektowości. Tę wieloaspektowość współtworzy nie tylko „**przyszłość**”, ale także: „**byłość**” i „**współczesność**” – Heidegger tworzy tu nowy język, aby móc „wyrwać” czas z potocznego pojmowania.

Zwrócenie ku przyszłości, byłość i współczesność współtworzą **ekstatyczność czasu**, w którym Jestestwo staje się sobą. Jak pisał Heidegger:

Ekstatyczna jedność czasowości, tzn. jedność owego „poza-sobą” w zachwyceniu przyszłości, byłości i współczesności, jest warunkiem możliwości tego, by mógł być pewien byt egzystujący jako swe „tu oto”¹⁴³.

Przyszłość zatem jawi się jako warunek rozumiejącego (autentycznego) bycia-ku-śmierci. Ruch rozumienia siebie jest możliwy właśnie ze względu na to, że Jestestwo ma przyszłościowy charakter.

Ponieważ jednak Jestestwo jest „rzucone w świat” – czyli „zawsze już było” – w postępie przyszłości jest możliwe zbliżanie się do tego, który „już był”. Postępując ku przyszłości, mogę powrócić do siebie – do tego, którym już byłem, czyli w pewnym sensie mogę odnaleźć przeszłość (byłość). Tak pisał Heidegger:

Tylko o tyle, o ile jestestwo w ogóle jest jako „*jestem-byłe*”, może ono przyszłościowo tak przyjść do siebie, by było to przyjście z *powrotem*. (...) Jestestwo może tylko o tyle być właściwie byłe, o ile jest przyszłe. Byłość wpływa w pewien sposób z przyszłości¹⁴⁴.

Ponieważ Jestestwo istnieje w świecie, obcuje z nim i uobecnia się w nim – jest również współczesnością. „Gdy uczasawia się Jestestwo, jest także świat”¹⁴⁵ – pisał Heidegger. Należy jednak pamiętać,

¹⁴² Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt. s. 462.

¹⁴³ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, rozdz. IV, § 69, dz. cyt. s. 441.

¹⁴⁴ Tamże, Dz. drugi, rozdz. III, § 65, s. 410.

¹⁴⁵ Tamże, Dz. drugi, rozdz. IV, § 69, s. 460.

że w tak rozumianej współczesności Jestestwa nierozdzielnie istnieją ekstazy przyszłości i byłości. Krótko mówiąc – jest to dynamiczna i otwarta całość przyszłości, byłości i współczesności, czyli dynamika bycia. Jak pisze Krzysztof Michalski: „Bycie Jestestwa jest więc przyszłością, przeszłością i współczesnością. Nazwa tej całości to **czasowość**. (...) Czasowość jest sensem autentycznej troski”¹⁴⁶.

Innymi słowy, człowiek wykracza poza „teraz” ku „potem” poprzez doświadczenie troski. Jest skierowany przed siebie – istotne staje się zatem oczekiwanie i projektowanie, czyli pewna możliwość. Jest to zwrócenie ku przyszłości; zarazem przeszłość jest już dana w takim przyszłościowym projektowaniu siebie. „Biegając ku przyszłości napotykam moją przeszłość, czyli fakt, że już mnie nie ma, że należę już do przeszłości”¹⁴⁷. Dlatego przyszłościowy sposób bycia rzutuje również na sens przeszłości rozumianej jako to wszystko, co było, a już nie jest obecne. Zatem tak rozumiane Jestestwo jest **dziejowe**. Dziejowość nie jest tu traktowana jedynie jako „coś przeszłego” lub np. jako „przemiany i losy grup ludzkich”. Dziejowość wywodzi się z pierwotnej czasowości Jestestwa i tak samo charakteryzuje ją – wybieganie i powrót zarazem. „Interpretacja dziejowości jestestwa okazuje się w istocie tylko pewnym konkretnym opracowaniem czasowości”¹⁴⁸ – pisał Heidegger. Wobec tego, pierwotnie dziejowe jest właśnie Jestestwo – wtórnie zaś wszystko to, co spotykane wewnątrz świata i z Jestestwem związane. Dopiero z tak pojętej pierwotnej dziejowości wyprowadzona może zostać dziejowość rozumiana jako nauki historyczne. I tu zatem obowiązuje przyszłościowy powrót do tego, co było. Zmienia się pojmowanie historii: „Historia przeszłości jest zmienna, jest tworzona stale na nowo, w miarę powstawania nowej teraźniejszości z jej projekcjami”¹⁴⁹. Wobec tego – przeszłość jako pamiętana i rozumiana podlega historycznej zmienności.

Dla precyzyjnego ujęcia czasowości równie ważne znaczenie ma rozumienie kresu, czyli skończoności. Skończoność to nie jakiś punkt, gdzieś „tam” – lecz stale obecna świadomość granicy.

Jak pisze Krzysztof Michalski, tak pojmowana

czasowość **nie jest** – nie jest przecież bytem, lecz sensem bycia. Jest fundamentalną charakterystyką pewnego procesu – a mianowicie procesu bycia egzystującego ja. Przyszłość, przeszłość i współczesność są więc nie tyle jej częściami, co raczej różnymi kierunkami, w jakie skierowany jest ów proces.

¹⁴⁶ Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt. s. 140–141.

¹⁴⁷ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 39.

¹⁴⁸ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, rozdz. V, § 74, dz. cyt. s. 480.

¹⁴⁹ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, dz. cyt. s. 42.

Przyszłość jest kierunkiem wychodzenia naprzeciw, wykraczania ku byciu (ściślej ku możliwościom bycia), przeszłość – kierunkiem powrotu ku własnej zastanej sytuacji, współczesność – kierunkiem ku innemu bytom. Każdy z tych kierunków można by nazwać ekstazą...¹⁵⁰

Jak twierdził Heidegger, każda z tych trzech ekstaz czasowych posiada pewien horyzont „ku czemu”. Przyszłość jest „ze względu na siebie”, byłość – „przed co”, współczesność – „ażeby”¹⁵¹. W ten sposób, jak pisze Heidegger:

Jedność horyzontalnych schematów przyszłości, byłości i współczesności opiera się na ekstatycznej jedności czasowości. Horyzont całej czasowości określa to, na co faktycznie egzystujący byt jest z istoty otwarty. Wraz z faktycznym byciem-tu-oto jest zawsze w horyzoncie przyszłości zaprojektowana możliwość bycia, w horyzoncie byłości jest otwarte „bycie już”, a w horyzoncie współczesności jest odkryty obiekt zatroskania¹⁵².

Tutaj znów powrócić musimy do zagadnień związanych z potocznym pojmowaniem czasu. Heidegger poświęcił im sporo wnikliwej uwagi. Jak słusznie zauważył, czas, w którym spotykamy byt, to przecież nie tylko dziejowość Jestestwa, ale również czas świata – na przykład czas procesów przyrodniczych. Czym zatem jest czas światowy i związane z nim potoczne pojmowanie czasu? Otóż zdaniem Heideggera pierwotna czasowość Jestestwa i zatroskanie o czas są także właściwą podstawą astronomicznej, kalendarzowej i zegarowej rachuby czasu, czyli owego czasu publicznego, o którym była już mowa. Cykl słoneczny – noce i dni to coś w rodzaju pierwotnego datowania, czyli najbardziej naturalna miara czasu przypisana Jestestwu, w jego „horyzoncie zatroskania o czas”. W ten sposób „wraz z faktyczną otwartością jego świata, Jestestwu odkrywa się przyroda. W swym rzuceniu jest ono poddane zmianom dnia i nocy. Dzień swą jasnością daje możliwość widoku, noc go odbiera”¹⁵³. Jestestwo „wie już”, co to czas, ponieważ samo jest czasowością. Czas jest zatem dany „wpierw” i zawsze odniesiony do czegoś¹⁵⁴. Pomiar czasu opiera się na pierwotnej czasowości Jestestwa¹⁵⁵ i przypisanej mu możliwości uwspółcześniania. W skrócie – mierzenie czasu dokonuje upublicznienia czasu i tak powstaje powszechne pojęcie czasu, lecz zarazem możliwość zakrycia pierwotnej czasowości; najważniejsze jest

¹⁵⁰ Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt. s. 141–142.

¹⁵¹ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, rozdz. IV, § 69, dz. cyt. s. 459.

¹⁵² Tamże, s. 459.

¹⁵³ Tamże, Dz. drugi, rozdz. VI, § 80, dz. cyt. s. 516.

¹⁵⁴ Barbara Skarga, *Kwintet metafizyczny*, dz. cyt. s. 50.

¹⁵⁵ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, rozdz. VI, § 80, dz. cyt. s. 520.

zatem wyjście poza wyznaczone uwspółcześnieniem „teraz” i sięgnięcie ku owej pierwotnej czasowości.

W tym kontekście bardzo ważna jest możliwość tzw. **datowania**. Nie chodzi tu jedynie o odniesienie do daty ustanowionej za pomocą kalendarza. Chodzi tu przede wszystkim o pewnego rodzaju potrzebę i strukturę datowania, która przypisana jest Jestestwu i jego czasowości. Polega ona na nieustannym odnoszeniu jednego wydarzenia lub faktu do innego wydarzenia lub faktu. Innymi słowy – jak pisze Barbara Skarga:

Gdy mówię „potem”, to myślę jednocześnie „kiedyś”, a mówiąc „kiedyś” myślę: „wtedy”. Z każdym takim stwierdzeniem: dziś, potem, kiedyś łączą się okoliczności determinujące ów czas, jakieś „wtedy”, a więc data¹⁵⁶.

Sam zaś Heidegger o pierwotnym charakterze datowalności pisał tak:

Datowalność „teraz”, „wtedy” i „wówczas” jest odbiciem ekstatycznego ukonstituowania czasowości i dlatego istotna także dla samego wypowiadanego czasu. Struktura datowalności owych „teraz”, „wtedy” i „wówczas” dowodzi, że momenty te, pochodząc z pnia czasowości, same są czasem¹⁵⁷.

Widzimy zatem, jak za sprawą tego typu analizy – oczywiście w pierwotnym kształcie znacznie bardziej rozbudowanej i wnikliwej – Heidegger stara się udowodnić, że właściwie rozumiane doświadczenie czasu jest ugruntowane na wcześniejszym niż „czas zegara” rozumieniu przemijalności i skończoności ludzkiej egzystencji, która wszakże ma możliwość stałego wybiegania w przyszłość – ku kresowi. Zarazem wobec tak rozumianej pierwotnej czasowości zniesiony zostaje tradycyjny podział na czas subiektywny i obiektywny. Czas światowy „jest bardziej obiektywny niż jakikolwiek możliwy obiekt”¹⁵⁸, ponieważ nie można go rozumieć jedynie jako subiektywne występowanie w jakimś podmiocie, lecz jednocześnie jest „bardziej subiektywny niż wszelki możliwy podmiot”¹⁵⁹, gdyż jest czasem pierwotnym – Jestestwa, troski, bycia. Heidegger:

„Czas” nie jest obecny ani w „podmiocie”, ani w „obiekcie”, ani „wewnątrz” ani „na zewnątrz” i „jest” *wcześniejszy* niż wszelka subiektywność

¹⁵⁶ Barbara Skarga, *Kwintet metafizyczny*, dz. cyt. s. 51.

¹⁵⁷ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Dz. drugi, rozdz. VI, § 79, dz. cyt. s. 511.

¹⁵⁸ Tamże, Dz. drugi, rozdz. VI, § 80, s. 525.

¹⁵⁹ Tamże.