

HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ

METAFIZYCZNE
ROZWAŻANIA O CZASIE



UNIVERSITAS

METAFIZYCZNE
ROZWAŻANIA O CZASIE



Komitet redakcyjny:

Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ

METAFIZYCZNE
ROZWAŻANIA O CZASIE

IDEA CZASU W FILOZOFII
I LITERATURZE

KRAKÓW

© Copyright by Hanna Buczyńska-Garewicz and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2003

ISBN 97883-242-1006-0

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Izabella Sariusz-Skapska

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

Na okładce
Fotografia własna

Wstęp

Tematem niniejszej książki jest czas. Rozważane są w niej różne aspekty czasu ujawniane przez refleksję filozoficzną. Problemy tu poruszane można by określić jako należące do metafizyki czasu, lecz używamy tego słowa w sensie luźnym, by uniknąć niekończących się i donikąd nie prowadzących dyskusji nad sytuacją i możliwością istnienia metafizyki. Wiadomo wszystkim wtajemniczonym zarówno, że metafizyka jest niemożliwa, jak też, że stale istnieje i pojawia się w tradycji myślowej Zachodu. Wydaje się, że jest to aporia bardzo owocna dla myślenia i warta podtrzymywania. Metafizyka jest istotnie sposobem myślenia, które stale się uprawomocnia i stale się kwestionuje. W tym też sensie jest to myślenie bardziej krytyczne i bardziej otwarte niż myślenie naukowe, które jako swą niewzruszoną podstawę przyjmuje przekonanie o bezapelacyjnej wyższości empirycznych metod poznawczych wobec innych rodzajów refleksji.

Jeśli używamy tu słowa 'metafizyka', to w jego najogólniejszym, słabym sensie, dla nazwania nim takiej refleksji nad rzeczywistością, która nie redukuje się do poznania nauk szczegółowych i która rozwija się w pewnej od nich niezależności. Jest to zgodne z najpierwotniejszym sensem tego terminu. *Metafizyką* nazwano te pisma Arystotelesa, które zostały zebrane w pewną całość po jego *Fizyce*. W nich też znajdujemy wyodrębnienie osobnej najogólniejszej nauki o bycie, która, podczas gdy każda ze szczegółowych nauk zajmuje się jakimś rodzajem przedmiotów (np. zwierzętami, czy roślinami), mówi o bycie jako całości, czyli o tym, co wspólne wszystkiemu, co jest. Metafizyka jedyna roz-

patruje byt *qua* byt. Tym samym jest różna od innych nauk, w tym od fizyki. W duchu tej dystynkcji określamy tutaj rozważania o innym niż fizyczny sensie czasu jako metafizyczne. Tytuł książki uwydatnia więc, że nie zajmuje się ona fizyką ani jej pojęciami.

Mówi też Arystoteles, że filozofowanie zrodziło się ze zdziwienia, z chęci zastąpienia niewiedzy wiedzą, czyli przypisuje filozofii charakter poznania teoretycznego. Przez swoje długie i burzliwe dzieje, poprzez ogromną różnorodność szczegółowych określeń, metafizyka zachowała w swym znaczeniu te obie wymienione własności: to, że jest względem nauk szczegółowych samodzielną refleksją, oraz to, że jej źródłem jest poczucie niewiedzy i pragnienie lepszego rozumienia rzeczywistości. Pozytywizm uczynił z metafizyki potwora groźnego dla myślenia i rozumienia, lecz każdy, kto przyjrzy się dziejom metafizyki, łatwo dostrzeże, że była ona na ogół racjonalnym dociekaniem w kwestiach, w których nauki nie umiały nic powiedzieć i stawały przed ścianą niewiedzy. Nadmierna spekulatywność może być przeszkodą w rozumieniu świata, lecz jeszcze większą przeszkodą może być nadmierne dążenie do szczegółowości i weryfikowalności, które wyjaławia wszelką myśl.

Zawarte w tej książce analizy różnych filozoficznych koncepcji czasu zmierzających do wyjaśnienia kwestii takich, jak: czym jest czas?, jakie jest źródło czasu?, dlaczego czas jest zagadką dla myśli? – określamy jako metafizyczne we wskazanym powyżej sensie. Przede wszystkim nie mają one nic wspólnego z czasem fizycznym, z czasem mierzonym przez precyzyjne instrumenty, jakim zajmuje się fizyka. Są więc one w najdosłowniejszym sensie ‘poza fizyką’. Nie jest to ani uchybienie, ani gest nieprzyjazny wobec fizyki. Respektując prawo fizyków do koncepcji czasu związanej z ich doświadczeniem badawczym, nie godzimy się jednak z poglądem, że jest to j e d y n e w ł a ś c i w e pojęcie czasu. Istnieją inne niż fizyczne wymiary rzeczywistości, jak i inne aspekty czasu, których fizyka ani nie chce, ani nie potrafi rozświetlić i które wymagają innego rodzaju refleksji. Niektórymi z nich właśnie w tej książce się zajmujemy. Jest to czas historyczny, czas życia, czas pamięci, czas świadomości *etc.* Te, inne niż fizyczny, sensory czasu nie są ani urojeniem, ani wtórną kon-

strukcją nadbudowaną nad czasem fizykalnym, ani też nie są szczególnie nienaukowym przeżyciem czasu fizykalnego, ani nawet mitycznym niedouczeniem. Przeciwnie, są one niemniej 'prawdziwe' niż czas zegara, w tym sensie, że są, tak samo jak on, ludzką formą konstytucji rzeczywistości.

Tomasz Mann w *Czarodziejskiej górze* różnicuje 'czas na górze' (w sanatorium, wśród ludzi chorych) i 'czas na dole' (czas normalnego życia poza czy raczej poniżej Davos), każdy z tych czasów płynie inaczej, czas 'długi' na dole, jest 'krótki' w Davos *etc.* Żaden z nich jednak nie jest mniej prawdziwy od drugiego, żaden nie jest jedynym właściwym czasem. Ta relatywność czasu (będąca literacką parafrazą i przeniesieniem do powieści Einsteińskiej teorii względności) u Manna dotyczy jedynie czasu zegara, czyli mierzonego czasu fizykalnego. Można jednak rozszerzyć tę relatywistyczną wizję i powiedzieć, że istnieją inne niż fizykalne czasy, które są niemniej prawdziwe czy niemniej rzeczywiste niż on. Czas fizykalny jest tylko jednym z czasów percepcji świata, jest on relatywny nie tylko wobec innych zjawisk fizykalnych, jak ruch czy przestrzeń, lecz jest to pojęcie czasu zrelatywizowane jedynie do doświadczenia fizyka. Życie ludzkie na pewno przebiega w linearnym czasie zegara, lecz czy tylko? Czyż nie jest jednak w nim równie obecna kłistość czasu: obok teraźniejszości jest czas pamiętany, który powoduje, że przeszłość może być zawsze obecna w teraźniejszości, jest też czas oczekiwany i wyobrażony, który kształtuje nie tylko sens teraźniejszości, lecz także powoduje, że przeszłość jest oglądana przez pryzmat projekcji, ponadto, przyszłość może być postrzegana antycypacyjnie jako przeszłość? W czasie historycznym mamy do czynienia z linearnym jednokierunkowym przepływem czasu, wtedy gdy bierzemy pod uwagę wymiar chronologiczny, lecz hermeneutyczne rozumienie historii jako nakładania się kolejnych rozumień i interpretacji zrodzonych przez każdą nową teraźniejszość zakłada kłistość czasu. Czy więc historia rozgrywa się tylko w czasie linearnym, mierzonym datami, czy też równie rzeczywistym jej wymiarem jest hermeneutyczna kłistość? Przecież kwestii hermeneutyki nie da się zredukować do subiektywnego rozumienia zniekształcającego obiektywne linearne dzieje. To życie

samo w swym wymiarze historycznym jest wymieszaniem przeszłości i przyszłości i wzajemnym rzutowaniem jednej na drugą, czyli jest koliste, a nie linearne jak czas zegara. *Etc.* Te sprawy szczegółowo są analizowane w książce i nie chcemy we wstępie zbyt skrótowo, a przez to niedokładnie, ich przedstawiać. Tutaj chcemy tylko powiedzieć, że te różne czasy, np. linearny i kolisty, traktujemy jako równie prawomocne. Fizyka nie może być jedynym kluczem do rozumienia czasu, bowiem mówi ona tylko o jednym z wielu bardzo różnych doświadczeń czasu. Doświadczenie wieczności z perspektywy czasu zegara jest po prostu nonsensem. Jednakże w starożytnej koncepcji południa jako apogeum istnienia czy w doświadczeniu Narratora z powieści Prousta mamy jasno opisany sens doświadczenia polegającego na znalezieniu się ponad czasem: ‘wyzwolenie się z porządku czasu’ staje się wyjątkową krótkotrwałą okazją spojrzenia na czas z innej niż czasowa perspektywy. Trudno byłoby znaleźć powód, dla którego mierzalny czas fizyczny miałby być w jakikolwiek sposób uprzywilejowany wobec tych innych rodzajów czasu czy tych innych doświadczeń czasowości. Wszak czas nie jest jedną ‘rzeczą’, bowiem w ogóle nie jest rzeczą. Rozważania dotyczące różnych odmian czasu w ukonstytuowanej rzeczywistości świata i życia określamy tu jako metafizykę czasu, zgodnie z pierwotnym sensem tego terminu. Wprawdzie Arystoteles swe rozważania o czasie pomieścił w *Fizyce*, lecz właśnie jego pojęcie czasu jest pojęciem fizyki, gdyż jest związane z ruchem ciał w przestrzeni. Natomiast koncepcje czasu, jakimi zajmujemy się w niniejszej książce, są całkowicie odrębne od pojęcia czasu zegara i oderwane od pojęcia przestrzeni.

Obszarem, jakim się ta książka zajmuje, jest filozofia końca XIX i filozofia XX wieku. Nie jest to okres wybrany arbitralnie. Wtedy właśnie pojawiły się licznie nowe, po-kantowskie koncepcje czasu. Dla Kanta czas był aprioryczną formą percepcji wewnętrznej. Późniejsza filozofia nie zanegowała subiektywizmu koncepcji Kantowskiej, lecz odrzuciła jej aprioryzm i formalizm. Szczególnie z tradycji fenomenologicznej zrodziła się próba ukazania konstytucji pierwotnej czasowości w procesach świadomości i w życiu ludzkim. Zmieniło to radykalnie sens czasu, ukaza-

no przemijalność jako złożony splot przeszłości, przyszłości i teraźniejszości, a nie tylko jako niezmiennie przepływanie przez stały punkt teraźniejszości. Dominacja teraźniejszości nad pozostałymi fazami czasu, typowa dla Arystotelesowskiego pojęcia czasu, została zamieniona przez inne struktury czasu, w których czynnikiem kształtującym jest przeszłość (Bergson) lub przyszłość (Heidegger). Książka niniejsza koncentruje się właśnie na tych pokantowskich koncepcjach czasu, które są wolne od schematyzmu właściwego formalistycznemu aprioryzmowi. Z tego względu, na przykład, nie uwzględniono w niej rozważań Cassirera dotyczących formy symbolicznej czasu mitycznego, rozważań, które pozostają całkowicie w tradycji apriorycznego formalizmu.

Koncentrując się na filozofii współczesnej, uwzględniamy zarazem w niniejszej książce także szereg wcześniejszych opinii filozoficznych dotyczących czasu. Nie chronologia jest bowiem w rozumieniu filozofii istotna, lecz jasność i trafność intuicji. „Jedność doświadczenia filozoficznego” manifestuje się poprzez różne epoki historyczne. Odwołujemy się więc przede wszystkim do Augustyna, którego tekst daje tak głęboki wgląd w istotę czasu. Mowa tu także o Janie od Krzyża i Schopenhauerze. Nie tyle więc chronologia rządzi naszymi rozważaniami, co raczej tematyczna jedność i rzeczowe związki.

Istotną właściwością niniejszej książki jest również to, że w swych rozważaniach o czasie odwołuje się ona nie tylko do traktatów filozoficznych, lecz również do dzieł literackich: powieści, poezji i tekstów, których gatunek literacki trudno dokładnie określić, jak to się dzieje w przypadku *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego. Wyraża się w tym fakcie nasze głębokie przekonanie, że myślenie filozoficzne (czy nawet metafizyczne, w szeroko określonym powyżej sensie) dokonuje się nie tylko na łamach profesjonalnych dzieł zawodowych filozofów. Heidegger, w swym profesjonalnym żargonie, sięga równie dobrze ważnych prawd o czasie, co Proust w swej powieściowej narracji. Odwołujemy się tu zatem do dzieł literackich nie jako do ilustracji tez filozofii, lecz jako do samodzielnych prób przemyślenia zagadki czasu. W naszej analizie są one równoważne treścią filozoficzną z traktatami. Tylko też takie, które za równoważne uznajemy, zostały w spo-

sób szerszy uwzględnione. Podobnie też jest z mottami poprzedzającymi niektóre rozdziały.

Myśl ludzka jest polifoniczna. Jedność doświadczenia filozoficznego kształtuje się nie tylko w myśli filozofów, lecz wszystkich, którzy myśleć potrafią. Tę polifoniczność często podkreśla Heidegger, pisząc, że wszyscy filozofowie myślą różnie o „tym samym”, i krytykując postmodernistyczną pogoń za oryginalnością. O tej polifoniczności w sztuce pisze ostatnio George Steiner w swej najnowszej książce¹, gdzie nieustannie pokazuje, w jaki sposób w indywidualnym tworzeniu obecne jest zawsze to, co powszechne, zbiorowe, ogólnoludzkie. Podobnie jest z prawdami filozoficznymi, kształtują się one w długim historycznym procesie ludzkiego myślenia i dociekania zagadek. Dlatego też w naszej książce nie zajmujemy się wzajemnym oddziaływaniem na siebie myślicieli ani też tak zwaną recepcją. Przedmiotem naszego zainteresowania jest prawda o czasie, nie zaś psychologiczne biografie. Ważne jest to, co kto wnosi do rozumienia tej prawdy, a nie to, jak do tego doszedł.

Znajomość prawdy o czasie jest wiedzą teoretyczną, czyli wiedzą, która jest celem samym w sobie, jak pisał Arystoteles. Jednakże ma ona też swój wymiar praktyczny, jest elementem mądrości życia. Stoicy i epikurejczycy nauczali o tym, jak osiągnąć szczęście przez właściwy stosunek do czasu. Oczywiście, racjonalny stosunek do czasu jest możliwy tylko w oparciu o rozumienie, czym czas jest. Starożytna nauka o szczęściu i o mądrości życia zakładała znajomość prawdy o czasie i o świecie. W dzisiejszej filozofii pojawiają się głosy niektórych filozofów, jak na przykład Giorgio Colli² czy Pierre Hadot³, o potrzebie powrotu do tradycji pojmowania filozofii jako mądrości życia czy jako sposobu życia. W analizowanych tu współczesnych koncepcjach czasu często ukazują się również ten bliski związek czasu i szczęścia.

¹ Por. George Steiner, *Grammars of Creation*, Yale University Press, New Haven 2001.

² Por. Giorgio Colli, *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi Edizioni, Milano 1983.

³ Por. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford 1995.

Rozdział I

Zagadka czasu

Time present and time past
Are both perhaps present in time future,
And time future contained in time past.

T. S. Eliot

Czym jest czas? Jest to pytanie od dawna zadawane w znanym nam ludzkim myślowym doświadczeniu. Od presokratyków po czasy dzisiejsze stoimy wobec tego pytania i zmagamy się z zagadką czasu. Augustyn pięknie wyraził tę zagadkę w *Wyznaniach*, lecz próbowano o niej mówić i przed nim, i po nim. „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem.”¹ Od razu tu na samym początku rozważań o czasie napotykamy na zasadniczą różnicę między intuicyjnym uchwyceniem istoty, a werbalnym, rozsądkowym opisaniem zawartej w nim wiedzy. ‘Jeśli nikt mnie o to nie pyta’ – nie tylko nikt obcy, lecz także ja sam póki nie pytam, czyli póki nie staram się dostrzec istoty przemijania, póki tylko intuicyjnie w sposób niekwestionujący odnoszę się do przeżywania czasu, to jest on dla mnie oczywisty i pozbawiony tajemnicy. Jest on naturalnym aspektem ludzkiego życiowego, egzystencjalnego doświadczenia, tak niewątpliwym, że nie jesteśmy w stanie go od naszego istnienia oddzielić. Jesteśmy w czasie, ale sami też jesteśmy czasem. ‘Lecz gdy zapytam’ – czyli wtedy, gdy chcę powiedzieć, gdy chcę zdać sprawę z sensu mej intuicji – to ‘nie wiem’. Czas jest

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Znak, Kraków 1994, s. 266. Dalej cytaty z tego wydania bezpośrednio w tekście.

zatem bliski i daleki zarazem, jest obecny w naszym życiu i w świecie, a także jest obcy i ukryty. Heidegger w *Sein und Zeit* pisze, że problem bycia jest nam najbliższy i najdalszy: najbliższy, gdyż jako jestestwo po prostu jesteśmy, czyli nie ma żadnej między nami a byciem odległości, a najdalszy, gdyż będąc tu i teraz, ‘zapominamy o byciu’, czyli jesteśmy nieświadomi sensu bycia. Czas jest kategorią równie ogólną, co bycie. Jesteśmy sami czasem, a zarazem brak nam pełnego rozumienia sensu czasowości. Zagadka pyta zatem o to, jak lepiej zrozumieć jedność przemijania i trwania.

Augustyn wiele wyjaśnia w kwestii istoty czasu. Wiele z jego wyjaśnień znaleźć możemy również u różnych innych późniejszych filozofów. Powiedzmy jednak od razu, zanim w sposób bardziej szczegółowy wspomnimy tych wielu innych filozofów mówiących ważne i podobne rzeczy o czasie, że dzieje się tak nie na zasadzie tak zwanej „repcji” idei, lecz dlatego, że czas jest taki sam i każdy, kto głęboko wniknie w jego naturę, musi dojść do analogicznych konkluzji, mimo że są one wyrażane zazwyczaj w głęboko odmiennych żargonach filozoficznych. *Philosophia perennis* przywdziewa wiele różnych szat.

Augustyn więc wiele wyjaśnia w kwestii sensu czasu, lecz nie rozwiązuje ostatecznie zagadki czasu, nie wyświeśla w pełni tajemnicy czasu. Jest on świadom tego, że zagadka pozostaje zagadką. Po przeprowadzeniu różnych szczegółowych analiz czasu, konkluduje: „Wyznaję Ci, Panie, że nadal nie wiem, czym jest czas” (*Wyznania*, s. 276).

Warto się bliżej zastanowić, co zatem z perspektywy Augustyna wiadomo o czasie, a co jest niewiadome, nadal ukryte w cieniu przed naszym poznaniem i tajemnicze. Dociekając istoty czasu, Augustyn rozpoczyna od rozróżnienia między człowiekiem: bytem stworzonym a istotą boską. Bóg jest w wieczności poza czasem. Czas, stworzony przez Boga wraz ze światem, odnosi się tylko do bytów stworzonych. Wieczność i czasowość zostają przez Augustyna sobie zasadniczo przeciwstawione jako dwa odmiennie sposoby bycia; wieczność jest boska, czasowość ludzka. A czas sam jest tworem Boga. „T w ó j j e s t d z i e ń i n o c j e s t T w o j a. Na Twe skinienie – przelatują chwile” (s. 257).

Czas bezpośrednio wiąże się z dziełem stworzenia. Na początku stworzone zostały niebo i ziemia. Ich zmiana i przekształcanie się, obok samego faktu początku, wskazują na ich czasowość. Albowiem to, co jest zawsze, jest niezmiennie, nie ma w nim nic, czego by poprzednio w nim nie było. Rzeczy zmienne, przez samą swą zmienność, wskazują na początek, na bycie stworzonym, innymi słowy, na bycie w czasie. Czas powstaje wraz z bytem stworzonym. Jak i przestrzeń. Zanim wszechświat został stworzony, nie było przestrzeni, nie było miejsca, w którym mógłby on być stworzony. Podobnie też nie było czasu poprzedzającego świat. Koncepcja czegoś „przed stworzonym wszechświatem” jest dla Augustyna niemożliwa, wewnętrznie sprzeczna. Innymi słowy, odrzuca on ideę substratu poprzedzającego utworzenie z niego określonych rzeczy, jak i pra-przeszłości poprzedzającej świat.

Radykalne rozgraniczenie wieczności i czasowości jest dla Augustyna pewne i oczywiste. Początek czasu nie budzi jego wątpliwości. Istnieje o nim wiedza objawiona o stworzeniu świata. A poza tym potwierdza ją tautologiczny sens pojęcia bytu stworzonego zakładającego w sposób konieczny stwórcę, jak również tautologiczny sens bytu doskonałego, który zawiera w sobie wszystkie właściwości, a zatem jest tożsamy czyli niezmienny, wieczny.

Jedną z najtrudniejszych kwestii było i jest wyjaśnienie tego, w jaki sposób dochodzi do dzieła stworzenia, czyli do spotkania wieczności i czasowości. Augustyn analizuje naturę pośredniczącego Logosu. „Ty przemówiłeś i te rzeczy się stały. Słowem je stworzyłeś swoim. Lecz jak przemówiłeś?... głos ten rozbrzmiał za pośrednictwem siły materialnej... te Twoje słowa wypowiedziane w czasie” (s. 260-261). Jednakże nie było jeszcze czasu, słowa stworzenia nie mogą być zatem ‘w czasie’, podobnie jak nie mogą być dźwiękiem ani zdarzeniem materialnym, gdyż nie ma świata. *Logos* musi więc być czymś innym niż zwykłym aktem mowy. Słowo

wypowiadane jest wiecznie i wszystkie rzeczy są w nim wiecznie wypowiedzane. Nie jest to mowa, w której kończy się jedna część wypowiedzi, aby mogła być rzeczona następna i aby w ten sposób złożyła się całość. W Twoim słowie wszystko jest wypowiedzane od razu i na wieki wieczne... Słowo nie może ustępować

przed czymkolwiek, ani po czymkolwiek następować. Gdyż jest naprawdę nieśmiertelne i wieczne (s. 261-262).

Logos jest wiecznym słowem boskim tworzącym wszechświat i tym samym pośredniczącym między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. Jest zarazem ogólny i konkretny, pozaczasowy i ‘zapoczątkujący’.

W Augustynowej analizie *Logosu* dokonuje się zderzenie dwóch perspektyw: czasowej i wiecznej. Z jednej strony, *Logos* jest ‘wiecznym’ słowem, które nie może być po prostu dźwiękiem ‘wypowiedzianym w czasie’, nie jest jakimś momentem, bowiem jest pozaczasowe. Zarazem jednak Augustyn wie, że „Słowo jest początkiem” (s. 262). Jest początkiem, w którym stworzono niebo i ziemię, w którym stworzono czas. ‘Początek’ to jednak już kategoria czasowości, kategoria nie mająca miejsca w wymiarze wieczności. Dla Augustyna mimo to możliwe jest mówienie o ‘początku’ w wymiarze wieczności, choć jest on zarazem świadom trudności pomieszczenia kategorii. Mówi do Boga: „Ty poprzedzasz czas, ale nie w czasie go poprzedzasz. Gdybyś poprzedzał w czasie, nie poprzedzałbyś wszelkiego czasu” (s. 265). Istnieje tu ambiwalencja sensu ‘początku’, obok jego temporalnego znaczenia pojawia się też sens ‘trwałej podstawy’.

Wróćmy jednak do kwestii spotkania czasowości i pozaczasowości w początku stworzenia. ‘Początek’ jest kategorią czasowości, ‘początek’ jest tylko, gdy istnieje już czas, przed czasem czy poza czasem ‘początku’ nie ma. W wieczności wszystko jest, niezmiennie, tożsame, bez początku i bez końca.² Zarazem jednak u Augustyna w tej właśnie wieczności pojawia się ‘początek’ czegoś innego. Pojawienie się ‘początku’ jest pojawieniem się czasu, bez czasu nie ma bowiem ‘początku’. Wieczność jednak odznacza się nieistnieniem w niej początku, skoro jest ona *ex definitione* poza czasem. Z rozważań Augustyna o *Logosie* jako po-

² Jest to boski sposób bycia. Natomiast dla człowieka beczasowość stałaby się koszmarem. Życie poza czasem jest tylko chaosem i piekielność piekła polega na pozbawieniu człowieka czasu. Pokazuje to Dante w wizji piekła. „Facevamo un tumulto, il qual s’aggira / Sempre in quell aria senza tempo tinta”, Dante, *La Divina Commedia*, *Inferno*, III, 28-29.

zacztku wynika niedwuznacznie, iż w pozaczasowości zawarta jest także czasowość. Widocznie zatem Rozum wieczny, Słowo Pańskie, będąc samo poza czasem, jest zarazem zdolne do uchwycenia sensu czasu: stanowi ono ‘początek’. Jest tu hierarchia rozumności: wieczny rozum zawiera w sobie czasowość i jest ją w stanie w siebie włączyć, choć nie odwrotnie. Ludzkie rozumienie nie chwyta w pełni sensu wieczności i ujmuje ją przede wszystkim jako nie-czasowość. Natomiast *Logos* będący poza czasem zna ‘początek czasu’, *Logos* jako akt mowy jest już w czasie, w świecie. Możliwa jest historia Objawienia. Augustyn dopuszcza zatem z perspektywy boskiej wieczności sens pojęcia ‘początku’ czasu, choć wydaje się, że ‘początek’ jest terminem wyłącznie czasowości, a nie wieczności (pozaczasowości). „W Twoim słowie wszystko jest wypowiedziane o d r a z u i n a w i e k i”. W wymiarze wieczności nie może być ‘początku’ bez pomylenia kategorii. Natomiast pytanie o to, czy wieczny *Logos* może posługiwać się bez sprzeczności pojęciem czasowym, wykracza poza interesującą nas tu kwestię czasu, pozostawiamy je zatem bez dalszych dociekań.

Natomiast nie ulega wątpliwości, że z perspektywy czasowości trudno byłoby mówić o ‘początku czasu’.³ Człowiek, stworzony byt czasowy, jest zanurzony w istniejącym już czasie, poza który wyrzeć nie może. ‘Początek czasu’ nie jest pojęciem ludzkiego doświadczenia ani rozumu. Jako pojęcie jest ono niemożliwe, gdyż zakładałoby jakąś inną, jak gdyby większą skalę pomiaru czasu, na której można by określić moment powstania czasu samego. Czas w chwili jego powstania przynosi swą własną skalę, która nie pozwala na określenie jego początku. ‘Początek’ jest pojęciem czasowości i może być ono stosowane tylko wewnątrz czasu samego, czyli w stosunku do zjawisk czasowych, już w czasie istniejących. Czasu przed czasem nie ma. ‘Początek początku’ nie ma sensu i prowadzi tylko do *regressus ad infinitum*. Dlatego w nowożytnej filozoficznej refleksji nad czasem, wolnej od teologii, pytanie o stworzenie czasu nie pojawia się bezpośrednio.

³ Dobrą analizę terminów i argumentów w kwestii „kiedy powstał czas?” znaleźć można w średniowiecznym tekście Roberta Kilwardby, *O czasie*, §§ 78-109. Robert Kilwardby, *On Time and Imagination*, published by The British Academy, Oxford University Press, Oxford 1993.

Nie znaczy to jednak, że jest ono w niej zupełnie nieobecne. Kwestia pochodzenia czasu znajduje swą nową formę w postaci poszukiwań źródłowego doświadczenia czasowości. Husserl bada konstytucję elementarnego przedmiotu czasowego w akcie retencji. Heidegger wiąże genezę czasu z ekstatycznością jestestwa. Dla nich obu genealogia czasu jest nieodłączna od rozważań dotyczących samej istoty czasu.

Wróćmy do pytania Augustyna o to, czym jest czas. Istotą czasu jest przemijanie. Augustyn kontrastuje przemijanie z wiecznością, która jest spokojną, stałą obecnością. Mówi o 'blasku zawsze spokojnej wieczności'. Czas jest jej zaprzeczeniem, nie ma w nim spokoju ani trwałości. Czasowość to nietrwałość, to stałe przechodzenie z obecności w nieobecność, jak i z nieobecności w obecność. Czas nigdy nie stoi w miejscu.

Czas zawdzięcza swą długość tylko wielkiej liczbie ruchów, które jeden po drugim przemijają, gdyż nie mogą istnieć wszystkie razem. W wieczności zaś nic nigdy nie przemija, lecz wszystko jest obecne. Żaden zaś czas nie jest cały teraźniejszością. Każdą przeszłość przegania biegnąca w trop za nią przyszłość. I zarówno wszelka przeszłość, jak i wszelka przyszłość mają początek i koniec w tym, co jest zawsze obecne (s. 264).

Istotą czasu jako przemijania jest jego trójdzielność, stały ruch między trzema dziedzinami: przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Wieczność natomiast jest jedynie teraźniejszością, lecz jest trwałą teraźniejszością, nieprzemijającą, nie znającą ani 'będzie', ani 'było'; to niezmiennie 'jest'. „Wieczność, w której nie ma ani przyszłości, ani przeszłości, swoją trwałością określa, co jest przyszłością, a co przeszłością” (s. 264). W wieczności wszystko jest jednocześnie, stale obecne. *Nunc stans*. Nie ma w niej nic innego niż 'teraz'.⁴

⁴ Heidegger ma rację, wskazując, że jest to koncepcja ludzkiego rozumu pojmującego wieczność w kategoriach czasowości. 'Teraz' jest pojęciem dotyczącym czasu i jest to tylko ludzkie wyobrażenie, czym mogłoby być istnienie poza czasem, a nie uchwycenie absolutnego wymiaru pozaczasowości. Myślimy tylko w kategoriach czasu. „Nawet bowiem 'wieczność' wzięta jako *nunc stans* daje się jako 'stałe teraz' pojąć tylko z perspektywy czasu.” Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 267.

Zrozumieć czas, przemijanie, to zrozumieć relacje między trzema dziedzinami, czy fazami czasowości, czyli między przyszłością, teraźniejszością i przeszłością. Trójdzielność czasu jest dla Augustyna niewątpliwą wiedzą o czasie. Znajdowanie się wobec zagadki czasu nie jest zatem równoznaczne z pełną niewiedzą o czasie. Przeciwnie, pytanie o czas zakłada, że mamy już jakieś doświadczenie czasu, inaczej nie wiedzielibyśmy, o co pytać. „Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie b y ł o, nie byłoby teraźniejszości” (s. 266).

Czas jest zatem stałym przemijaniem, stałym potokiem łączącym przyszłość, która się staje, z przeszłością, która znika, i teraźniejszością, która jest obecna.

Następnym pytaniem, wobec którego Augustyn staje po określeniu istoty czasu, jest pytanie o sposób istnienia czasu. Czy czas istnieje? A jeśli tak, to jak istnieje? Przeszłości przecież już nie ma, przyszłości nie ma jeszcze.⁵ A teraźniejszość to tylko krótka chwila, ‘oka mgnienie’, które natychmiast znika.

Tylko taką chwilę (jeśli w ogóle można ją sobie wyobrazić), której nie da się podzielić na jakiegokolwiek, choćby najmniejsze cząstki, można by słusznie nazwać czasem teraźniejszym. Taka zaś chwila tak szybko z przyszłości przelatuje do przeszłości, że nie sposób jej przypisać jakiegokolwiek trwania. Jeśli się jej nadaje rozciągłość, to od razu chwila ta rozpada się na przeszłość i przyszłość. Będąc zaś teraźniejszością, nie ma żadnej rozciągłości (s. 268).

Gdyby to teraźniejszość była czasem, to moglibyśmy o niej powiedzieć tylko, że jest ona jedynie dzięki temu, że jej zaraz nie będzie. Teraźniejszość nie daje się zatrzymać, uchwycić w swym bycie, określić; jedyną jej trwałą właściwością jest znikanie, uciekanie. Gdy mówię ‘teraz’, już jest ono nieistniejącą przeszłością. Widać więc, że dla Augustyna teraźniejszość nie jest ‘czymś’, co

⁵ Arystoteles wyrażał podobną wątpliwość, czy czas istnieje: „Bo oto jedna jego część przeminęła i już jej nie ma, podczas gdy inna dopiero będzie i jeszcze jej nie ma... co składa się z nieistniejących części, nie może uczestniczyć w bycie.” Arystoteles, *Fizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, ks. IV, § 10, w: *Dzieła*, PWN, Warszawa 1990, t. II, s. 104.

istnieje jak jakaś rzecz będąca tu i teraz. Skoro trudno uchwycić teraźniejszość jako po prostu istniejącą, to tym bardziej nie można by twierdzić, że przeszłość czy przyszłość istnieją. Albowiem z istoty swej są one właśnie tym, czego nie ma: przeszłości nie ma już, przyszłości nie ma jeszcze. W swej analizie Augustyn wyraźnie pokazuje, że czas nie jest rzeczą, 'czymś' spostrzegalnym jako obecne. Czas jako przemijanie jest jednością obecności i nieobecności.

Dlatego też dla Augustyna równie nieuzasadnione byłoby twierdzenie, że czasu nie ma. Jednym z argumentów, do jakich się odwołuje, jest to, co nazywa mierzeniem czasu, czyli odczuwanie czasu jako pewnej rozciągłości, jako trwania. Czas czegoś bywa krótki lub długi, coś trwa dłużej niż coś innego. Cóż byśmy mierzyli w ten sposób, gdyby czas nie istniał? Ponadto przeszłość jest wspominana, a przyszłość oczekiwana i przepowiadana, nie mogą więc po prostu nie istnieć. Historycy piszą historie minionych dziejów, o czym więc piszą, jeśli przeszłości nie ma? „Opowiadacze przeszłości nie mogliby prawdy głosić, gdyby umysłem nie dostrzegali rzeczy minionych” (s. 269). Z kolei, o czym by mówili prorocy, gdyby przyszłość nie była widzialna, gdyby w jakiś sposób nie istniała. A więc, w jakimś sensie, przeszłość i przyszłość istnieją. Jak jednak istnieją, gdzie są, skoro ich teraz nie ma, skoro teraz jest tylko przemijająca chwila, której istnienie polega na tym, że natychmiast znika? Czy więc czas jest, czy go nie ma? Oto następny aspekt tajemnicy czasu, wobec jakiego staje Augustyn.

Augustyn, rozważając problem istnienia czasu i szukając odpowiedzi na pytanie o sposób jego bycia, odwołuje się także do jednostkowego życiowego doświadczenia. Własne dzieciństwo, którego już nie ma, spoczywa w czasie przeszłym, też już nieistniejącym. Jednakże jest ono dla każdego czymś realnym, jest więcej niż fantasmagoria, jest w jakiś sposób obecne w świadomości każdego człowieka. „Obraz dzieciństwa, kiedy go przywołuję i opisuję, ogłądał w czasie teraźniejszym, gdyż obraz ten jest nadal w mej pamięci obecny” (s. 270). Przeszłość ma więc swój sposób bycia: istnieje jako obraz w pamięci.

Okazuje się również, że także i przyszłość posiada swój specyficzny sposób bycia: jest nim obraz obecny w naszym oczekiwa-

niu, w przepowiadaniu zdarzeń. Augustyn przedstawia doskonałą fenomenologicznie i piękną poetycko analizę jutrzeńki jako zapowiedzi wschodu słońca. Teraźniejszość jutrzeńki uobecnia zarazem nadchodzący wschód: przyszłość wschodu poprzez jego oczekiwanie staje się obecna jeszcze zanim pojawiło się słońce. Wschodzące słońce nie jest jeszcze teraźniejszością, jest tylko przyszłością, lecz jest już zapowiedziane, spodziewane lada chwila i w ten oto sposób staje się obecne mimo swej nieobecności. Jest obecne właśnie jako przyszłość, jest w umyśle oczekującym wschodu na widok jutrzeńki. Złożona dialektyka obecnego i nieobecnego jest wspaniale w tej analizie Augustyna uchwycona. Powiedzieć więc po prostu, że przyszłości nie ma, okazuje się symplifikacją, bo ona jest w oczekującym umyśle. Jest obecna jako obraz. Powiedzieć jednak po prostu, że przyszłość jest, okazuje się inną symplifikacją, ponieważ jej jeszcze nie ma, choć nadchodzi. Przyszłość to nadchodzące ‘teraz’. Jej istotą jest to właśnie ‘nadchodzenie’, które jest niesprowadzalne do innych sposobów bycia.

Teraźniejszość *j e s t* w swym krótkim żywocie, jednak zawiera ona w swoim sposobie bycia zawsze także tę cechę zanikania, odchodzenia, o jakiej już była mowa poprzednio. Jej obecność jest już obciążona nieobecnością. Istnieje ona inaczej niż trwała rzecz w świecie. Teraźniejszość *j e s t* jako doznanie świadomości, znikające wobec naporu następnych doznań. Całkowicie nietrwałe, a po zniknięciu dostępne jedynie dzięki pamięci.

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 niej i jej aktom jest przemijanie, czyli teraźniejszość goniona przyszłością i ginąca w przeszłości. Określając sposób istnienia czasu w umyśle, Augustyn pisze:

może ściślejże byłoby takie ujęcie, że istnieją następujące trzy dziedziny czasu: obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych, obecność rzeczy przyszłych. Jakież 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 istnieją (s. 271-272).

Czas jest możliwy, gdyż w umyśle istnieją trzy zdolności: oczekiwanie, uwaga i pamięć.

Augustyn jest mistrzem analizy doświadczenia czasu, czyli świadomościowego przeżycia czasowości. W swych rozważaniach dotyczących mierzenia czasu bada percepcję przemijania. To bowiem, co nazywa on 'mierzeniem czasu', jest w gruncie rzeczy kwestią bezpośredniego doświadczenia przemijania. Nie zajmuje się on mierzeniem czasu *sensu stricto*, gdyż jego analizy nie dotyczą stosowania jakichś zegarów służących do ustalania kolejności momentów ani rozciągłości procesów. Jego rozważania dotyczące 'mierzenia' mówią raczej o percepcji przemijalności, o tym, w jaki sposób chwyta my ulotność chwili, jej zanikanie i zastępowanie przez nową chwilę. Jest to analiza jakościowa, uwzględniająca odmienność treści chwil, a nie zainteresowana ilościowym ich pomiarem. Chwile w swym przemijaniu nie są dla Augustyna homogenicznymi jednostkami czasu. Przeciwnie, są one heterogeniczne treściowo i różnią się długością trwania. Ponadto, w każdej chwili chce on przede wszystkim dostrzec właściwy dla niej element powstawania i zanikania. Wskazuje Augustyn także na paradoksy mierzenia czasu, polegające na tym, że aby czas mierzyć, trzeba by go zatrzymać, a czas jest przecież niepowstrzymanym przemijaniem. Jak więc mierzyć czas, wtedy gdy on przemija, bez zatrzymywania? Są to kwestie dopiero znacznie później szczegółowo rozpracowane przez Bergsona, który wykazał, że prawdziwa natura czasu zostaje wypaczona, gdy usiłujemy go podporządkować jakiejś skali pomiaru, przez co łamiemy jego ciągłość. Dla Augustyna nie istnieje jeszcze wyraźne rozróżnienie Bergsonowskiego trwania i fizykalnego wymiernego czasu nauki. Byłoby anachronizmem spoglądanie na jego tekst z perspektywy tego rozróżnienia. Problem mierzenia czasu jest dla Augustyna nierozdzielny od kwestii poznania czasu, a mierzenie czasu jest identyczne z bezpośrednim doświadczeniem przemijania. Czas doświadczamy w jego przemijalności, wtedy gdy czas 'mierzymy'. Mierzenie, miara jest formą poznania czasu, podobnie jak obraz zmysłowy jest formą poznania rzeczy trwałej. Szczegółność przemijania wymaga szczególnego rodzaju doświadczenia, jakim jest 'mie-

zenie' czasu. Krzesło widzimy, czas mierzymy. O czasie mówimy 'długi' lub 'krótki', jak o krześle mówimy 'czarne'. Dla Augustyna kwestia mierzenia czasu jest sprawą sposobu, w jaki doświadczamy czasu, sprawą chwytania czasu w świadomości bezpośredniej. W tym też sensie można by powiedzieć, że jest on bliższy Bergsonowskiej koncepcji trwania niż pojęciu mierzalnego czasu fizykalnego. Również dlatego, że nie wiąże on czasu z przestrzenią, ani z ruchem ciał w przestrzeni, lecz pojmuje przemijanie czasu w sposób niezależny od pojęcia przestrzeni. Jednakże najistotniejsze jest to, że Augustyn nie powinien być rozumiany poprzez kategorie późniejszych filozofów.

Dla Augustyna mierzyć czas to dostrzec chwilę w jej ruchu między przeszłością a przyszłością, czyli doświadczać w każdej chwili jej nadchodzenia i zanikania. Wtedy tylko możemy mówić o jej krótkim lub długim trwaniu, wtedy możemy porównywać coś jako krótsze lub dłuższe czasowo. Kwestia mierzenia czasu to kwestia spostrzegania czasu. Mówimy 'przed' i 'po', mówimy 'dłużej trwające'. Są to określenia związane z przemijaniem, wyrażamy w nich świadomość czasowości. Przemijanie i trwanie są dwoma aspektami tego samego doświadczenia: coś trwa, bo jeszcze nie przeminęło, coś przeminęło, więc już nie trwa. Trwanie i przemijanie to sprawa obecności i nieobecności oraz stałego ruchu między nimi. Mierzenie czasu nie jest niczym innym jak właśnie świadomą percepcją tych zmian.

Augustyn, analizując przykład percepcji dźwięku, pokazuje, w jaki sposób dokonuje się spostrzeganie przemijania, czyli czym jest mierzenie czasu.

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 można go 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 [podkr. hbg], dzięki której mogło być mierzone; sama zaś terażniejszość nie ma żadnej rozciągłości (s. 277).

Mierzyć czas to chytać całość zjawiska przemijania, jedność trzech dziedzin w ich wzajemnym przechodzeniu w siebie, dlatego mimo że ani przyszłości, ani teraźniejszości, ani przeszłości zmierzyć nie możemy, mierzymy czas.

Augustyn wyjaśnia zagadkę mierzenia czasu, odwołując się do doświadczenia zanikania dźwięku, do świadomości chwytającej trzy fazy przemijania. Mierząc czas, mierzymy wrażenia umysłu.

W tobie, umyśle mój, mierzę czas... Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie, gdy one przeminęły. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki których przeminieciu ono powstało. To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas. Albo więc to właśnie jest czasem, albo wcale nie mierzę czasu (s. 279).

Czas bowiem istnieje w umyśle, a nie na zewnątrz niego.

Charakter percepcji czasu, mierzenia czasu, pokazuje jeszcze dobitniej krótka analiza słyszenia brzmienia. Wrażenie brzmienia nie jest punktem, lecz odznacza się pewną rozciągłością, innymi słowy jest jednością tego, co 'rozbrzmiewa', 'rozbrzmiewało' i 'będzie rozbrzmiewać'. Słyszenie brzmienia jest rozciągłym w czasie aktem świadomości składającym się z trzech faz czasowych. Dźwięk brzmi,

co z niego się już dokonało, to rozbrzmiało. Co się jeszcze nie dokonało, będzie rozbrzmiewać. Kiedy się to dokonuje, czujna uwaga człowieka, będąca czymś teraźniejszym, przeprowadza przyszłość ku przeszłości: przyszłość ciągle się zmniejsza, a przeszłość wzrasta, aż wreszcie – po pełnym wchłonięciu przyszłości – wszystko jest już tylko przeszłością (s. 279).

Jest to jeden z najpiękniejszych w historii filozofii opisów prostego doświadczenia trwania i jego przemijania. Pokazuje on istotę trwania jako stałego przenikania się tego, co było, co jest i co będzie, jak również ciągłą naturę świadomości, w której percepcja, pamięć i projektowanie są wewnętrznie nierozdzielnie splecione. Ciągłość świadomości i trwanie czasu są dwoma stronami tego samego. Prawdy, które w nowożytnej filozofii znalazły swoje szerokie opracowania w pracach Jamesa, Bergsona i Husserla, istnieją u Augustyna w załączkowej, ale klarownej postaci.

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 trudności zrozumienia jedności trwania i przemijania. Rozwiązaniem zagadki, jakie podaje, jest analiza doświadczenia 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 uwagi.

Wyjaśniając naturę czasu jako przemijania, Augustyn odrzuca zarazem pogląd, że czas to nic innego, jak tylko ruch słońca, księżyca i gwiazd.⁶ Czym innym jest ruch ciał, a czym innym to, według czego mierzymy, jak długo coś przebiega. Czas nie jest związany z rzeczami i ich przemieszczaniem, lecz istnieje w umyśle. Jest to dla Augustyna tak samo pewne, jak i to, że boska istota tkwi poza czasem, w wieczności. Natomiast sama natura czasu, nawet po jej określeniu, po analizie przeżycia czasowości, zachowuje nadal dla Augustyna pewną tajemniczość. Pozostaje zadziwienie faktem przemijania. Dla Augustyna jest to przede wszystkim niepewność umysłu ludzkiego wobec dzieła Boga. W życiu stale doświadczamy przemijania, czas istnieje w umyśle, mimo to przemijanie jako takie nie traci swej zagadkowości. Augustyn nigdy nie powiada w swych rozważaniach: ‘teraz już wiem, czym jest czas’, przeciwnie, stale w nich się pojawia wątek zdumienia czasem, wątek zagadkowości czasu.

Stanowisko Augustyna, powszechnie znane, doczekało się po wiekach krótkiej, acz zasadniczej refutacji przez Wittgensteina w jego pośmiertnie opublikowanych notatkach.⁷ W pytaniu Augustyna ‘czym jest czas?’ Wittgenstein widzi jedynie formalny problem. Jest to pytanie o definicję czasu, które sprowadza się dlań do kwestii g r a m a t y k i słowa. W jego interpretacji, tym,

⁶ Arystoteles wcześniej już odrzucał „popularny pogląd, że czas jest ruchem, czy pewnego rodzaju zmianą”. I zdecydowanie twierdził, że „czas nie jest ruchem”. *Dzieła, op. cit.*, t. 2, s. 105, 106.

⁷ Por. Ludwig Wittgenstein, *The Blue Book*, Oxford 1958.

co jest zagadkowe dla Augustyna, jest nie czas sam, lecz gramatyka słowa 'czas', czyli niejasność jego używania. Zagadkowość wynika z niejednolitej, sprzecznej gramatyki słowa. Augustyn pyta o definicję słowa 'czas', a znajdując różnorodność określeń, jest skonfundowany. Zagadkowość nie tkwi jednak w czasie, lecz płynie z niedokładnego sposobu mówienia o nim. Czas sam, jego istota, jego sposób istnienia, to kwestie nieistotne dla Wittgensteina, kwestie, o które nie można sensownie pytać.⁸ Zagadka Augustyna sprowadza się dlań do zdziwienia odmienną niż własna, 'gramatyką' słowa, czyli innym jego użyciem. Takie zdziwienie jednak jest wedle Wittgensteina bezpodstawne i błędne, gdyż zapomina się w nim o tym, że słowa nie mają żadnych samodzielnych znaczeń, innych niż nasze sposoby używania ich. Sensowne dyskusje o czasie mogą się odbywać tylko w wymiarze rozmów o sposobie używania terminów językowych. Po wyjaśnieniu odmienności 'gramatyk' słowa, zagadka czy kontrowersja znika. Jej rozwiązaniem staje się liberalna akceptacja wielości i różnorodności, gdyż jest wiele języków, a nie ma języka doskonałego. W Wittgensteinowskiej krytyce Augustyna porbrzmiewa echo jego kategorycznego odrzucenia zagadki jako bezsensu, którego dokonał w *Traktacie*. Istotą zagadki jest jej niewyrażalność w języku. „Dla odpowiedzi, która nie może zostać wyrażona, nie można również sformułować pytania. Z a g a d k a nie istnieje. Jeśli nie można postawić pytania, to i nie można na nie znaleźć odpowiedzi.”⁹

Odmienne odniósł się jednak do tekstu Augustyna Husserl. Swe słynne wykłady o fenomenologii bezpośredniej świadomości czasu z roku 1905¹⁰, opracowane przez Edith Stein, a wydane po raz pierwszy przez Heideggera w 1926 roku, rozpoczął od przypomnienia Augustyna. Określa on tam Augustyna jako pierwszego myśliciela, który poważnie zmierzył się z tak niesłychanie trud-

⁸ Jest tu pewne współbrzmienie z Arystotelesem, który w *Fizyce* pisze: „podejrzewam, że czas albo w ogóle nie istnieje, albo jest pojęciem mglistym i niewyraźnym”. *Dzieła, op. cit.*, t. 2, s.104.

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.5, Routledge, London 1922.

¹⁰ Edmund Husserl, *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Husserliana*, Bd. X, Martinus Nijhoff, Haag 1966, s. 3.