

Jaromir Brejdak

Hermeneutyka czasu - "to chronos legethai pollachos"

Sztuka i Filozofia 28, 24-33

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HERMENEUTYKA CZASU – *TO CHRONOS LEGETHAI POLLACHOS*

Parafrazując archaiczną hermeneutykę Arystotelesa, możemy powiedzieć: „*to chronos legethai pollachos*”¹, pokazując za Baumgartnerem możliwe horyzonty czasu ukryte choćby w prostym zdaniu np: „Jest 11:55”².

1. „Jest 11:55” odsyłać może do wymiaru czasu kosmicznego, fizykalnego, stwierdzającego określony punkt na osi czasu, jest to czas zegara.
2. „Jest 11:55” oznaczać może, że zaczyna burzyć mi w brzuchu, czuję nadchodzącą porę obiadu, odsyłając mnie tym samym do czasu zegara biologicznego, czasu pędu życia. Ten wymiar czasu określany jest również jako propulsywny.
3. „Jest 11:55” znaczyć może, że do następnego spotkania mam jeszcze godzinę i pięć minut, odkrywając tym samym czas własnej egzystencji, którego jeden z aspektów Heidegger określił jako wewnątrzczasowość. Czas ten tworzy siatka odniesień, której węzłami są punkty wtedy/kiedy, nadające mu teleologiczny charakter wydarzeń, odsyłających do kolejnych przeszłych bądź przyszłych wydarzeń. Czas ten można by, za Michaeliem Theunissenem, określić jako czas protensywny, przywołując Husserlowskie odkrycie protensji, czyli pierwotnego stanu bycia ciągłym wyczekiwaniem.
4. „Jest 11:55” oznaczać może: „Zostało jeszcze 5 min. do godz. 12:00, teraz albo nigdy!!!”, odwołując się do wymiaru czasu wyboru, czasu dziejowego. O ile czasowość protensywna jest czasowością w obrębie określonego projektu, którym jestem, o tyle czasowość dziejowa jest jego porzuceniem, radykalnym wybieganiem ku powstającej *in statu nascendi* nowej tożsamości człowieka. Rybak znad jeziora Genezaret, który ryzykuje swoje dotychczasowe życie, stabilizację, i postanawia pójść z Jezusem, może być przykładem poddania się działaniu czasu dziejowego. Ale również wybory pozbawione wszelkiego patosu, jak chociażby w noweli Gabriela Garcii Marqueza *Kobieta, która przychodziła o szóstej*, odnaj-

¹ Por. J. Brejda, *Słowo i czas. Problem rozumienia innego w hermeneutyce i w teorii systemu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004, s. 199–200.

² H.-M. Baumgartner, *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung, Zeitenwende – Ewigkeit*, Regensburg 1999.

- dujemy decydujące dla nowego projektu egzystencji wybory dziejowe. Wybory te są odpowiedziami na wcześniejsze bycie wybranym, o którym Kierkegaard pisał w *Albo-albo*: wybieram, gdyż zostałem wybrany.
5. „Jest 11:55” oznaczać może i to, że jest niedziela i nie muszę niczego. Czasowość ta jest typem czasowości uwolnionej spod wszelkiej presji propulsywnej czy protensywnej natury, popychającej mnie do dalszego działania. Jest to czas święta w gadamerowskim sensie, czas bezrefleksyjnego oddania się chwili, czy czas południa, o którym czytamy w *Metafizycznych rozważaniach o czasie*³.

Proste stwierdzenie „Jest 11:55” obfituje w wielość sensów, gdzie sens rozumiany jest jako indywidualna perspektywa dostępu do rzeczywistości, czy jak to formułuje Heidegger: sens jest „z uwagi na co pierwotnego projektu rozumienia bycia”⁴. Wielość sensów wynika z wielości wymiarów czasowości, w których rozgrywa się życie człowieka, poczynając od czasu zegara, poprzez czas zegara biologicznego, czas protensywny, dziejowy, a kończąc na czasie święta. Referencje odnoszące nasze zdanie „Jest 11:55” do odpowiedniego wymiaru czasowości pokazuje niezbędność hermeneutyki czasu.

Czas dzisiejszej kultury jest zmonopolizowany przez wymiar czasu protensywnego, nadającego sens ludzkiemu życiu na podstawie jego funkcjonalności, wpisującego człowieka w gęstą siatkę terminów i obowiązków. Wymiarem czasu niemalże zapomnianym jest czas święta, czas niedzieli, w którym człowiek ma możliwość przekroczenia funkcjonalnej siatki odniesień i doświadczenia siebie w sposób nieodniesiony, absolutny, znajdujący się poza czasem protensywnym czy propulsywnym.

PATOLOGIE CZASOWOŚCI

Równowaga trójwymiarowej czasowości stanowiła przedmiot wnikliwych analiz Sorena Kierkegarda zawartych w *Chorobie na śmierć* jako formy rozpaczy.

Rozpacz (czy może bardziej zwątpienie) jest odniesiona do momentów strukturalnych jestestwa, takich jak konieczność – Heideggerowska faktyczność – i możliwość – Heideggerowska egzystencjalność. Rozpacz z powodu konieczności opisuje człowieka żyjącego przeszłością, dla którego życie jest coś warte, o ile jest ono powtarzaniem tradycyjnych form⁵.

³ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, wyd. 1., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 455.

⁵ Porównaj trafną krytykę Nietzschego przeszłości, która staje się grabarzem przyszłości (w:) ibidem, s. 93.

Rozpacz tę egzemplifikuje przykład ortodoksyjnego konserwatysty, któremu w diametralny sposób przeciwstawia się przykład utopisty, żyjącego przyszłością, a dokładnie biorąc mrzonkami z pogranicza przyszłości. Możliwości stają się tu obiektem spekulacji, a nie realizacji. Rozpacz opisana przez Kierkegaarda jest następstwem braku równowagi pomiędzy horyzontami czasu.

Te horyzontalne przesunięcia akcentów w wymiarze czasowości opisują ewolucję czasowości, a co za tym idzie ewolucję rozumienia świata na przełomie życia ludzkiego w ogóle, poczynając od zafascynowanego przyszłością dziecka, a kończąc na skoncentrowanym na przeszłości starcu.

Formami patologii doświadczania czasu zajmował się m.in. Michael Theunissen w *Negative Theologie der Zeit*⁶ na przykładzie melancholijno-depresyjnego doświadczania czasu, w którym pacjenci protokołują upływ czasu, doznając rozpadu czasu na minuty i sekundy. Inaczej doświadcza czasu pacjent schizofreniczny lękający się nie przemijania lecz ciągłego powrotu tego samego. Theunissen za Minkowskim i Gebssattlem⁷ wyróżnia następujące cechy patologicznej czasowości:

- dezintegracja trzech wymiarów czasu,
- dominacja przeszłości,
- zamknięcie perspektywy przyszłości,
- dominacja czasu linearnego.

Psychoterapia inspirowana filozofią życia Bergsona diagnozuje w tych wypadkach brak syntetyzującej siły witalnej pozwalającej człowiekowi na

⁶ Por. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. Melancholijny i depresyjny lęk przed nieuchronnym przemijaniem czasu z jednej strony, a schizofreniczny lęk przed ciągłym powrotem tego samego odsłaniają w sposób przerysowany, patologiczny nicość czasu doświadczaną przez tzw. normalnego zdrowego psychicznie człowieka. Z tej nicości, nicowienia czasu wylania się diametralnie inne oblicze czasu, doświadczanie czasu, którego naturą jest zatrzymanie, utrwalanie czasu, które doświadczamy jako trwanie. Zatrzymanie to ma inną naturę od omówionego schizofrenicznego zatrzymania, polegającego na unieruchomieniu czasu poprzez „skazanie” go na ruch cykliczny, na powrót tego samego. To trwanie nie jest terażniejszością, aktualnością pojedynczego ułamka chwili, lecz jest terażniejszowością (istotnym charakterem terażniejszości posiadającym określoną rozpiętość – *Zeithoff* – Husserl, *Zeitweite* – Dilthey). Rozpiętość ta jest wynikiem syntetyzującej siły witalnej umożliwiającej człowiekowi oderwanie uwagi od obsesyjnie bezpowrotnie przemijających punktów na osi czasu i wytworzenie horyzontu czasu o wymiarze przeszłości, przyszłości i terażniejszości. Tez horyzont czasowego **trwania** jest czymś, co wylania się z przemijania czasu, jest jednak zaprzeczeniem jego natury. Jest wiecznością, wiecznością nie idealnego świata platońskich idei, lecz stojącym horyzontem czasu (Eckhard *stans nunc*) podtrzymywanym przez siłę witalną. Theunissen w artykule „Czy możemy być szczęśliwi w czasie”? zwrócił uwagę na patologiczne próby zatrzymania, „uwiecznienia czasu”.

⁷ E. Minkowski, *Le temps vecu*, Paris 1933; V. Gebssattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer Verlag, Berlin 1928.

rozwarcie, zredukowanych do punktowego teraz, trzech wymiarów czasu. Taką rolę zdecydowanego otwarcia – Heideggerowska *Entschlossenheit* – pełni wieczność. Wieczność można opisywać, podobnie jak formy Kierkegaardowskiej rozpacz, poprzez dominację różnych horyzontów czasu.

FORMY WIECZNOŚCI

Obraz wieczności wyłaniający się z fenomenologicznych analiz nie jest idealną sferą bytu leżącego poza światem, *hipekeinas tes ousias*, lecz jest okamgnieniem doświadczenia siebie w trójwymiarowej horyzontalności. Wieczność jako to, co inne względem czasu, jest wolnością wobec ciągłej utraty będącej naturą czasu. Tę wieczność każdy musi odnaleźć w sobie.

Odwołując się do różnorodnych form czasu u Husserla – czasu obiektywnego ukonstytuowanych przedmiotowości, czasu immanentnego danych hyletycznych, czasu absolutnego świadomości upływu, możemy wyróżnić również trzy sposoby przemijania czy nawet szybkości przemijania, poczynając od czasu obiektywnego, a skończywszy na trwającej świadomości przepływu.

Theunissen wyróżnia trzy rodzaje wieczności. Wieczność terażniejszości, o której pisali Goethe w *Fauście* zaklinający chwilę (*Verweile, du bist so schön*) czy Nietzsche pragnący wieczności (*tiefe, tiefe Ewigkeit*). Wieczność ta to czas Wielkiego Południa, niezwykle plastycznie, zarazem wnikliwie analizowana przez autorkę *Metafizycznych rozważań* w rozdziale *Południe*.

Wieczność przeszłości przybliżył nam Proust, poszukujący w niedowolnym wspomnieniu utrwalonej wieczności, *drobiny czasu w stanie czystym*, opisanej w rozdziale *Przeszłość odzyskana* tychże *Rozważań*.

W końcu wieczność może być zdominowana horyzontem przyszłości, o czym pisali św. Paweł oczekujący nadejścia Chrystusa, nadejścia czasu paruzji czy Hegel profetyzujący zniesienie wszelkich przeciwieństw. Ten wymiar wieczności odkrywa hermeneutyczny wymiar przeszłości, której sens i której rozumienie zapośredniczone są w projekcie przyszłości. Heideggerowska krytyka epistemologii nauk historycznych wyróżnia fundamentalne znaczenie projektu przyszłości w docieraniu do tego, co było.

Wieczność przyszłości jest istotna, gdyż odsłania prawdziwy wymiar ludzkiej wolności, wolności absolutnej prowadzącej do zerwania więzów nie tylko z przeszłością czy terażniejszością, lecz wykraczającej poza nasz stosunek do przyszłości, opisany jako:

a) propulsywne „parcie do przodu życia”,

b) protensywne, intencjonalne zakorzenienie w tym, co oczekiwane.

Z tego absolutnego stosunku do przyszłości – niebędącej czymś lada moment spodziewanym – lecz otwarciem się na nicłość, gotowym przyjąć to, co wymyka się wszelkiej kalkulacji, rodzi się historia.

Wieczność zdominowana horyzontem przyszłości jest więc również punktem zainteresowania Heideggera. Istotę doświadczenia *wieczności* opisywał on w wykładzie *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* w następujący sposób: „Byciu Boga zwykło się przypisywać wieczność. Ale co oznacza «wieczność», i jak można zamknąć ją w pojęciu? Stawanie się Boga nie daje opisać się następującymi po sobie poszczególnymi odcinkami zwykłego «czasu», lecz w tym stawaniu się «jest» wszystko «jednocześnie», jednocześnie wcale nie oznacza, że przeszłość i przyszłość zatraciły swoją istotę i «prze»-szły w terażniejszość, przeciwnie: źródłowa jednoczesność polega na tym, że bycie było i przyszłe potwierdzają się i z jednakową źródłowością przenikają się (*ineinanderschlagen*) jako istota czasu z byciem terażniejszym. I to przenikanie się właściwej czasowości, to okamgnienie «jest» istotą wieczności, nie zaś tylko zatrzymana i zatrzymywana terażniejszość, *nunc stans*” [tłum. – J.B.].

Przenikanie to nie jest przenikaniem się przemijających wrażeń tworzących przedmiot doświadczeń na scenie świadomości, jak to można było zaobserwować u Husserla, lecz jest przenikaniem obejmującym autentyczne życie człowieka, jego istotne wybory układające się w całość. W tym miejscu Heidegger bliższy jest Augustynowi, który odsłonił w swej 11. Księdze *Wyznań* życie człowieka jako czas ekstatycznej duszy, *distentio animi*.

CZAS JAKO PRZEJMOWANIE RZUCENIA NA PRZYKŁADZIE KONCEPCJI CZASU JAKO DISTENTIO ANIMI: AUGUSTYN, HUSSERL, HEIDEGGER

Przyjrzyjmy się na zakończenie naszych rozważań ewolucji pojęcia *wieczność*, wyłaniającej się z koncepcji Augustyna, Husserla i Heideggera. Namysł nad działaniem dawnej koncepcji w późniejszej myśli filozoficznej Husserla i Heideggera niechaj posłuży nam za przyczynek do zbadania zagadki czasu.

Augustyn, jak wiadomo, poszukując jedności pomiędzy rozproszeniem dnia codziennego – *distentio* – a skupieniem na fundamentach własnej egzystencji – *intentio* – odkrył czas jako trwanie własnej duszy, *distentio animi*. *Ecce distentio est vita mea* – gdzie *distentio* przestaje być już rozproszeniem – z początków analizy – a sięga samych podwalin istoty ludzkiej, opisanej jako horyzontalność czasowa – *praesens de praeteritis*, *praesens de praesentibus*, *praesens de futuris*. Odkrycie czasu jako pewnej

horyzontalności wytworzonej poprzez aktywność duszy stanie się modelem czasowości przejmowanym kolejno i modyfikowanym zarówno przez Husserla, jak i Heideggera.

Analizy Augustyna przyciągną uwagę autora *Bytu i czasu* również ze względu na wyeksponowanie przyszłości jako fundamentalnego horyzontu czasowości, przyszłości, która nie jest wcale spodziewaniem się czegoś już prawie obecnego, lecz przyszłością wykraczającą poza to, co obecne i przewidywalne.

W nastroju przełomu wczesnego chrześcijaństwa *intentio* – uwaga – nabiera całkiem szczególnego znaczenia; Paul Ricoeur pisze na ten temat: „*Intentio* w tym przypadku już nie jest antycypacją całego wiersza przed jego recytacją, przy pomocy której zostanie on przeprowadzony z przyszłości w przeszłość, lecz jest to nadzieja na rzeczy ostateczne, tak samo przeszłość, jaką się zapomni, daleka jest od bycia zbiorem wspomnień, lecz jest emblematem starego człowieka w sensie wyrażonym przez św. Pawła w *Liście do Filipensów*, 3, 12–14”⁸.

Bardziej zasadniczym kontynuatorem spuścizny Augustyna, adaptującym jego dialektykę *distentio i intentio*, niewłaściwego rozproszenia i właściwego zebrania się w sobie, jest nie Husserl lecz Heidegger, który wyeksponował przyszłość w ramach czasowości właściwej. Innym wspomnianym określeniem czasu jest jego ekstatyczno-horyzontalny charakter, który jest echem *distentio animi*.

Istotnie w wykładzie w pierwszym trymestrze w 1941 r. Heidegger powie, że u Augustyna w księdze XI *Wyznań*, w rozdziałach od 1 do 31 wiele się nauczył odnośnie do kwestii czasu i bycia. Husserl zakończył swą analizę wyznań na rozdziale 28., stwierdzając: „Rozdziały 14–28 XI Księgi Wyznań i dzisiaj jeszcze musi gruntownie przestudiować każdy, kto zajmuje się problemem czasu”⁹.

Rozdziały późniejsze okażą się dla Heideggera fundamentalne. Augustyńskiemu *extensio ad superia* odpowiadać będzie *wybieganie ku śmierci* w ramach czasowości właściwej, *expectatio* natomiast odnajdziemy tu pod postacią *spodziewania się* – *Gewärtigen* – w ramach Heideggerowskiej czasowości niewłaściwej.

Heideggerowska i Husserlowska analiza czasu przejawiają wyraźne strukturalne podobieństwa do koncepcji czasu św. Augustyna. Wyrażają się one po pierwsze w procesualności czasu, tzw. czasowieniu, po drugie,

⁸ P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1988, t. 1, s. 49.

⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. i przypisy J. Sidorek, tłum. przejrzał A. Półtawski, „Wprowadzenie”, s. 368, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

w pewnej dwoistości warstw czasu, z rozróżnieniem na głębszą i powierzchną, i po trzecie w trójjedni aktów fundującej tzw. ekstatyczną horyzontalność trzech wymiarów czasu. Dwoistość ta jest w pewnym stopniu odkryciem Husserlowskiej interpretacji czasu. Bo o ile Augustyn w 20. paragrafie 11. książki *Wyznań* mówił o aktach stanowiących ontologiczne uzasadnienie realności czasu, takich jak pamięć – *memoria*, spostrzeżenie – *contuitus*, czy wyczekiwanie – *expectatio*, to 28. rozdział tejże książki mówi na ten temat coś więcej i w nieco inny sposób. Augustyn posługuje się tam przymiotnikami *longa memoria* i *longa expectatio*, a w odniesieniu do teraźniejszości zaś *praesens intentio* czy *attentio*. Tym rozróżnieniem posiłkuje się Husserlowska analiza, z jej podziałem na wtórne, samodzielne akty oraz niesamodzielne aspekty aktów, takie jak protencja, retencja czy urimpresja, współtworzące akty samodzielne.

Augustyn

<i>Memoria</i> /pamięć	<i>Contuitus</i> /spozrzenie	<i>Expectatio</i> /oczekiwanie
<i>Longa memoria praeteri</i>	<i>Praesens intentio/attentio</i>	1. <i>Longa expectatio futuri</i> 2. <i>Extensio ad superia</i>

Husserl

Przedmioty w czasie obiektywnym		
Wtórne przypomnienie	Wtórne spostrzeżenie	Wtórne oczekiwanie
retencja	praimpresja	Protencja
Świadomość przepływu/żywa obecność/ <i>lebendige Gegenwart</i>		

Heidegger

Zapominanie/ <i>Vergessen</i>	Uobecnianie/ <i>Gegenwärtigen</i>	Wyczekiwanie/ <i>Gewärtigen</i>
Powtarzanie/ <i>Wiederholung</i>	Okamgnienie/ <i>Augenblick</i>	Wybieganie ku śmierci/ <i>Vorlaufen zu</i>

Pomimo wyraźnego wpływu Augustyna czy wręcz obecności jego koncepcji czasu w koncepcjach Husserla i Heideggera, nie należy tracić z pola widzenia zasadniczych różnic występujących pomiędzy tymi koncepcjami. Różnice te są zasadnicze, bo o ile Augustyn, dociekając natury

czasu, utożsamiał czas z rozciągłością duszy, o tyle Husserl, podążając śladami Augustyna, pytał, jak możliwa jest konstytucja czasu obiektywnego z jego przedmiotami w czasowości immanentnej, czy też, inaczej formułując, jak *ja* retencjonalne łączy się z *ja* przypominanym. Przesłanie Heideggera możemy zawrzeć w pytaniu, jak uwolnić energię potencjalną dziejów zawartą w tym, co minione. Pytanie to poprzez wymiar antropologiczny ma dotrzeć do wymiaru epistemologicznego dotyczącego możliwości rozumienia w naukach humanistycznych. Nauki te dzięki niepowtarzalności znaczeń, występującej za sprawą zarówno niepowtarzalności sytuacji, w których dawny tekst jest odczytywany, jak i za sprawą niepowtarzalności dziejowych chwil, muszą ewoluować w kierunku hermeneutyki. Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* zwracała na to uwagę, demonstrując tę ewolucję na przykładzie Heideggerowskiej krytyki Bergsona i tegoż koncepcji niezmiennej przeszłości.

Heideggerowska fenomenologia czasu różni się również punktem wyjścia swych analiz, gdyż nie wychodzi ona od doświadczenia terażniejszości czy obecności, czy nawet od analizy klasycznych aktów wspomnienia czy oczekiwania, lecz od momentów *bycia poza*¹⁰. Teraźniejszość jest tu końcowym, wieńczącym etapem powrotu jestestwa ze sfery byłych możliwości, czyli powrotem z wymiaru czasu dziejowego.

Określenie troski jako *bycie-pozą* znajduje swoją kontynuację również w Heideggerowskiej fenomenologii czasu. *Czasowość to pierwotne pozasobą w sobie i dla siebie*¹¹. Fenomenologia czasu wyróżnia trzy momenty tego bycia:

- powracanie do siebie. „Tym, co wytrzymuje wyróżnioną możliwość, co w jej obrębie pozwala sobie na *przyjście* do siebie, jest pierwotny fenomen *przyszłości*”¹².
- przejmowanie rzucenia jako ontologicznej winy stanowiącej podstawę odpowiedzialności”. Wybiegające zdecydowanie rozumie jestestwo w jego istotowym byciu winnym. Rozumienie to oznacza przejmowanie podczas egzystencji bycia winnym¹³.
- prezentowanie w nieprzesłoniętym spotkaniu. „Tylko terażniejszość w sensie prezentowania może być otwartością zdecydowania, może

¹⁰ Derrida wydaje się czytać Heideggera w tendencyjny sposób, zarzucając mu dominację obecności.

¹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, wyd. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 461.

¹² Ibidem, s. 456.

¹³ Ibidem, s. 546.

być tym, czym jest – nieprzesłoniętym spotkaniem tego, co w działaniu osiąga”¹⁴.

Czasowość ta wydaje niepotrzebować do swego ontologicznego uzasadnienia niczego poza czystą procesualnością, która chce być *hipokaimenonem* jestestwa. Z tej perspektywy podejmuje Heidegger krytykę zarówno koncepcji Augustyna, jak i Husserla. W *Byciu i czasie* czytamy:

„Podczas tej ciągłej zmiany przeżyć jażń [Selbst] utrzymuje się w pewnej tożsamości. Różne są opinie co do tego, jak określić to coś trwającego i możliwy stosunek tego czegoś do zmienności przeżyć. Nieokreślone pozostaje bycie tego trwale-zmiennego związku przeżyć. W zasadzie jednak ta charakterystyka życiowej więzi zawiera [...] coś obecnego «w czasie»”¹⁵.

Heidegger w wykładach w Kassel¹⁶ (1925 r.) stwierdzi: „Jestestwo nie jest niczym innym jak byciem-czasu [*Zeit-Sein*]. Czas nie jest czymś, co dzieje się na zewnątrz w świecie, lecz jest tym, czym jestem ja sam. W wybieganiu, stawianiu się winnym i działaniu czas jest u siebie. Czas określa całość jestestwa”.

Tradycyjne pojęcia pamięci zostają tu zastąpione pojęciem dziania się jestestwa, umożliwionego odpowiednią antycypacją przyszłości.

Spoglądając na te trzy zarysowane powyżej przez Augustyna, Husserla i Heideggera odmienne przeciw koncepcje czasu i wieczności, sami ocieramy się o zagadkę czasu. Czasu będącego ciągłym przejmowaniem byłych możliwości – w naszym wypadku tą możliwością była myśli Augustyna na temat czasu jako *distentio animi* – żyjących w nas dalej za sprawą potencjalności rozpalającej umysły i serca ludzi żyjących współcześnie. Bycie jestestwa jest *byciem pomiędzy* wyróżnionymi możliwościami dziejowymi, wytrzymaniem tych możliwości oraz powrotem do siebie. Powrót ten jest wytworzeniem relacji współczesności tego, co było, z tym, co terazniejsze. Relacja ta, opisana przez Kierkegaarda jako wiara, jest otwarciem się na działanie dziejów i przyzwoleniem na wzrost własnej egzystencji.

Hypokeimenonem człowieka wolnego staje się to, co historyczne, o którym pisał Kierkegaard w następujący sposób: „Ta możliwość, z której wyszło to, co możliwe, które stało się rzeczywistym, nieustannie towarzyszy temu, co się wydarzyło, i pozostaje przy tym, co minione, choćby między nimi leżały tysiąclecia”¹⁷.

¹⁴ Ibidem, s. 326.

¹⁵ Ibidem, § 72, 373/524.

¹⁶ Zob. C.F. Gethmann, „Philosophie als Vollzung und als Begriff”, *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 1986/1987, nr 4.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przekł. K. Toeplitz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 104.

Kończąc nasz namysł nad losami koncepcji czasu jako *distentio animi* w późniejszych koncepcjach Husserla i Heideggera, możemy powtórzyć i tę myśl dociekliwego myśliciela z Hippo:

*Ego sum, qui memini, ego animus*¹⁸.

HERMENEUTISC OF TIME TO CHRONOS LEGETHAI POLLACHOS

In a lecture in the first trimester in 1941 Heidegger said that he learnt much from the eleventh book of St. Augustine's *Confessions* (chapters 1–31). Husserl had finished his analysis of the *Confessions* at the twenty-eighth chapter, as he stated: "Anyone who occupies himself with the problem of time must. study the chapters from the fourteenth to twenty-eighth of the *Confessions*." (Husserl, 368) Later chapters are of fundamental importance for Heidegger. St. Augustine's notion of *exentsio ad superia* corresponds with advancing-towards-death (Vorlaufen zum Tode) in the proper temporality; we find the notion of *expectatio* in the shape of the awaiting (Gewärtigen) within the framework of the improper temporality.

When we examine three afore mentioned concepts of time – St. Augustine's, Husserl's and Heidegger's – which differ from each other, we touch the puzzle of time itself. Time is a possibility of taking over past possibilities; in our case it is the St. Augustine's thought about time as *distentio animi*. The past possibilities are living in us because of their potentiality that moves hearts and minds of the modern people. The being of Dasein is the *being between* distinguished historical possibilities, enduring these possibilities and returning to self. The return creates the relation of the presence of the past with the present. Kierkegaard described this relation as faith, it is an opening for the workings of history and allowing to the grow of own existence.

The substance of a free man becomes the historical, as Kierkegaard puts it: "This possibility, out of which the possible has come and that has become the reality, constantly accompanies that what happened and stays at the passed, even if millenniums lie between them." (Kierkegaard)

¹⁸ Św. Augustyn, *Confessions/Bekenntnisse*, tekst łac. z niem. przekł. J. Bernhart, Frankfurt am Main 1987, X, s. 16, 25.