

Według nich na obecny stan francuskiej filozofii nauki wpływały dwa procesy: uszczegółowianie istniejących już rodzajów refleksji nad nauką oraz proponowanie nowych sposobów badawczych. Doprowadziło to do niezwyklej różnorodności metod uprawiania filozofii nauki (s. 307). Można się jeszcze tu zastanowić, dlaczego poszukiwano nowych metod badawczych. Zapewne spowodowała to świadomość niedostatków czy nieadekwatności metod już istniejących i stąd chęć poszukiwania nowych, alternatywnych ujęć przedmiotu badanego (a więc nauki). Każde z takich ujęć jest nowym punktem widzenia, a wszystkie razem przyczyniają się do pełniejszego czy bardziej wszechstronnego rozumienia fenomenu poznania naukowego.

W ostatnim paragrafie (*Francuska filozofia nauki a inne tradycje*) autorzy zauważają, że myśl francuska znacząco wpływa na kształt współczesnej filozofii nauki: „Wpływ tradycji frankofońskiej na myśl amerykańską (czytaj: światową) wydaje się wyjątkowo silny w ostatnim czterdziestolecu. I to nie tylko w obszarach «alternatywnej» filozofii nauki, gdzie uznanymi autorami są Foucault, Bachelard czy Latour, ale również na terenie «tradycyjnej» refleksji nad nauką, gdzie liczne koncepcje bohaterów naszej relacji są obecne w toczących się dyskusjach jako źródło problemów teoretycznych i alternatywnych pozytywnych rozwiązań” (s. 308).

Wyrażona na koniec nadzieja autorów, że publikacja przyczyni się zarówno do lepszego poznania francuskiej filozofii nauki, jak i rewizji stereotypów zostanie, jak miemam, spełniona.

Jerzy Kaczmarek

Katedra Filozofii Przyrody Nieożywionej WF KUL

Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważanie o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków: Universitas 2003, ss. 247.

„Czymże jest więc czas? Jeżeli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeżeli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” – te słynne słowa św. Augustyna najlepiej chyba obrazują zakłopotanie człowieka w obliczu zagadki czasu. Powszechności doświadczenia – wszak wszyscy żyjemy w czasie – towarzyszy zawsze trudność w wyrażeniu, czym jest jego przedmiot. Książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz pt. *Metafizyczne rozważania o czasie* przynosi próbę częściowego rozświetlenia tej zagadki; zostały w niej przedstawione niektóre aspekty najgłębszego namysłu nad fenomenem czasowości. Rozważania te, w zamyśle Autorki, mają charakter metafizyczny w szerokim pojmowaniu tego terminu, to znaczy, po pierwsze, niezależny od nauk szczegółowych oraz, po drugie, zdążający do najbardziej podstawowego, źródłowego rozumienia problemu. W swoich analizach odwołuje się głównie do myślicieli dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych, takich jak Nietzsche, Bergson, Heidegger czy Sartre; częste są jed-

nak również nawiązania do wcześniejszych ujęć (m.in. do św. Augustyna), a także próby wydobywania metafizycznych koncepcji czasu z dzieł literackich.

Książkę otwiera rozdział pt. „Zagadka czasu”, w którym przedstawione zostały próby określenia natury czasu u św. Augustyna, Edmunda Husserla, Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego. Charakteryzując przemyślenia biskupa Hippony, Autorka wychodzi od stwierdzenia, że dla Augustyna problem czasu wiąże się z pojęciami stworzenia i wieczności. Czas jest związany nierozdzielnie ze stworzeniem, natomiast byt niestworzony, Bóg, bytuje poza nim, w wieczności. Pojęcie stworzenia nie jest jednak, wbrew pozorom, związane z problemem „początku czasu”: zresztą samo to pojęcie jest niemożliwe, gdyż mówienie o tym, że czas ma swój początek, zakłada już istnienie porządku czasowego. Tak więc mówiąc o stworzeniu, Augustyn ma na myśli fakt pochodzenia wszystkiego od Boga, a nie następstwo chronologiczne. Ukonstytuowany w ten sposób porządek świata bytuje w czasie, nie jest jednak oczywiste, w jaki sposób czas istnieje; mogłoby się wręcz zdawać, że nie istnieje wcale, skoro terażniejszość jest chwilą, której praktycznie nie ma, przyszłości nie ma jeszcze, a przeszłości już. Ten paradoks doprowadza Augustyna do niezwykle doniosłego, zdaniem Autorki, odkrycia: otóż czas istnieje w umyśle człowieka – przyszłość jako oczekiwanie, terażniejszość jako spostrzeganie i przeszłość jako pamięć. Przechodząc do nowożytnych prób odpowiedzi na zagadkę czasu, Buczyńska-Garewicz stawia tezę, że na skutek zarzucenia teologicznego kontekstu podstawowym problemem stało się nie pytanie o „początek czasu”, lecz o jego źródłowe doświadczenie, w którym czas jest konstytuowany. Ten sposób podejścia znajduje wyraz m.in. w dociekaniach Husserla, gdzie odchodzi on od właściwego życiu potocznemu i nauce rozumienia czasu jako prostego następstwa kolejnych chwil i poszukuje jego istoty za pomocą analizy świadomości. Dla jego rozważań szczególnie istotne jest rozróżnienie na retencję (pamięć pierwotną) i przypomnienie (pamięć wtórną). Retencja, „spozrządzenie w zaniku”, jest sposobem doświadczania tego, co nie jest już aktualnie obecne w świadomości, tym niemniej przed chwilą było i wciąż aktywnie oddziałuje: jakies doznanie, mimo że już minione, wciąż trwa w świadomości podmiotu, dopóki jego miejsca nie zajmie nowe. To doświadczenie jest zasadnicze dla konstytucji czasu, gdyż ujawnia rozciągłość czasową i pozwala rozróżnić terażniejszość od przeszłości; jest to swoista „intuicja przeszłości”, która wraz z protencją, oczekiwaniem doznania nadchodzącego, tworzy pełne doznanie czasu. Analiza ta ujawnia, zdaniem Autorki, istotę niefizykalnego rozumienia czasu: continuum świadomości pojęte jako konstytuowane w aktach retencji, spostrzegania i protencji, nie jest po prostu następstwem kolejnych „teraz”, lecz stałym przechodzeniem, ruchem między „teraz”, „już nie” i „jeszcze nie”. Według Buczyńskiej-Garewicz koncepcja czasu u Heideggera jest bardzo zbliżona do Husserlowskiej: wspólne jest odwołanie się do źródłowego doświadczenia czasu, myśl, że „czas pierwotny” poprzedza rozumienie fizykalne, oraz pojmowanie istoty czasu jako jedności trzech faz, a nie linearnego następstwa chwil. Jediną istotną różnicą jest odmienny aspekt badania: Husserl badał przeżycia transcendentalnego *ego*, podczas gdy Heidegger koncentruje się na byciu jestestwa

w świecie. W związku z tym, o ile u pierwszego podstawowe znaczenie miało doświadczenie przeszłości, o tyle u drugiego w centrum zainteresowania stoi właściwe jednostce „bycie ku przyszłości”. To podstawowe dla każdego człowieka oczekiwanie i planowanie prowadzi do odkrycia własnej skończoności: *Dasein*, wybiegając w przyszłość, napotyka fakt własnej śmierci, kiedy całe jego życie będzie już tylko przeszłością; paradoksalnie zatem zdążanie ku przyszłości kończy się napotkaniem przeszłości. To niezwykle doświadczenie jest źródłem Heideggerowskiej koncepcji kolistości czasu, która znajduje wyraz w hermeneutycznym rozumieniu historii: spojrzenie z perspektywy owego doświadczenia ujawnia fakt, że przeszłość nie jest czymś obiektywnym i niezmiennym, lecz uwarunkowanym przez rozumienie przyszłości. Jak zauważa Autorka, rozważania nad czasowością ludzkiej egzystencji w świecie przywodzą Heideggera do sformułowania bardziej ogólnej koncepcji, zwanej „historią bycia”, która podkreśla nieodłączność czynnika czasowego w ujmowaniu bytu: byt bowiem to nie tylko to, co obecne aktualnie, ale też to, co nieobecne, czyli skryte; „historia bycia” to z tej perspektywy historia jego nieskrytości, odsłaniania się, czyli ujawniania się nieznanymi dotąd aspektów. Ostatnim myślicielem, którego koncepcje przybliżyła Buczyńska-Garewicz, jest Nietzsche. Autorka podkreśla, że dla tego filozofa zagadnienie czasu nierozłącznie związane jest z metafizyką woli. Domeną woli jest chwila terażniejsza: wola może decydować tylko o tym, co aktualnie obecne. Przyszłość jest również otwarta dla woli: to domena wolności. Natomiast wobec przeszłości wola jest bezradna i zniewolona – nie jest w stanie jej zmienić. Problem nie tkwi jednak w samym ograniczeniu, lecz w tym, że przeszłość była kiedyś przyszłością i terażniejszością: z obszaru wolności zatem zmieniała się w teren niewoli. Ten paradoks jest punktem wyjścia w rozmyślaniach Nietzschego nad czasem, które zmierzają ku wykazaniu głębokiej jedności całego porządku świata; wyrazem tej intuicji jest idea wiecznego powrotu.

Po przedstawieniu niektórych wątków związanych z ogólną refleksją nad czasem Autorka przechodzi do zagadnienia bardziej szczegółowego, a mianowicie fenomenu pamięci, która umożliwia trwanie tego, co minione; rozważania na ten temat zawarte są w rozdziale drugim, „Przeszłość odzyskana”. Punktem wyjścia są koncepcje Henriego Bergsona. Dokonał on rozróżnienia na pamięć motoryczną i czystą. Ta pierwsza, pamięć ciała, ma czysto mechaniczny charakter i pochodzi z przyzwyczajenia; z filozoficznego punktu widzenia istotna jest pamięć drugiego rodzaju, pamięć duchowa. W ujęciu Bergsona jest to zbiór skumulowanych w umyśle minionych doświadczeń świadomości. Zbiór ten jako całość ma charakter nieświadomy: w świadomości ujawnia się jedynie fragmentarycznie w aktach przypomnienia. To ujawnianie się polega na zwykłym odtwarzaniu czy powtórzeniu, które nie jest niczym warunkowane: czysta pamięć rządzi nami, bez udziału naszej woli pokazuje ukrytą w sobie treść. Funkcjonowanie pamięci w koncepcji Bergsona jest fundamentalne dla sposobu istnienia samej świadomości, czyli trwania: polega ono właśnie na współobecności i splątaniu doznań aktualnych i minionych. Ta koncepcja jest źródłem Bergsonowskiej krytyki czasu „zegarowego”, fizykalnego, który pozbawia przeszłość

wszelkiej realności, utożsamiając rzeczywistość z obecnością; tymczasem analiza świadomości pokazuje, że przeszłość jest elementem współkonstituującym terażniejszość. Rozważania autora *Materii i pamięci* dały asumpt do dalszych dociekań innym myślicielom, którzy rozszerzyli i dokonali korekty koncepcji francuskiego filozofa. Autorka przytacza Heideggerowską krytykę poglądów Bergsona. Zakwestionował on mianowicie niezmienność przypomnienia: według Bergsona polega ono na odtwarzaniu minionych stanów świadomości, które powracają niezmiennie mimo upływu czasu. Jednakże zdaniem Heideggera przeszłość nie jest czymś niezmiennym: istnieje dzięki „uczawianiu się” przyszłości, co oznacza, że nowe wydarzenia mogą w pewien sposób zmieniać sens dawnych. Przypomnienie polega zatem raczej na wnoszeniu czegoś dawnego do sytuacji nowego oczekiwania: to „dawne” pojawia się więc w nowym kontekście i uzyskuje nowy sens. Trzecią koncepcją pamięci, jaką przywołuje Autorka, są przemyślenia Marcela Prousta, zawarte w jego monumentalnej powieści *W poszukiwaniu straconego czasu*. Narrator dzieła, analizując swoje doznania, rozróżnił dwa rodzaje pamięci: intelektualną i emocjonalno-zmysłową. Ta pierwsza kierowana jest wolą i polega na przywoływaniu obrazów zdarzeń minionych; jej wadą jest to, że nie oddaje istoty (czy głębi) przeszłości. Zdolność taka posiada natomiast drugi rodzaj pamięci; przykładem jej działania jest słynny epizod z magdalenką, kiedy Narrator pod wpływem przypadkowego wydarzenia przenosi się myślą w odległą przeszłość, która staje przed nim „jak żywa”. Pamięć emocjonalno-zmysłowa jest więc nie tyle zdolnością przywoływania przeszłości, co jej uobecniania, przenoszenia w terażniejszość. Zdaniem Autorki przypomina w tym nieco Husserlowską retencję, której istotą jest także obecność rzeczy minionej, z tą wszakże różnicą, że Proustowska pamięć dotyczy przeszłości bardzo odległej. Drugą istotną z filozoficznego punktu widzenia cechą koncepcji francuskiego pisarza jest to, że opiera się ona zarzutem, jakie sformułował Heidegger, krytykując Bergsonowskie pojęcie przypomnienia: przeszłość pojawia się w terażniejszości, lecz nie jest ta sama, gdyż nowy kontekst nadaje jej odmienne znaczenie. Buczyńska-Garewicz wydobywa jeszcze jeden element Proustowskiej koncepcji: otóż w wizji Narratora działanie pamięci owocuje tak niezwykłym przeżyciem, że pod jego wpływem obojętnieje on na śmierć. Zdaniem Autorki ta głębia przeżycia świadczy o tym, że nie chodzi tu o samo proste przypomnienie, ale raczej coś nad nim nadbudowanego; jest to swoiste doświadczenie ponadczasowości (wieczności): dzięki pamięci Narrator pokonuje czas, tzn. pamięć emocjonalno-zmysłowa sprawia, że przeszłość nie jest stracona, a więc przemijanie nie jest absolutne.

Poruszony przez Prousta problem relacji między czasem a wiecznością przywodzi Autorkę do rozważań nad motywem wiecznego powrotu, które wypełniają trzeci rozdział książki. Buczyńska-Garewicz koncentruje się przede wszystkim na ujęciu tego problemu w pismach Fryderyka Nietzschego. Swoją koncepcję niemiecki filozof wypracował w polemice z poglądami Artura Schopenhauera. U obu myślicieli zagadnienie to wiąże się z metafizyką woli. Domeną woli jest chwila obecna: w niej wola może decydować. Nie jest jednak wolna względem przeszłości, gdyż nie może jej

zmienić. Ponieważ jednak to, co jest przeszłością, kiedyś było przyszłością i teraźniejszością, Schopenhauer dochodzi do wniosku, że wolność woli jest tylko złudzeniem i w związku z tym najrozsądniejszą postawą, jaką można przyjąć, jest całkowita negacja woli. Temu nihilistycznemu pesymizmowi sprzeciwił się Nietzsche. W obliczu teraźniejszości – starcia przyszłości (domeny wolności) i przeszłości (niemożliwej do zmiany) – wola może zacząć zwracać się ku przeszłości i próbować ją zmieniać. Jest to oczywiście niemożliwe, wola zatem traci swoją twórczą wolność i pogrąża się w niszczycielskim resentymencie wobec czasu jako takiego. Nie jest to jednak jedyna droga. To, co przeszłe, było kiedyś teraźniejsze, a zatem chciane, i to w sposób wolny; wola może więc dokonać reafirmacji wydarzeń minionych. Na tym właśnie, zdaniem Autorki, polega istota Nietzscheańskiej idei powrotu: wola może „chcieć wstecz”, pragnąć powrotu tego, co minione. W ten sposób pod jej władzą znajduje się całość czasu: teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Autorka podkreśla cztery istotne cechy, jakie różnią tę wizję od innych koncepcji powrotu. Po pierwsze, nie ma u Nietzschego cykliczności – ani dziejów społeczeństw, ani jednostkowych losów; nie pojmuje on bowiem powrotu jako powtarzania się pewnych zjawisk, lecz jest to kategoria opisująca afirmujące działanie jednostkowej woli, która zdobywa się na wysiłek chcenia tego, co minione. W związku z takim ujęciem, po drugie, bezprzedmiotowe jest pytanie o to, co i kiedy „wraca”. Po trzecie, inaczej trzeba ująć także problem odwracalności czasu: w ujęciu Nietzschego przeszłość „nie powraca”, nie ma zatem mowy o odwracalności kierunku czasu, lecz, jako reafirmowana, współtworzy chwilę obecną. Wreszcie po czwarte, Nietzscheańska idea wiecznego powrotu wszystkiego nie jest ani hipotezą kosmologiczną, która próbowałaby wyjaśnić funkcjonowanie świata, ani formułą moralną, którą dałoby się sprowadzić do maksymy „żyj tak, abyś musiał chcieć znów żyć”; zdaniem Autorki należy ją raczej rozpatrywać jako koncepcję metafizyczną, wyraz twórczego poszukiwania i ezoterycznych doświadczeń filozofa, próbującego przekazać innym głębię swych myśli i doznań.

W kolejnych dwóch rozdziałach, zatytułowanych „Południe” i „Noc”, Buczyńska-Garewicz przedstawia próby filozoficznej transformacji pewnych literackich toposów związanych z wycinkami czasu o szczególnym znaczeniu. Pierwszym z tych toposów jest motyw południa jako czasu magicznego, „godziny Pana”, obecny w literaturze od czasów antycznych. Status kategorii filozoficznej temu motywowi próbował nadać Fryderyk Nietzsche: wielkie południe to w jego twórczości – szczególnie w *Tako rzecze Zaratustra* – moment ponadczasowości, chwila, w której znika podział na przyszłość i przeszłość, czas, w którym człowiek doświadcza myśli o wiecznym powrocie wszystkiego. Zdaniem Autorki można to doświadczenie sensownie porównać do mistycznego: nie jest ono opartą na dedukcji czy zbieraniu kolejnych faktów wiedzą teoretyczną, lecz intuicyjnym wglądem w naturę życia. Wyróżnić w nim można trzy główne elementy. Po pierwsze, czas południa jest swoistym wyjściem podmiotu poza życie, którego celem jest dojrzenie – dzięki zewnętrznej perspektywie – istoty życia. W południe następuje zawieszenie działania woli, a więc, w rozumieniu Nietzschego, ustanie życia, co umożliwi dojrzenie jego istoty, którą jest wieczny powrót wszyst-

kiego. Po drugie, czas południa jest chwilą znajdującą się poza czasem. Ujawnia się w ten sposób swoiste rozumienie wieczności u Nietzschego: nie jest to nieskończone trwanie bez początku i końca, lecz przyjęcie perspektywy pozwalającej ogarnąć całość czasu jakby jednym spojrzeniem. Wreszcie po trzecie, czas wielkiego południa jest czasem szczęścia. Zdaniem Autorki tu najpełniej ujawnia się różnica między Nietzschem a Schopenhauerem: w wielkie południe ustaje działanie woli, jednak nie na skutek ascetycznego wyrzeczenia, jakie postulował Schopenhauer, lecz dlatego, że człowiek doświadcza doskonałości świata, pełni życia, której nic już nie brakuje. Jak stwierdza Autorka, „Zaratustra spokojnie śpiący pod drzewem niczego już nie chce, ale dlatego, że wszystko się spełniło, że świat jest doskonały, nie pozostało już nic do chcenia” (s. 167). Podsumowując analizę „czasu południa” u Nietzschego, Buczyńska-Garewicz stawia tezę, że to doświadczenie posiada szereg elementów wspólnych z przeżyciem Narratora z powieści Prousta. Narrator ów pod koniec powieści w chwili samotnej refleksji nad swoimi doświadczeniami, takimi jak epizod z magdalenką, odkrywa, że czas miniony nie odszedł bezpowrotnie, lecz na trwałe wszedł w jego życie; dochodzi w ten sposób do zrozumienia możliwości stanięcia ponad czasem, czyli, innymi słowy, doświadcza wieczności ukonstytuowanej w procesie świadomości. Zarówno u Nietzschego, jak i u Prousta mamy zatem do czynienia z intuicyjnym wglądem w wieczność świata oraz z płynącym z tego doświadczenia spokojem i radością.

Drugim temporalnym motywem literackim o głębokiej treści filozoficznej jest kategoria nocy, pojmowanej jako wycinek czasu, z którym powiązany jest pewien specyficzny stan, umożliwiający przejście ku innemu, wyższemu sposobowi bycia. Noc jest zatem czasem transformacji ontologicznej. Ta przemiana dokonuje się dzięki specyficznej funkcji epistemologicznej nocy: jest to czas pozwalający dostrzec prawdziwą rzeczywistość, zwykle (w dziennym świetle) skrytą za pozorami. Ilustracją dla takiego rozumienia nocy są opera *Tristan i Izolda* Ryszarda Wagnera oraz mistyczne rozważania św. Jana od Krzyża, zawarte w poemacie *Noc ciemna*; zdaniem Autorki, mimo ogromnego dystansu, jaki dzieli obu autorów, wspólne jest im właśnie pojmowanie nocy jako czasu wyrzeczenia się życia, dającego szczególne poznanie i rozpoczynającego drogę ku zbawieniu. Charakteryzując pierwszą z koncepcji, Buczyńska-Garewicz podkreśla związki wizji Wagnera z filozofią Schopenhauera. W ujęciu Wagnera łączą się trzy tematy: noc, miłość i śmierć. Bohaterowie opery, skłócenie ze światem romantyczni kochankowie, mogą spotkać się tylko pod osłoną ciemności. Noc staje się dla nich czasem miłosnego współistnienia i zjednoczenia, w którym wznoszą się ponad jednostkowość istnienia; poznają również złudny, nierealny charakter wszystkiego, co dzieje się w dzień, a więc zwykłego życia z wszystkimi jego przypadłościami. To poznanie prowadzi ich do chęci ucieczki od świata ułudy, ucieczki już nie tymczasowej, jaką jest nocne spotkanie, ale wiecznej – śmierci. Zdaniem Buczyńskiej-Garewicz myśli Wagnera pozostają pod silnym wpływem poglądów Schopenhauera, co pozwala – przez zestawienie – pogłębić interpretację libretta opery. I tak, wedle niemieckiego filozofa, świat dzieli się na rzeczywistość prawdziwą i pozór. Jedną z ułud jest jednostkowość, zindywidualizowanie ludzkiej

woli. Naprawdę istnieje tylko wola powszechna, będąca istotą świata; wola jednostki jest tylko jej przejściową manifestacją. Należy zatem dążyć do zanegowania własnej woli przez miłość, sztukę, a w końcu śmierć. Wątki te obecne są u Wagnera: dla bohaterów opery miłość i wyrzeczenie się wszystkiego poza nią jest drogą do negacji własnej jednostkowości i wyzwolenia ze świata ułudy; kulminacyjnym punktem tej drogi jest pragnienie wspólnej śmierci, która, podobnie jak u Schopenhauera, jest najwyższym dobrem, gdyż przynosi absolutne zanegowanie jednostkowości i afirmację powszechnego porządku świata. Powyższy schemat (rozpoznanie złudnego charakteru codziennego życia – negacja jednostkowej woli – dążenie do wybawienia) można, zdaniem Autorki, odnaleźć także w *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża. Noc w rozumieniu hiszpańskiego mistyka to droga, jaką przechodzi dusza człowieka dążąc do zjednoczenia z Bogiem. Św. Jan wyróżnia trzy rodzaje czy etapy tej drogi: noc zmysłów, gdy dusza odcina się od świata, noc ducha, gdy dusza pogrąża się w wierze, która jest ciemnością dla umysłu, i wreszcie schyłkowy etap nocy, zjednoczenie z Bogiem: niepełne i niedoskonałe tu, na ziemi, i ukoronowanie procesu w życiu wiecznym. Istotą dążenia duszy ku Bogu jest całkowite ogołocenie się ze wszystkiego: pożądań światowych, pamięci, rozumu, krótko mówiąc – z samego siebie. Znika w ten sposób indywidualność osoby, która gotowa jest roztopić się w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem. Tak więc, jak zauważa Autorka, w ujęciu św. Jana droga do zbawienia polega również na negacji jednostkowej woli, „zaparciu się samego siebie”; odmienne są tylko koncepcje zbawienia: u Jana jest nim życie wieczne w Bogu, u Wagnera i Schopenhauera – po prostu śmierć.

Ostatnim zagadnieniem, jakie podejmuje Buczyńska-Garewicz, jest problem miejsca przeszłości w życiu człowieka; rozważania na ten temat, skoncentrowane wokół myśli Jean Paula Sartre’a, wypełniają rozdział pt. „Ucieczka od przeszłości”. Zdaniem Autorki Sartre, podobnie jak Heidegger, swoją koncepcję czasu kształtuje w perspektywie ludzkiej egzystencji, nakierowanej na przyszłość. Istotą bytu ludzkiego w ujęciu francuskiego myśliciela jest wolność, pojmowana jako zdolność do samookreślenia, do negacji tego, czym się jest, i wykraczaniu poza to ku „innemu”, czyli różnymi niezrealizowanym dotąd możliwościom. Życie jest ciągłą samonegacją: z jednej strony, działając, wypełniamy naszą z natury pustą egzystencję treścią, innymi słowy, dokonujemy negacji nagiej egzystencji. Z drugiej strony przyjęcie każdego nowego stanu jest w pewnym sensie negacją poprzedniego; w ten sposób życie, będące ciągłą przemianą, jest nieustannym negowaniem. Człowiek jest bytem możliwym, tzn. może, dzięki zdolności do samonegacji, stać się inny, niż jest; negacja stanu poprzedniego jest warunkiem, by stać się czymś, czym się jeszcze nie jest. Ten właśnie aspekt, owo „jeszcze nie”, a więc ukierunkowanie ku przyszłości jest rysem charakterystycznym koncepcji Sartre’a; podobnie jak u Heideggera, jest to źródłowe doświadczenie czasowości, będące podstawą dla spostrzegania czasu w świecie i koncepcji czasu zegarowego. O ile jednak u Heideggera temporalizacja czasu dokonuje się w akcie pozytywnym, jakim jest zamiar, o tyle u Sartre’a obecna jest

przede wszystkim negacja, skierowana przeciw teraźniejszości i przeszłości, której głównym motywem jest po prostu „bycie innym”, bez żadnego pozytywnego określenia. Ta różnica, zdaniem Autorki, rzutuje na zupełnie inny stosunek do przeszłości u obu myślicieli; jest to tym ciekawsze, że obaj odrzucają obiektywny sens historii. Sartre, podobnie jak Nietzsche, stanął przed problemem ograniczenia ludzkiej wolności przez przeszłość. Szukając rozwiązania zauważył, że tym, co niezmiennie w przeszłości, jest tylko pewien zbiór faktów. Nie ma jednak faktów nagich, każdy musi być umieszczony w jakimś kontekście interpretacyjnym, nadającym mu znaczenie, i tu właśnie znajduje się miejsce dla wolności. Same fakty są niezmiennie, lecz ich sens zmienia się z biegiem wydarzeń. A ponieważ ów bieg wydarzeń to efekt wolności człowieka, jego „przyszłościowego projektu”, więc i sens przeszłości ulega ciągłym zmianom w miarę realizowania owych projektów. Jak zauważa Autorka, różnica między Heideggerem a Sartrem sprowadza się do tego, że dla pierwszego przeszłość jest równie istotną fazą czasu, jak i pozostałe, a sam czas ze swej istoty jest dwukierunkowy: zarówno przyszłość określa przeszłość, jak i *vice versa*. Natomiast dla Sartre’a istotna jest tylko przyszłość, ku której jednostka zdąża negując to, co za nią; sama zmienność sensu przeszłości (przekonanie to łączy obu myślicieli) nie ma tu znaczenia, skoro jest ona tym, co ulega odrzuceniu, negacji, a nie czymś, do czego można w sposób pozytywny się odwołać. Zdaniem Autorki Sartre wraca do koncepcji czasu linearnego, biegnącego wyłącznie ku przyszłości: ważne jest tylko to, co będzie, reszta jest czymś, co się odrzuca. Do tego sprowadza się różnica między hermeneutycznym a nihilistycznym rozumieniem przeszłości.

Metafizyczne rozważania o czasie Hanny Buczyńskiej-Garewicz to ciekawa i wartościowa publikacja, w przystępny sposób wprowadzająca czytelnika w podstawowe koncepcje na temat istoty czasu, a także niektóre zagadnienia o charakterze bardziej szczegółowym. Prosty język, jasny styl i przejrzystość myśli sprawiają, że książkę tę można polecić także osobom, które na co dzień nie zajmują się filozofią.

Powyższa rekomendacja dotyczy szczególnie osób interesujących się literaturą piękną. Istotną bowiem cechą omawianej publikacji są liczne nawiązania do dzieł literackich: powieści, poezji czy tekstów o niejednoznacznym statusie gatunkowym, jak to ma miejsce w przypadku *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego. Co najważniejsze, Autorka nie przywołuje dzieł literackich jako ilustracji dla tez metafizycznych, lecz traktuje je w sposób równorzędny z filozoficznymi traktatami i próbuje wydobyć zawarte w nich oryginalne ujęcia problemów, dając w ten sposób wyraz swemu przekonaniu, że myślenie filozoficzne nie jest tylko domeną zawodowych filozofów. Takie podejście jest chyba największą zaletą *Metafizycznych rozważań*, przełamuje bowiem sztywną granicę między akademickimi dyscyplinami, pokazując filozofom, że na teoretycznych traktatach nie kończy się piśmiennictwo podejmujące walkę z ich punktu widzenia problemy, a także uświadamiając miłośnikom literatury pięknej fakt, że zagadnienia, z jakimi stykają się w swych lekturach, mogą być ujmowane w bardziej systematyczny i pogłębiony sposób.

Ważną zaletą omawianej publikacji jest też jasny i przystępny tok prowadzenia wywodu. Autorka w większości partii książki streszcza poglądy filozofów, czyni to jednak w dość nietypowy sposób. Precyzyjnie wybierając interesujące ją aspekty, przetwarza treść koncepcji danego myśliciela na własny ciąg myślowo-narracyjny i dokonuje pieczołowitej rekonstrukcji sposobu myślenia, z którego dana teza wyrasta, sporadycznie jedynie posługując się cytataми. W ten sposób poszczególne idee zawsze są umieszczone w dokładnie zarysowanym kontekście, co znacznie ułatwia zrozumienie.

Podsumowując, można stwierdzić, że *Metafizyczne rozważania o czasie* Hanny Buczyńskiej-Garewicz to cenna publikacja, którą można polecić wszystkim tym, którzy chcą pogłębić swoje rozumienie fenomenu czasu.

Maksymilian Roszyk
Kolegium MISH KUL

Włodzimierz Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie, Część 2: O błędzeniu, przymusie i dobrowolności*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003, ss. 236.

Arcydzieła literatury pięknej to skarbiec wieloaspektowych ujęć ludzkiego świata, z których zdecydowanie za rzadko korzystają filozofowie. Jak interesujące i owocne dla kulturowego dyskursu może być zderzenie filozoficznej teorii z literacką rzeczywistością, pokazały choćby szkice Allana Blooma *Szekspir i polityka*. Natomiast wśród polskich autorów trzeba wskazać na Włodzimierza Galewicza, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego studium *Z Arystotelesem przez greckie tragedie* jest fascynującą konfrontacją etycznej teorii Arystotelesa z rzeczywistością przedstawioną w dziełach wielkich tragików ateńskich. To wydane w 2002 r. dzieło, zgodnie z zapowiedzią Autora, doczekało się kontynuacji, która nosi podtytuł *O błędzeniu, przymusie i dobrowolności*. Galewicz kontynuuje w niej zaczęte w części pierwszej analizy etyki Arystotelesa, obficie ilustrując i wyostrażając teoretyczne problemy wątkami zaczerpniętymi z attyckich tragedii.

W odróżnieniu od części pierwszej omawianą książkę charakteryzuje większa zwartość tematyczna, co sugeruje już sam podtytuł. Centralnym przedmiotem zainteresowania Autora są problemy związane z czynami zależnymi od woli i niedobrowolnymi. W ujęciu Arystotelesa niedobrowolność wynika albo z przymusu, albo z nieświadomości (*resp.* z błędnej świadomości). Stąd treść książki rozpada się zasadniczo na dwie części: w pierwszych sześciu rozdziałach poruszone zostały rozmaite aspekty związane z działaniami pod przymusem, natomiast w końcowych pięciu Galewicz