

Krzysztof Michalski

Heidegger: filozof i czas

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (18), 56-69

1974

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Krzysztof Michalski

Heidegger: filozof i czas*

Gdy filozof pyta: co to jest czas? chodzi mu nie o jakiś konkretny, określony czas — np. czas fizyczny, czy czas teatralny — lecz o czas po prostu, czas w ogóle, bez żadnego określonego przymiotnika. Zadanie filozofa jest przeto o wiele trudniejsze niż zadanie np. naukowca — pojęcie czasu, które filozof ma znaleźć, winno być pojęciem uniwersalnym; ma oddawać sprawiedliwość całej wieloaspektowości naszego doświadczenia czasu — podczas gdy naukowiec z góry ogranicza się do pewnych tylko aspektów doświadczenia, uznanych za podlegające naukowemu opisowi.

Czas —
oczywisty i
tajemniczy

Kiedy jednak postawimy tak uniwersalnie pojęte pytanie o czas, spotyka nas dziwna przygoda: „Czym jest czas? Jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem”. Zauważył to już św. Augustyn. Pytając o czas „po prostu”, pytamy o coś oczywistego, o coś, z czym jesteśmy na co dzień dobrze obeznani — a jednak w momencie, w którym staramy się to uchwycić, ów oczywisty, zwykły czas wymyka się nam. Oto dlaczego czas nie przestaje być problemem.

* Podstawą przedstawionej tu interpretacji czasu jest *Sein und Zeit* ujęty w perspektywie późniejszych prac Heideggera.

Zawsze więc rozumiemy czas w pewien sposób — jednakże rozumienie to wymyka się nam, gdy chcemy je sformułować, ująć w pojęcie. Choć więc najczęściej mamy także jakieś pojęcie czasu, zdajemy sobie jednocześnie sprawę, że pojęcie to niezupełnie pasuje do naszych różnorodnych doświadczeń czasu, do naszego nie sformułowanego rozumienia czasu.

Jakie jest to potoczne pojęcie czasu? Postaram się je tu zrekonstruować, biorąc za nić przewodnią poświęcone czasowi rozważania Arystotelesa. Arystotelesa wybrałem nie przypadkiem — jest on bowiem, jak sądzę, tym myślicielem, któremu w najbardziej genialny sposób udało się sformułować to, co zwykliśmy nazywać „zdrowym rozsądkiem”.

„Gdy myślowo odróżniamy dwa krańce różniące się od środka — powiada Arystoteles — a rozum oznajmia, że istnieją dwa «teraz», jedno «przed», a drugie «po», to wtedy mówimy, że istnieje czas. Albowiem to, co jest ograniczone przez «teraz», wydaje się czasem (...) czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»” (*Fizyka*, 219 a—b).

Rzeka
teraźniejszości

Co zawiera się w tym określeniu? Czas jest tu pewnym środkiem liczenia ruchu. Możemy liczyć ruch ze względu na czas, podobnie jak możemy go liczyć ze względu na zmianę miejsca. Gdy zaś liczymy go ze względu na czas, liczymy poszczególne „teraz”; gdy coś się porusza, a chcemy określić je co do czasu, mówimy „teraz tu, teraz tu” itd. Czas jest więc tu przedstawiony jako ciąg „teraz”. Nie jest to oczywiście jedno i to samo „teraz”, bo wtedy nie byłoby w ogóle żadnego ruchu. „Teraz” — powiada Arystoteles — „określa czas jako «przed» i «po»”. Każde „teraz” jest z jednej strony „zaraz—już—nie—teraz”, z drugiej zaś — „w—tej—chwili—jeszcze—nie—teraz”. Krótko mówiąc — każde teraz jest zarazem „wcześniej” i „później”.

Czas w ujęciu Arystotelesa, które uznaję za model „zdrowo-rozsądkowego” ujęcia czasu, jest zatem następstwem „teraz”, przemijającym i nadchodzącym

„Ruchomy
obraz
wieczności”

zarazem. W oparciu o takie właśnie ujęcie określa się czas jako „rzekę”, jako „bieg czasu”, przy czym to, co płynie, co biegnie — to następujące po sobie „teraz”.

Choć poszczególne „teraz” następują po sobie, zawsze jednak są „właśnie teraz”, są „właśnie obecne”. Czas jako następstwo poszczególnych „teraz” jest więc „*stale obecny*” — Platon tak właśnie pojęty czas miał na myśli, mówiąc (w *Timajosie*), że „czas jest ruchomym obrazem wieczności”.

Czas w tym ujęciu jest oczywiście *ciągły*. W jakikolwiek sposób dzielić każde poszczególne „teraz”, każda jego część też będzie takim „teraz”.

Czas w wyłożonym wyżej sensie jest także *nieskończony*. Jest przecież ciągłym, nieprzerwanym następstwem „teraz”, przy czym każde „teraz” jest już także, jak wspomniałem, „wcześniej” i „później”. W tej sytuacji następstwo nie może mieć ani początku, ani końca. Każde „teraz”, które uznaliśmy za ostatnie, byłoby także — właśnie jako „teraz” — „zaraz—już—nie—teraz”, a więc jakimś „wcześniej” — każde zaś „teraz”, które chcielibyśmy uznać za pierwsze, byłoby też pewnym „w—tej—chwili—jeszcze—nie—teraz”, pewnym „później”. Stąd też czas jest nieskończony w obie strony.

„Rzeka czasu” jest więc ciągła i nieskończona. I trwale, nieprzerwanie obecna.

Przy takim pojmowaniu czasu nie tylko „rzeczy w czasie” są obecne, istnieją, lecz obecny jest także sam czas, samo „teraz”. Czas wzięty sam w sobie istnieje więc „obok” rzeczy, jest pusty (por. H. G. Gadamer: *Über leere und erfüllte Zeit*. W: *Kleine Schriften*. III. Tübingen 1971). Doświadczenie codzienne zdaje się potwierdzać tę wizję czasu: gdy np. oczekujemy czegoś intensywnie, i odsuwamy na bok wszystko, co mogłoby nam wypełnić czas dzielący nas od oczekiwanej przyszłej sytuacji, sam czas jawi się nam jako *trwanie*. W ten sposób z perspektywy tego, na co czekamy, z perspektywy przy-

szłego wypełnienia, czas okazuje się *pusty*.

Także wtedy, gdy wyobrażamy sobie człowieka jako kogoś, kto jest w stanie hamować własne namiętności, czas jest dla nas czymś, czym można w pewnej mierze dysponować, co można wypełnić tak lub inaczej — a więc jest pusty.

Zwykliśmy jednak także porównywać czas do przemijania. Mówimy: mija czas. Dlaczego nie mówimy: czas powstaje? Z punktu widzenia czasu jako ciągłego i nieskończonego następstwa „teraz” można przecież powiedzieć z równym prawem jedno i drugie! Co więcej — zwykliśmy przecież łączyć z czasem także cechę nieodwracalności. Dlaczego jednak czas miałby być nieodwracalny? Gdy pojmujemy czas jedynie jako rzekę „teraz”, kierunek, w jakim ta rzeka płynie, jest obojętny. Czas może „biec” — patrząc z tego punktu widzenia — równie dobrze w odwrotną stronę niż biegnie w rzeczywistości.

Gdy więc pojmujemy czas jako istniejącą obok rzeczy, czy wespół z rzeczami nieskończoną i ciągłą rzekę „teraz”, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytania: dlaczego czas mija? Dlaczego czas jest nieodwracalny? A przecież te dwie ostatnie cechy zwykliśmy umieszczać w pojęciu czasu na równi z poprzednimi.

Trzeba przeto znaleźć warunki możliwości *nieodwracalności* i *przemijania* czasu — a także zbadać, dlaczego potoczna wykładnia pojęcia czasu nie jest w stanie wyszukać tych warunków.

Czas przemija — to znaczy: co było, już nie będzie, było — i już go nie ma. Żeby pojąć to przemijanie, nie wystarczy pomyśleć czas tylko jako porządek względem „wcześniej” i „później” — dla czasu, który przemija, istotna jest nie tylko relacja czasowego następstwa, lecz także relacja było—będzie, odróżnienie przeszłości od przyszłości. Czyli innymi słowy — wyróżnienie w biegu czasu jakiegoś punktu, który pozwoli ująć sam czas nie tylko *ilościowo*, lecz także *jakościowo*: jako przeszłość i przyszłość właśnie. Krótko mówiąc: „przemijalność” cza-

Mija czy
powstaje?

Przemijanie
z naszego
punktu
widzenia

su zakłada punkt widzenia, z którego przeszłość różni się od przyszłości. Stąd np. w kulturze, w której nie ma takiego rozróżnienia — a więc w kulturze nie obdarzonej „świadomością historyczną” — nic nie przemija, wszystko „trwa”. „Czas ucieka” tylko temu, dla kogo istnieje różnica między przeszłością a przyszłością.

Czas przemijający, czas, gdzie nie będzie już tego, co było, zakłada więc jakiś punkt widzenia, dzięki któremu obok różnicy „wcześniej—później”, pojawia się różnica „było—będzie”. Dlaczego jednak nie będzie już tego, co było? Innymi słowy — dlaczego czas nie jest odwracalny?

Wynika to ze specyfiki tego punktu widzenia, bez którego, jak widzieliśmy, czasu nie można pomyśleć adekwatnie. Taką przynajmniej odpowiedź proponuje *Martin Heidegger*. Podstawą czasu „w którym żyjemy” — powiada — jest bowiem swoistość naszego własnego punktu widzenia, naszej *przytomności świata*. Przytomność ta jest z istoty skończona, jest z istoty odniesiona stale do swego kresu — stąd też kierunek czasu, którego przytomność ta jest podstawą.

Wieloaspektowość czasu u Heideggera

Podsumowując: Potoczne pojęcie czasu, które starałem się zrekonstruować opierając się na określeniu czasu przez Arystotelesa, ujmuje czas jako istniejącą obok rzeczy rzekę „teraz”. Ujęciu temu wymykają się jednak cechy, które także na co dzień zwykliśmy przypisywać czasowi — a mianowicie jego przemijalności, nieodwracalności. Perspektywę, która ma nam pozwolić na zrozumienie także i tych własności czasu, proponuje nam *Martin Heidegger*. Sądzi on, że czas można ująć w jego pełnej wieloaspektowości, o ile odrzucimy potoczne pojęcie czasu i postaramy się ująć czas jako wypływający ze specyfiki naszej przytomności świata, przytomności, której sens *Heidegger* nazywa właśnie *czasowością*.

Na czym polega proponowana przez *Heideggera* perspektywa? Przede wszystkim na odwróceniu

uwagi od tego, co jest, od *bytu* i zwróceniu jej na samo *bycie*. Heidegger szuka przede wszystkim odpowiedzi na pytanie: co to jest bycie? Na czym polega to, że byt — *jest*, że wobec tego tu krzesła możemy powiedzieć: oto jest! Próbą odpowiedzi na te pytania jest właśnie wskazanie na zjawisko *przytomności* (używam tego słowa w tym nieco archaicznym już znaczeniu, w którym znaczy ono: znajdowanie się gdzie, przy czym, obecność. Tak pojęta przytomność to „przytomność czemuś” — w tym też znaczeniu używamy tego słowa mówiąc: „w czyjejs przytomności”). Byt jest, jest obecny, tylko o tyle — powiada Heidegger — o ile jest uprzytomniony, tylko dla jakiejś przytomności. To przytomność konstytuuje byt jako byt, konstytuuje bycie bytu, pozwala powiedzieć o czymś właśnie: oto jest! Można też powiedzieć: bycie to *jawność* bytu jako bytu. Jawność ta konstytuowana jest przez przytomność

Byt jest
zawsze
uprzytomniony

Przyjrzyjmy się bliżej tej przytomności. Metaforycznie mówiąc przytomność z góry zakreśla pole, w którym to, co jest, może się pojawić. Używając wyrażeń Heideggera — przytomność *projektuje* bycie tego, co jest (a więc także i własne). Spójrzmy na przykładzie, jak to wygląda. Oto siedzę na krześle. To, co pozwala mi „spotkać” to, na czym siedzę, *jako krzesło*, a więc jako przedmiot służący do siedzenia — to, co pozwala ujawnić się krzesłu jako takiemu — to jego poręczność. Ten oto przedmiot, na którym siedzę, *jest* więc *jako poręczny*; jest jako krzesło. Jest rzeczą do czegoś. Jego bycie określone jest jako bycie czegoś, poręczność właśnie. Inne rzeczy też są mi przede wszystkim tak dane. Wszystkie one są po to, by..., są w celu... itp. Odnoszą się jedne do drugich i to odniesienie jest ich byciem, określa ich „jest”; młotek potrzebny jest do wbicia gwoźdźca, gwoździec, by powiesić obraz na ścianie, obraz na ścianie zaś potrzebny jest, by mi się podobało. Czy jest kres tego łańcucha odniesień? Owszem — ostatecznym odniesieniem wszystkich rze-

Przytomność
projektuje
bycie w ogóle

czy—do—czegoś jest bowiem „coś”, co odnosi się do samego siebie. Tym „czymś” jest właśnie przytomność — jest ona bowiem z istoty odniesieniem (konstituującym) do bycia w ogóle, a więc także i do bycia własnego.

Przytomność projektuje więc bycie wszystkiego, co może się pojawić — lub inaczej mówiąc, orientuje na siebie bycie wszelkiego możliwego bytu, czyniąc je z góry, byciem—ze względu—na—przytomność. I to właśnie dzięki tej uprzedniej orientacji byt może być w ogóle napotykanym, *może się w ogóle ujawnić* — jako krzesło, pióro czy lampa. To *a priori* zorientowane na przytomność bycie wszystkiego, co jest, Heidegger nazywa *światem*. Świat jest więc całością układu odniesień, które określają bycie czegoś. Świat nie jest zatem — jak sugeruje to potoczne rozumienie tego pojęcia — zbiorem (takim, jak kupa kamieni) wszystkich rzeczy, które są, lecz jest ich byciem, tym, co umożliwia w ogóle to, że są. Stosunek między czymś, co jest „w świecie”, a światem jest u Heideggera podobny raczej do stosunku między elementem a zbiorem w sensie dystrybutywnym: wszystkie elementy razem wzięte nie są tym samym, co zbiór — a dzięki przynależności do zbioru elementów jest w ogóle elementem.

Przytomność
zastaje byt
(i siebie)

Przytomność to przeto tyle, co projektowanie bycia czegoś — *przytomność byciu*. Jednakże projektowanie to — konstytucja *bycia* bytu, jawności bytu jako bytu — ma pewne z góry zakreślone granice. Jest *skończone* — i skończoność ta stanowi jego specyfikę. Przytomność bowiem nie może zaprojektować samej siebie jako projektującej lub nie — inaczej mówiąc, fakt, że projektuje, nie leży w jej mocy. Przytomność nie może przestać być przytomnością. Nie ma więc przytomności wyizolowanej, przytomność jest zawsze przytomnością czegoś, nigdy nie znajduje się dopiero *przed* konstytucją bycia jakiegoś bytu, lecz zawsze już *po*. Można więc powiedzieć, że przytomność zastaje siebie samą, a więc

zastaje także ukonstytuowane już w pewnej mierze bycie tego, co jest. To znaczy *zastaje* byt jako byt, byt jako będący. Przytomność nie powołuje do bycia tego, co jest, lecz *zastaje* je jako już będące. Nie potrzeba zatem żadnego dodatkowego świadectwa, by stwierdzić, że coś *jest* „poza” przytomnością.

Przytomność ze względu na to, że projektuje bycie wszelkiego możliwego bytu Heidegger nazywa *rozumieniem* (projektowaniem). Przytomność ujęta od tej strony jest możliwością (możliwością wszelkiego możliwego bytu). Przytomność zaś ze względu na to, że jest skończona, ze względu na fakt, że *zastaje* w pewnej mierze samą siebie, nazywana jest przez Heideggera *nastrojeniem* (rzuceniem). Ujęta od tej strony przytomność jest faktyczna. Jako faktyczna przytomność *zastaje* samą siebie, a tym samym *zastaje* też zaprojektowany przez siebie w pewnej mierze byt. Stąd też przytomność jest zawsze przytomnością jakiemuś bytowi.

Dzięki czemu przytomność jest taką właśnie, jaką jest? Jaki jest warunek jej możliwości? Co pozwala przytomności być zarówno możliwością, jak i faktycznością, a wreszcie i przytomnością jakiemuś bytowi zarazem?

Przytomność czemuś — powiada Heidegger — możliwa jest tylko o tyle, o ile ma czasową strukturę. *Czasowość* jest warunkiem przytomności. Jak wygląda, zdaniem Heideggera, ta struktura?

Przytomność jest — jak już wspomniałem — możliwością. Projektuje bycie wszelkiego możliwego bytu, także i tego, który jest przytomny. Nie *zastaje* gotowego świata, lecz dopiero konstytuuje go. Przytomność zawsze jest więc otwarta, jest możliwością także w tym sensie w jakim mówimy „to jeszcze możliwe”. Warunkiem na to jest, wedle Heideggera, *przyszłościowy* charakter przytomności. Formalnie rzecz biorąc tak pojęta „przyszłość” oznacza, że przytomność jest zawsze „przed sobą”. „Przy-

Przyszłość
fundamentem
przytomności

słość” nie jest więc takim „teraz”, które jeszcze się nie urzeczywistniło, lecz jest fundamentalną charakterystyką samej przytomności — dzięki temu, że przytomność tak właśnie jest scharakteryzowana, może ona projektować, możliwa jest ta jej strona, którą Heidegger nazywa *projektowaniem* (rozumieniem). „Przeszłość” w pierwotnym sensie słowa nie jest tedy — wedle Heideggera — fragmentem czasu, stroną (w tym sensie, w jakim mówimy „strona Swanna”) czasu, — to sama przytomność jest u swych podstaw „przyszłością” i dzięki temu może być sobą. Inaczej mówiąc: przytomność musi *być* także przyszłością, by być możliwą i otwartą, a nie gotową i zamkniętą. Wymiar przyszłości jest koniecznym warunkiem otwartego charakteru przytomności.

Ale „otwarcie” przytomności, jej „możliwościowy” charakter mają, zgodnie z tym, co dotąd powiedziane, pewne granice. Przytomność przecież nie tylko projektuje siebie, ale i zastaje już siebie *jako przytomność*. Zastaje siebie jako już *będącą*. Jednakże może tak siebie zastać — twierdzi Heidegger — tylko wtedy, gdy *jest* także *jako była*, gdy *jest przeszłością*. Tak pojęta przeszłość nie jest tym, co było i czego już nie ma, lecz podobnie jak przyszłość jest fundamentalną charakterystyką przytomności — dzięki niej przytomność może być także faktycznością. Przeszłość jest więc dla Heideggera warunkiem tej strony przytomności, którą opatrzył nazwą nastrojenia (rzucenia).

Przeszłość i przyszłość nie są niezależne od siebie, lecz warunkują się nawzajem. Obie na równi są wyrazem tego, że czasowość, którą współtworzą, jest *skończona*; tylko o tyle przecież, o ile przytomność jest faktyczna, ograniczona, a więc o ile jest *przeszłością*, może być jeszcze nie—gotowa, może być możliwością, może mieć przed sobą jeszcze jakies „dalej”, a więc — może być *przyszłością*. I odwrotnie: przytomność jest przeszłością — znaczy to, że

Przeszłość i
przyszłość

przytomność zastaje siebie, rozumie (projektuje) siebie jako zastaną, obciążoną pewnym dziedzictwem. Ale jest to możliwe tylko o tyle, o ile przytomność w ogóle jakoś siebie projektuje, konstytuuje, a więc o ile jest otwartą jeszcze możliwością — warunkiem na to jest zaś jej przyszłościowa struktura. Tak tedy, jak nie może być przyszłości bez przeszłości, tak też i przeszłość bez przyszłości jest niemożliwa.

Wzajemna zależność przyszłości i przeszłości nie jest obca także naszemu codziennemu doświadczeniu — nic dziwnego zresztą, to człowiek jest przecież bytem przytomnym, przytomność jest jego sposobem bycia. Nasze własne doświadczenie uczy nas tedy, że tylko ten, dla kogo istnieje przeszłość jako przeszłość właśnie, jako wspomnienie, coś, co ma się za sobą — otóż tylko taki ktoś otwarty, jest na to,

Zdanie
o nadziei

co nowe i nieokreślone. Tylko ten, kto oderwał się od tego, co było, otwarty jest na to, co będzie. Nadzieja jest możliwa tam tylko, gdzie można odwrócić się od beznadziejności Dawnego (por. H. G. Gadamer: *Über leere und erfüllte Zeit*).

Z czymś podobnym mamy do czynienia w doświadczeniu mowy:

„(...) ten, kto mówi i chce być zrozumiany, musi znaleźć mowę, której jeszcze nie ma... Słowo mówione do kogoś zakłada gotowość do pozostawienia za sobą wszystkiego, co się wie dotąd i otwarcia się na wskazówkę w nieokreślonej i otwartej przyszłość, wskazówkę, którą zawiera każde słowo do nas kierowane” (*ibidem*).

Skoro więc przeszłość i przyszłość istnieją tylko we wzajemnym napięciu, przyjście Nowego zależy od siły, z jaką odepchniemy Stare. Czy to nie ta właśnie wizja przeszłości — jako odepchnięcia, a więc przeszłości relatywnej do odpychającego, do człowieka; Heidegger powiedziałby: relatywnej do bytu przytomnego — kryje się w wierszu Norwida *Przeszłość?*

Stare i nowe
Norwida

Nie Bóg stworzył przeszłość, i śmierć, i cierpienia,
Lecz ów, co prawa rwie;
Więc — nieznośne mu dnie;

Więc, czuje złe, chciał odepchnąć spomnienia!

Przeszłość — jest to dziś, tylko cokolwiek dalej
 Za kołami to wieś
 Nie jakieś tam coś, gdzieś,
 Gdzie nigdy ludzie nie bywali!...

Przeszłość i przyszłość wyrażają tedy w równym stopniu skończoność przytomności. Skończoność ta zaś pociąga za sobą to, że, jak pamiętamy, zastając siebie zastaje ona także to, co jest, zastaje byt. Przytomność nie jest nigdy przytomna sobie i byciu w ogóle *bezpośrednio*, lecz zawsze tylko *pośrednio* — a mianowicie za pośrednictwem tego, co jest. Przytomność, jako skończona, z istoty kieruje się więc ku bytowi, ku temu, co jest — a jest to możliwe, powiada Heidegger, dzięki temu, że przytomność jest także *uobecnianiem*. W tym sensie można powiedzieć, że u podstaw przytomności leży, także współczesność, terażniejszość. Tylko dzięki tak pojętej współczesności, w znaczeniu uobecniania, przytomność może być przytomnością jakiemuś bytowi.

Jak łatwo zauważyć, ten trzeci aspekt czasowej struktury przytomności — współczesność — wypływa z dwóch pierwszych, jest ich pochodną. „Być współczesnym czemuś, co jest” znaczy tu bowiem — napotkać coś jako będące. To zaś możliwe jest z jednej strony dzięki temu, że przytomność projektuje *bycie* tego czegoś (a więc ostatecznie, że ma strukturę przyszłościową), z drugiej strony zaś — dzięki temu, że już z góry wrażliwa jest ona na bycie, że zastaje swoją wrażliwość na bycie, że zawsze już zaprojektowała bycie czegoś (a więc ostatecznie, że ma strukturę przeszłości) — co pozwala jej właśnie zastać coś jako już *będące*. Przeszłość i przyszłość są wymiarami tylko skończonej czasowości; współczesność jest tej skończoności pochodną. Przeszłość, przyszłość i współczesność są tedy trzema różnymi aspektami tej samej czasowości. Nie są

następującymi jedna po drugiej częściami czasu. Są jednością — trzema wymiarami tej samej czasowości. Nie „płyną” jedna po drugiej albo jedna obok drugiej. Są możliwe jedynie we wzajemnym związku.

Tak pojęta czasowość nie jest strukturą ani obiektywną, ani subiektywną. Bo przecież przytomność nie jest podmiotem ani jego cechą, a tym bardziej przedmiotem — lecz tworzy, metaforycznie mówiąc, „przestrzeń”, w której podmiot i przedmiot są dopiero możliwe. Przytomność jest zawsze przytomnością światu, konstytuuje jakby *wolną przestrzeń*, w której to, co jest, może się dopiero pojawić. Tworzy zaś ją dzięki temu, że jest czasowością — jednością przyszłości, przeszłości i współczesności. Jeżeli tak, to wszystko, co się może pojawić w świecie, pojawia się od razu w perspektywie czasowej, jako wtedy—gdy, wcześniej—niż... itd. Świat — jak pamiętamy — jest układem odniesień, z góry zorientowanych na przytomność. Każdy byt, który się pojawia, pojawia się w związku z tym od razu jako rzecz—do..., *jako to a to*. Teraz zaś wiemy, że pojawia się, ponieważ go *uobecniamy* w horyzoncie przeszłościowo-przyszłościowym. Byt, który napotykamy, pojawia się stąd zawsze jako pewne „teraz” — przy czym to „teraz” może znaczyć zarówno „kiedyś”, jak „w tej chwili” i „zaraz”. Tak pojęte „teraz” nie jest czymś pierwotnie pustym, w co dopiero wchodzi byt, który w ten sposób staje się nam współczesny. Odwrotnie — „teraz” jest zawsze tylko wynikiem *uobecnienia* jakiegoś bytu, nigdy nie jest puste. Dlatego „teraz” jest zawsze „teraz, gdy”... „Teraz” jest zawsze jakoś zartykułowane. To, co zartykułowane w „teraz”, zwykliśmy, powiada Heidegger, nazywać *czasem*.

Czas w tym ujęciu nie jest już „rzeką” następujących po sobie „teraz”, które istnieją „obok” tego, co jest. Czas nie jest już pusty. Czas jest ustanowionym przez czasowość porządkiem, w jakim rzeczy

Teraz gdy...

pojawiają się w świecie. Dlatego właśnie, że pochodzi z czasowości, z uobecniania, jest zawsze pełny; zróżnicowany. Jako taki — a więc jako „czas, gdy to a to” — czas jest zawsze „czasem na...”, „czasem potrzebnym do...”, a więc zawsze odnosi się do jakiegoś celu. Czas jest więc włączony w układ odniesień zorientowany ostatecznie na przytomność, układ, który Heidegger nazywa *światem*. Oto dlatego można nazwać czas „czasem świata” — nie dlatego bynajmniej, że świat jest rzeką, w której cały świat jest zanurzony.

„Czas świata” jest zatem pochodny w stosunku do *czasu pierwotnego* — tzn. w stosunku do czasowości, która konstytuuje przytomność światu. To ów czas pierwotny — jak się okazało — tworzy ostatecznie jawność bytu jako takiego, konstytuuje obecność tego, co jest w świecie. Byt wewnątrzświatowy pojawia się, bo jest *uobecniany*. Stąd rzeczy wewnątrzświatowe pojawiają się zawsze jako pewne „teraz”, zawsze w porządku czasowym. Właśnie ów czasowy porządek świata nazywa Heidegger czasem świata, czasem w sensie pochodnym. Nie jest on, jak już wspomniałem, *pusty*, nie jest też *ciągły* w taki sam sposób, w jaki ciągle jest to, co istnieje — czas bowiem, podobnie jak świat, sam nie jest „czymś”, co istnieje. Pochodzenie czasu świata od czasowości pozwala też, zdaniem Heideggera, ująć w bardziej właściwy sposób problem *nieskończoności* czasu; czasowość bowiem, czyli czas pierwotny, jest *skończona*, jej istotą jest skończoność. W tej sytuacji problem nieskończoności czasu to problem: w jaki sposób możliwa jest nieskończoność czasu, skoro pierwotnie czas jest właśnie skończony? Pochodzenie czasu świata od skończonej czasowości pozwala też pojąć te cechy doświadczanego przez nas czasu, które w potocznym pojęciu, jako „rzeki”, ująć się nie dały: jego przemijanie, nieodwracalność.

Czasowość jest
skończona

Jednakże potoczne pojęcie czasu nie jest zupełnie pozbawione podstaw. Jest ono próbą pojęcia samego czasu przez pryzmat tego, co jest „w czasie” — czas widziany jest tutaj w perspektywie bytu, pojętego jako coś, co stale obecne. Ujęcie to nie jest przypadkowym błędem. Czasowość przecież — a więc ów czas pierwotny wedle Heideggera — jest zawsze uobecnianiem sobie czegoś, jest zawsze czasem czegoś, a więc — ma, metaforycznie mówiąc, tendencję do ukrywania się za tym, co uobecniane. Oto przyczyna tego dziwnego zjawiska, o którym wspomina św. Augustyn w przytoczonym na wstępie cytacie — że jak pytam o czas, odpowiedź, którą zdawałoby się posiadam, stale się wymyka. Nie dzieje się to, jak widać, przypadkiem; to wymykanie się, skrywanie się należy przecież do istoty samego czasu.

Doświadczenie wymykania się istoty czasu można znaleźć w większości filozoficznych prób całościowego ujęcia czasu. Istotę czasu, pozwalającą go zrozumieć, znajdują one przeważnie w jakimś stale obecnym, a więc nie-dziejącym się, nie-czasowym układzie odniesienia. Heidegger usiłuje pokazać, że są to próby zrozumienia czasu za pośrednictwem tego, co obecne, tego, co jest w czasie — nic więc dziwnego, że wymyka im się czasowość sama. Rozumienie czasu osiągają kosztem jego sparaliżowania. Takiej wykładni czasu — Heidegger nazywa ją metafizyczną — nie da się jednak przewyciężyć raz na zawsze; płynie ona bowiem z samej istoty skrywającego się czasu.

Koncepcja
metafizyczna