

CZAS

I TO, CO LUDZKIE



MAREK SZULAKIEWICZ

CZAS

I TO, CO LUDZKIE

Szkice z chronozofii
i kultury



WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

Toruń 2011

Recenzent
Prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński

Opracowanie redakcyjne
Mirosława Buczyńska

Projekt okładki
Krzysztof Skrzypczak

ISBN

Printed in Poland

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2011

Książka powstała w ramach (?)

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
www.wydawnictwoumk.pl

Redakcja
tel. (056) 611 42 95, e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja
ul. Reja 25, 87-100 Toruń, tel./fax (056) 611 42 38
e-mail: books@umk.pl

Wydanie pierwsze
Skład: Agnieszka Głodkowska
Druk: Wydawnictwo Naukowe UMK

SPIS TREŚCI

Prolog	7
Wprowadzenie	11
1. CZAS I RELACJE: RELACYJNY CHARAKTER CZASU.....	21
Czym jest czas? – Skąd jest czas?	25
Nie przemijanie, lecz rezultat relacji	28
Relacje temporalne: teraźniejszość	33
Relacje temporalne: przeszłość i przyszłość	42
Relacje temporalne: wieczność	46
Utrata czasowych koordynatów	51
Życie bez czasu	55
Eliminacja czasu: świat atemporalny	60
To, co inne, i czas	66
2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM	73
Rozum i my w czasie	77
Logika, myślenie, przestrzeń	81
Czas i rozum	86
Rozum: od przestrzeni do czasu	90
3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS	97
Pytanie o człowieka	100
Niepewność aksjologiczna	104
Czas i nasz świat	105
Czas i metafizyka	110
Czas i uniwersalizm	114
Czas i „cóż to jest prawda?”	109
Czas i prawda: hermeneutyka	125
Człowiek i czas	129
Czas jako droga do człowieka	133
Byt, nicność, czas	135
4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI	
INTERKULTUROWEJ	141
Spotkanie z odmiennością	147
Wielokulturowość i interkulturowość	152
Kategorie świadomości interkulturowej	157

Jedność–wielość	161
Zamkniętość–otwartość	165
Centryzm–policentryzm	168
Obcy–swój	171
Czas i dialog	181
5. CZAS I KRYZYS KULTURY	187
Czas, przestrzeń i kultury	192
Temporalizm kultury Zachodu	199
Orientacje temporalne	203
Obecność przeszłości	206
Ucieczka od czasu	215
Czas i nihilizm	218
Czas, kryzys i filozofia	222
6. FILOZOFIA I CZAS POLITYKI	231
Czas polityczny.	235
Przestrzeń i czas w polityce	241
Czas terazniejszy i polityka	245
Filozof i polityk	250
Filozof i polityk – nieudana para	256
Filozofia współczesna – myśl na usługach czasu	261
Polityka współczesna – w poszukiwaniu wieczności?	268
7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU, CZASOWY WYMIAR	
RELIGII	273
Sekularyzacja – postawić na przestrzeń	277
Bóg i przestrzeń	283
Religia i współczesny problem z doświadczeniem	288
Postsekularyzm – odkrycie czasu	295
Czas trudnych i łatwych powrotów religii	298
Czas i powrót religii.	306
Czas i człowiek religijny	309
Religia i czas	321
Posłowie: czas, poezja i trzy wiersze	325
Summary	343
Literatura cytowana	355
Indeks nazwisk	367



PROLOG

Joseph von Eichendorff (1788–1857)

MINEŁO

To drzewo nie jest tym,
Które tu dawniej rośło,
Gdym na nim siedział w morzu kwietnym
Nad krajem rozjaśnionym.

Las to też nie ten,
Co kiedyś cicho szumiał w górze,
Gdym od kochanej wracał nocą
Z pieśniami nowymi w sercu.

Dolina też nie tak głęboka,
Gdzie pasły się sarenki,
I w której wiele razy nocą
Gubiliśmy wzrok nasz tęskny.

A jednak to jest to drzewo, ten las i ta dolina,
Gdyż świat pozostał młody,
To tylko tobie lat przybyło,
I minął piękny czas swobody.

(tłumaczył Marek Szulakiewicz)

Uzyskiwanie władzy nad światem przestrzeni jest na pewno jednym z naszych zadań. Niebezpieczeństwo zaczyna się wtedy, gdy – zyskując moc w królestwie przestrzeni – rezygnujemy z wszelkich aspiracji w królestwie czasu. A to właśnie w królestwie czasu celem jest nie *mieć*, lecz *być*, nie *posiadać*, lecz *dawać*, nie *panować*, lecz *uczestniczyć*, nie *podbijać*, lecz *współbrzmieć*. Życie schodzi na manowce, kiedy panowanie nad przestrzenią, zdobywanie rzeczy przestrzeni, staje się naszą jedyną troską.

Abraham J. Heschel

Znać prawdę, mieć rację, widzieć, umieć nieomylnie odróżniać dobro od zła, a w konsekwencji – sądzić, karać, skazywać, prowadzić sprawiedliwe wojny – to wszystko należy do młodości i jej przystoi. Jeśli na starość obstajemy przy tych ideałach, to zwiędnie nasza ludzka i z natury swej słaba zdolność do „przebudzenia”, przeczucia ponadludzkiej prawdy.

Hermann Hesse

Człowiek mądry nie ma ustalonych
raz na zawsze przekonań.

Laozi

WPROWADZENIE

Czas jest jak żółty brzeg stronicy
w księdze, gdzie zblaknął druk.
Jest strojem z blasku błyskawicy,
który odrzucił Bóg.

R. M. Rilke



Nie mam czasu” – to najczęściej wypowiedane zdanie współczesnego człowieka. Mimo wielu technologii oszczędzania czasu zdaniu temu nadajemy wielką moc. Często już musimy nauczyć się odwracać od ułatwień technicznych, aby odzyskać czas. Wypowiadając je, nie zdajemy sobie jednak sprawy z filozoficznej głębi tego stwierdzenia. „Mając czas” możemy bowiem porządkować nasze doświadczenia; czas współokreśla wizję człowieka i świata, stanowi środowisko wszystkiego, co bytuje, a jeśli „jego brak”, to razem z tym wdzierą się do tego doświadczenia chaos i niepewność. Nie mając czasu, znamy jednak jego wartość. Wpleciony w relacje społeczne, w życie jednostek i kultur czas wyparł czasowość. Nie mając czasu, tracimy też naturalną temporalność naszego życia i świata.

Czas w opinii filozofów wyznacza szczególnie dostęp do świata i nas samych, i wiele elementów kultury da się zrozumieć właśnie przez ich odniesienie do obowiązujących koncepcji czasu. Świat anonsuje swoje istnienie czasowo. Zatem: właśnie „mieć czas” jest sytuacją pożądaną zarówno indywidualnie, jak też kulturowo i filozoficznie. Więcej nawet: mieć go dużo i być nawet osaczonym jego nadmiarem jest stanem, na którym powinno nam szczególnie zależeć. Zabiegać i troszczyć się o czas jest też jakimś naszym zadaniem, od którego nie należy się zbyt łatwo uwalniać.

Ale nie ta sytuacja braku i doświadczanego lęku przed brakiem czasu jest dla nas i kultury najgroźniejsza. Najgroźniejsza jest utrata czasowych koordynatów, niemożliwość (niezdolność) odwołania się do struktury czasowości, zapomnienie o zanurzeniu wszystkiego w czasie i pozbawienie spojrzenia z jego perspektywy. Słowem, pominięcie czasu w tworzeniu narracji rozumienia świata, drugiego człowieka i siebie samego. Skoro istnienie anonsuje się czasowo, to utrata takich czasowych współrzędnych jest też utratą istnienia. Kryzys doświadczania czasu jest kryzysem istnienia. Można powiedzieć, że sytuacja taka jest swoistą obroną przed doświadczanym brakiem czasu. Ale ona też jest groźniejsza. Nie chcąc bowiem doznawać tego braku, często usuwa się z naszego życia i myślenia samo jego doświadczenie, bierze się je w nawias. Zamiast tego preferuje się tworzenie iluzji życia i myślenia w kategoriach aczasowej metafizyki, w której samemu staje się „bezzstronnym obserwatorem”, doświadczanemu zaś światu przypisuje się jedyność i wyłączość. Wszystko to ze szkodą dla naszego bytowania. W ten sposób bowiem „moje istnienie”, jego „czasowy porządek” staje się „całym istnieniem”, „mój świat” zaś staje się wszystkim. Sytuację taką można nazwać niebezpieczeństwem i zagrożeniem, gdyż tracąc „przeszłość, terażniejszość i przyszłość” (przedtem, teraz i potem), tracimy tym samym doświadczenie uczestniczenia w istnieniu i zamieniamy je w skończone doświadczenie, uciekając ku własnej jaźni. Ale przede wszystkim tracimy zdolność do refleksji temporalnej, która wskazuje, że moje istnienie jest zawsze czymś więcej niż tylko moim istnieniem, zaś mój świat nie jest wszystkim. Tracąc czasowe koordynaty nie je-

steśmy w stanie zrozumieć, że bytowanie/istnienie jest zawsze *byciem-już-w* i *byciem-już-z*, zaś „moja historia” nie jest tylko „moja”, lecz należy ona do całego istnienia, które wypełnia się przez wczoraj, dzisiaj i jutro. Czas uniemożliwia upadek w Ja i wyrasta z „bycia-z”. Jest jakąś siłą przeciwdziałającą samotności i zafałszowaniu istnienia. Bez niego łatwo upaść w fałszywe wyobrażenie o sobie. Bez niego trudno też dostrzec, że „mój świat” nie jest wcale „prywatną własnością”, lecz jedynie fragmentem dzieła, jakim jest świat. Bez czasu łatwo stajemy się więźniami tego, co „tu”, i zaczynamy sądzić, że jedynie „bycie tu i tak” wyznacza całe nasze istnienie. Ten, kto jest wrażliwy na czas, ma jakąś niezdolność do życia tylko w „tu i tak” i uznania, że wszystko obraca się wokół niego. Paradoksalnie dopiero czas wskazuje, że nie jesteśmy wcale przypadkowym i tymczasowym istnieniem, lecz jesteśmy zawsze z kimś, w czymś i dla kogoś. Czas chroni nas przed tym, byśmy sami siebie nie uznali za boga.

Łatwo w tym wszystkim dostrzec, że czas związany jest z relacyjnym charakterem naszego istnienia i kto utracił zdolność do relacji, ten utracił też czas. Parafrazując stwierdzenie Goethego („Jakże mogę być ja, skoro istnieje Inny?”), można powiedzieć: jakże możemy mieć czas, skoro nie mamy już Innego? Skoro umarliśmy jeden dla drugiego, skoro nie mamy już świata i jesteśmy zaangażowani tylko we własne bycie – nie możemy też mieć czasu. Czas nie ma realności przedmiotowej, lecz jest rezultatem relacji, doświadczeniem bliskości i zażyłości. Więcej nawet, im bardziej człowiek jest zagubiony w świecie, im mocniej uświadamia sobie obcość wobec niego i nie potrafi komunikować się z innymi

ludźmi, tym bardziej też doświadcza problemów z czasem. Za brakiem czasu zawsze tkwi utrata zdolności do relacji i mówiąc „nie mam czasu”, dajemy też świadectwo tej utraty. W utracie takich zdolności należy widzieć jedno z najważniejszych wydarzeń metafizycznych współczesności. Polega ono na tym, że nie dopuszcza się już istnienia bytu, którego się nie obejmuje, bytu innego, niż „ja-moje-dla mnie”. Redukuje się tym samym wszelkie istnienie „oddzielone”, „inne”, „odmienne”. Wszelkie „jest” ograniczone zostaje w ten sposób do tego, co „moje”, „dla mnie”, „takie jak ja”. Przywrócić człowiekowi zdolność do relacji oznacza wkroczyć na drogę odzyskiwania czasu. Bowiem mieć czas to tyle, co być z kimś, w czymś i dla kogoś. Mieć czas to doświadczać rzeczy, świata, człowieka... Mieć czas to uczestniczyć w Tajemnicy, która ogarnia nasze bytowanie. Kto zaś zdolność tę utracił, ten też utracił czas.

Czas i to, co ludzkie

Kto odnajdzie czas, nie zgubi samego siebie.

Michał Heller

Wpisując słowo „czas” w wyszukiwarce Google uzyskujemy ponad 400 milionów wskazań. Jeśli to samo uczynimy na przykład ze słowem „miłość” i „Bóg”, to wyniki będą znacząco mniejsze. Już to oznacza, że czas i jego problem wyznaczają ważne miejsce w naszej kulturze. I częściej posługujemy się tą kategorią niż pojęciem „Bóg”, które ma znacznie mniej wskazań. Jednocześnie w tym częstym mówieniu o czasie

i posługiwaniu się tą kategorią odczuwany jest jego kryzys, przejawiający się w doświadczaniu życia pod jego presją. Z perspektywy nauk przyrodniczych wskazuje się, że ludzkie poczucie czasu związane jest z nową jakością, niespotykaną dotychczas w świecie przyrody. Ta nowa jakość pojawia się razem z człowiekiem, który jest świadomy upływu czasu. Przez to, że człowiek ma czas i jest tego świadomy, wyrasta on ze świata natury i staje się istotą ze świata kultury. Najprościej można ją wyrazić jako włączenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w samo istnienie. Na skutek tego wszelkie istnienie otrzymuje czasowy charakter. Człowiek odczuwa czas inaczej niż zwierzęta. Odczuwa go jako płynący z przeszłości w przyszłość. I nawet współczesny *homo oeconomicus* nie jest w stanie uwolnić się od tak ukierunkowanego upływu czasu. Wiele procesów w ekonomii wskazuje, że czas płynie z przeszłości w przyszłość.

Jednak uprzytomnienie sobie nas samych, świata i Tajemnicy w czasie nie jest często podejmowanym zadaniem. Ciągłe jeszcze utożsamiamy czas z wielkością fizyczną i zapominamy, że jest on również konstrukcją społeczną, kulturową, ludzką. Taką postawę łatwo zrozumieć. Wolimy absolutności i wieczności, uniwersalizmy i ogólności, i przez nie też chcemy oglądać i rozumieć. Wydaje się nam, że uciekając od czasu, szukając tego, co wieczne i absolutne, lepiej rozpoznamy świat niż wtedy, gdy zwrócimy uwagę na to, co jest jednostkowe i ulegające czasowi. A jednak koncepcja czasu, postaw wobec niego i – ogólniej – przyjmowana orientacja temporalna, może być niezwykle pomocnym narzędziem w podejmowaniu prób rozumienia współczesnej kultury. Przyczyny tego łatwo wskazać. Protest

przeciwko społeczeństwu konsumpcyjnemu, które rodzi nudę, anonimowość, konformizm, jest również protestem przeciwko czasowi. W postawach wobec czasu i uznaniu określonych orientacji temporalnych widoczne są dokonane już przez człowieka wybory stylów życia i wartości. Biorąc pod uwagę skoncentrowanie człowieka i kultury na przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości, można wskazać jeszcze jeden wymiar. Nie tylko przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ale dodany do tego sens pozwalają nam zrozumieć czas. Sens jest bowiem czwartym wymiarem czasu¹. Kulturowe tworzenie sensu można charakteryzować jako aktywność, w której najważniejszą rolę odgrywają: doświadczenie, zrozumienie, orientacja i motywacja. Dominacja przyszłości związana jest z priorytetem sfery ekonomiczno-technicznej; dominacji teraźniejszości towarzyszy ważność sfery religijnej, zaś dominacji przeszłości – sfera intelektualna i estetyczna. Jednak jedyną możliwą metodą zbadania czasowości nie jest badanie trzech wymiarów czasu, lecz ujęcie jej jako całości.

Przedmiotem rozważań w tej książce nie jest czas, lecz niektóre elementy tego, co nasze, ludzkie, rozumiane jednak w czasie i przez czas. Nie sposób w mówieniu o czasie abstrahować od człowieka. Ale też każde rozumienie czasu wpływa na jakość ludzkiego życia. Wbrew częstej filozoficznej i kulturowej tendencji kultury Zachodu są to rozważania o tym, że rzeczywistość i prawda są dane w czasie, a nie w wieczności. Bo w nim wła-

¹ Por. J. Rüsen, *Die Kultur der Zeit. Versuch einer Typologie temporaler Sinnbildungen*, w: tenże (Hrsg), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, s. 25.

Wprowadzenie

śnie ukrywa się to, co dla nas najważniejsze. Żyjemy w czasie i nie możemy patrzeć na sam czas inaczej niż obserwując nas samych. Uczenie się oglądu świata przez czas oznacza, że musimy się uczyć tego, że nie wszystko zostało dane naraz i nawet wieczność jest w trakcie stawania się i kreowania krok po kroku.



1

CZAS I RELACJE: RELACYJNY CHARAKTER CZASU

Czy można opowiedzieć czas,
czysty czas jako taki, czas sam przez się i w sobie?

Zaiste nie,
byłoby to usiłowanie niedorzeczne.

Thomas Mann



Wypowiadając banalne „nie mam czasu”, wyrażamy najstraszniejszą cechę naszego współczesnego istnienia. Jest nią samotność i ograniczenie do Ja; samotność, w której doświadczamy milczenia rzeczy i świata; i ograniczenie do Ja, w którym doświadczamy milczenia drugiego człowieka. Im bardziej samotne staje się Ja człowieka, im bardziej staje się wyizolowane, tym więcej kłopotów z czasem, aż do jego zupełnej utraty. Im bardziej Ja zamyka się w swej samotności i odrzeczywistnia (wirtualizuje?) świat, czyniąc go tylko swoją projekcją, tym bardziej też pojawiają się kłopoty z czasem. Brak czasu wynika z izolacji istnienia i utwierdza taką izolację. Jednocześnie bez czasu człowiek jeszcze bardziej zamyka się w więzieniu własnego Ja. Psychologia często wskazuje, że nasze konstruowanie czasu związane jest z konkretnymi postawami wobec rzeczywistości. Więcej nawet, wszystko, co dotyczy czasu, określa też nas, nasze postępowanie i nasze losy. W jednym z eksperymentów psychologicznych obserwowano, jak zachowują się studenci seminarium duchownego, przygotowując się do prelekcji na temat przypowieści o dobrym Samarytaninie. Gdy osoby przygotowane szły już, aby wygłosić prelekcję, informowano je albo o tym, że mają jeszcze wiele czasu, albo odwrotnie, że są już spóźnieni. Przed wejściem jednak zawsze zjawiała się osoba potrzebują-

1. CZAS I RELACJE...

ca pomocy. I tylko ci, którym mówiono, że mają jeszcze czas, nie muszą się spieszyć, zatrzymywali się, aby osobie tej udzielić pomocy. Inaczej ci drudzy, którym mówiono, że są już spóźnieni. Mimo tego, że mieli mówić właśnie o pomocy potrzebującemu, informacja o braku czasu prowadziła do zafałszowania ich postaw¹. Prelekacja stała się ważniejsza niż pomoc potrzebującej osobie. Sama informacja o tym, że są spóźnieni, prowadziła do przekreślenia gotowości do pomagania. Można powiedzieć, że w tym eksperymencie widoczne się staje, że to czas nas ma, a nie my mamy czas. Izolacja istnienia jest jakoś powiązana z brakiem czasu. Dlatego odzyskanie czasu oznacza zawsze odzyskanie tego, co inne, co odmienne, to odzyskanie świata relacji i uznanie, że świat nie jest wcale już spełniony, lecz wymagający stale naszych wysiłków i działań. Właśnie czas jest znakiem tego, że uwolniliśmy się od ciężaru jednostkowości i chronimy się przed samotnością.

„Ja”, które utraciło czas, zagubiło też prawdę o sobie. Czas wymaga mówienia prawdy o sobie i przywraca taką prawdę. Kto ma czas, ma też świat; nie na własność, lecz ma go jako „coś/kogoś innego”. Można powiedzieć, że to nie rzeczywistość ma charakter czasowy, lecz to czas wymaga rzeczywistości, tego, co Inne. Czas nie charakteryzuje bytów stworzonych (jak chciał św. Augustyn), lecz jest rezultatem relacji z nimi. Jeśli jest drugi człowiek, jeśli jest świat, jeśli jest Tajemnica – to i czas jest. Jeśli zaś nie ma tego wszystkiego – to i czasu nie

¹ Por. P. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, tłum. A. Cybulko, M. Zieliński, Warszawa 2009, s. 22.

ma. Siebie samego i swą tożsamość czas czerpie z relacji. Od charakteru tych relacji zależy dominująca jego postać. Paradoksalnie zatem, im więcej (i bardziej) jesteście z tym, „co inne” niż my i nasz świat, tym więcej też mamy czasu. I odwrotnie: im bardziej koncentrujemy się na sobie i swoich sprawach, tym bardziej też szukamy czasu i ciągle go nie znajdujemy. Istnienie i jego odkrytość włącza nas w czas. Lecz kto nie jest włączony w istnienie, kto już dawno zlikwidował wszystko, co jest inne niż on sam, i kto uznaje, że światu temu nie przysługuje nawet status pozor, ten nie ma też czasu. Ceną spokoju za unieważnienie świata jest brak czasu.

Czym jest czas? – Skąd jest czas?

Czas ostaje się, kiedy przemija.

Martin Heidegger

Tworząc „prawidła kierowania rozumem” Kartezjusz zalecał, aby wszystko to, czego nie rozumiemy bezpośrednio, co jest trudne i zawiłe, rozłożyć na to, co da się bezpośrednio zrozumieć i co w ten sposób staje się łatwe. Jeśli ten sposób postępowania zastosujemy do czasu (który jest trudny w rozumieniu) i „rozłożymy na to, co prostsze”, to łatwo dostrzec, że zasada Kartezjusza nie spełnia oczekiwań. Czas rozłożony na to, co prostsze, zostaje sprowadzony do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jednak te wymiary wcale nie pomagają w zrozumieniu. Odwrotnie (wiedział to już św. Augustyn) dopiero teraz uświadamiamy sobie, że o czasie nic nie wiemy. Podział czasu na przeszłość,

1. CZAS I RELACJE...

teraźniejszość i przyszłość oznacza, że tego, co przeszłe i przyszło nie ma (już nie ma albo jeszcze nie ma), zaś teraźniejszość, jako przejście między nimi, jest niczym. Zamiast zrozumieć czas, tracimy to, co chcemy zrozumieć. Podział czasu jest jakimś zniszczeniem jego bycia, gdyż czas nie jest wcale przeszłością, przyszłością i teraźniejszością.

Będąc często ważnym obszarem zainteresowania filozofów i uczonych, czas ujmowany był w kilku aspektach. Najpierw pojawiał się aspekt ontologiczny, w którym koncentrowano się na pytaniu o „bycie czasu” (czym jest czas?). Zawsze jednak obok tego pytania w naszej kulturze ujawniał się aspekt epistemologiczny, który zwracał filozofów ku pytaniu o możliwość poznania czasu. I wreszcie aspekt psychologiczny, w którym „ożywiano czas”, poszukując możliwości jego przeżywania. Martin Heidegger dowodził, że to, co jest czasowe, jest czymś przemijającym. Jednak sam czas jest przemijaniem tego, co przemijające. To właśnie czas pozwala na taką obecność istnienia, „pozwala przemijać temu, co przemijające”, a sam „ostaje się mimo całego przemijania”². Jeśli wszystko usiłuje zachować siebie w swym stanie (jak chciał B. Spinoza), to zachować siebie w swym stanie w odniesieniu do czasu oznaczałoby – zachować przemijanie. Można powiedzieć: czas to przemijanie na wieczność. „Jest” czasu, jego „być” jest w tej teorii przemijaniem. Doświadczenie czasu jest doświadczeniem przemijalności, zmienności i nietrwałości, a nie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

² Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000, s. 87.

Wszystko okazuje się nietrwałe i ona właśnie (nietrwałość) przez czas staje się podstawowym wyróżnikiem istnienia. Takie myślenie o świecie, o nas samych, którzy znaleźli się w czasie, zawsze oznacza, że zaczynamy myśleć w dwu kategoriach „już nie jest” albo „jeszcze nie jest”.

Jednak i ta droga Heideggera nie ułatwia nam zrozumienia czasu. Dla nas bowiem przemijanie kojarzy się z ruchem. I dlatego już Arystoteles wskazywał, że „czas spostrzegamy łącznie z ruchem”³. To nie sam czas mija, mija to wszystko, co dzieje się w czasie. Wiemy jednak od czasów Einsteina, że ruch istnieje w odniesieniu do ruchu przeciwnego albo do nieruchomego tła. Jednak na jakim tle porusza się czas, albo jaki ruch przeciwny pozwala uznać go za ruch? Te pytania nie ułatwiają odpowiedzi. Dlatego i ta próba odpowiedzi na pytanie „Czym jest czas?” jest z góry skazana na niepowodzenie. Wydaje się, że podejmując takie próby odpowiedzi na pytanie o czas albo go tracimy, jak w myśli św. Augustyna, albo też sprowadzamy do przemijania na wieczność (jak u Heideggera). Wszystko to wskazuje, że czasu nie da się efektywnie analizować, gdyż nasza świadomość jest zawsze już „czasowo określoną świadomością” i tylko jako tak określona może być poddana badaniu⁴. I nawet wtedy, gdy czasowość ta nie jest bezpośrednio uświadamiana, to jednak uczestniczy ona w formowaniu ludzkiej egzystencji. Czas zjawia się wtedy w życiu

³ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 219a.

⁴ Por. F. Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen 1962, s. 126.


1. CZAS I RELACJE...

człowieka jako możliwość (przyszłość), jako wspomnienie treści życia (przeszłość), wreszcie jako samo działanie (teraźniejszość). Dlatego pytanie o to, jak człowiek powinien się odnosić do czasu, nie może być oddzielone od tego, jak człowiek odnosi się do konkretnej rzeczywistości swego życia w czasie. Tu właśnie ujawnia się najwyraźniej, że nie sam czas, lecz to, w jaki sposób człowiek ma czas, wyznacza problem czasu. Gdzie jednak szukać na tej drodze elementów istotnych? Skąd jest czas, który dotyczy nas, naszej kultury, naszego świata?

Nie przemijanie, lecz rezultat relacji

Zagadnienie czasu jest problemem
wewnętrznego losu człowieka.

Mikołaj Bierdiajew

 zasowość wychodzi na jaw w relacjach. Naszego „teraz”, „wczoraj” i „jutro” doświadczamy zawsze w związku z jakimś „jest”. Dlatego chcąc zrozumieć znaczenie czasowości, należy zawsze odwołać się do „jest”, z którym mamy do czynienia. Nie w tym znaczeniu, jakie nadawał temu J. P. Sartre, który rozważając problem czasowości, wskazywał dosadnie, że istnieją byty, które „posiadają przeszłość”⁵. Francuski myśliciel poszukiwał „bytu” teraźniejszości, przyszłości i przeszłości. Czas nie jest jednak bytem. Jeśli nawet teraźniej-

⁵ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i inni, Kraków 2007, s. 159.

szość można określić jako „jakiś byt”, gdyż jej cechą jest „obecność”, to już niczego takiego nie można powiedzieć ani o przeszłości, której cechą jest „już nie być”, ani też o przyszłości, której cechą jest „jeszcze nie być”. Jednak i ów „byt terażniejszości” jest wyraźnie uciekający do nicości, o czym doskonale wiedział już św. Augustyn. Mówiąc o relacyjnym charakterze czasowości, trzeba podkreślić zatem nie to, że „czas jest” i badać „co to znaczy «być» czasu”, lecz raczej to, że czas przydaje się pewnemu „ja jestem” zawsze wtedy, gdy uczestniczy on w relacji z jakimś „jest”. Nie znajdzie się czasu bez bytu (tzn. „jest”). Ale nie znajdzie się czasu również bez „ja jestem”. Rezultatem odniesienia się pewnego „ja jestem” do jakiegoś „jest” jest czas. A to znaczy, że pierwotnie nie człowiek zależy od czasu, lecz czas zależy od losu człowieka. Czas można zrozumieć jedynie w ludzkim losie i przez ludzki los.

Jednak relacyjny charakter czasu ukrywa się we współczesnych rozważaniach. Związane jest to z przyzwyczajeniami naszego myślenia do substancji, bytu. Najczęściej, idąc tu za Arystotelesem, relacje traktuje się jako właściwości substancji albo też jako coś podporządkowanego substancji. W ten sposób nigdy nie mogą się one stać „czymś” funkcjonującym jako alternatywa wobec substancji⁶. Pominięcie tej możliwości rozważań czasu oznacza uznanie tylko dwu dróg analiz. Najczęściej problem czasu wyrasta w nich z dwóch pytań:

⁶ Na ten temat np.: E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, tłum. P. Parzutowicz, Kęty 2008, s. 32.

1. CZAS I RELACJE...

pierwszym jest pytanie o to, czy/czym jest czas? Obok tego jednak zawsze wyrasta pytanie drugie: czy istnieniu przysługuje czasowość?/Czy byt jest bytem czasowym? W ten sposób jednak czas i byt zostają ze sobą na trwałe związane: rozważając czas, musimy znać byt, ale żeby poznać byt, musimy znać czas. Jednak nie jest to związanie relacyjne, lecz takie, w którym byt i czas stapiają się w jedno. Czas zostaje ujęty jako coś(?) w czym byt występuje. Czas nie jest jednak kategorią fizyczną – nie jest bytem. Już Kant dostrzegł, że my nie doświadczamy czasu jako przedmiotu, lecz doświadczamy „czas przedmiotów”. Podstawy do jego zrozumienia nie powinniśmy szukać w świecie abstrakcyjnych definicji fizyki i matematyki, lecz w obszarze relacyjnej ontologii. Wychodząc na jaw w relacjach, czas zależy od tego, w jakim/z jakim istnieniem („jest”) mamy do czynienia. Jeśli jednak czas wychodzi na jaw w relacji, to nie tkwi on w ludzkich zmysłach i wyobraźni, nie jest wcale „kategorią naszego poznania” (Kant). Ale też nie jest zakorzeniony w świecie jako „ilość ruchu” (Arystoteles). Czas nie poprzedza człowieka, nie jest miejscem naszego bytowania. Jest on raczej konsekwencją sposobu bytowania człowieka i zależy od tego, jak wybrał on swoje życie, a razem z tym i świat. Problem czasu jest problemem ludzkiego losu. Od tego, jak mamy świat („jest”), zależy to, jak i jaki mamy czas. Dlatego człowieka i kultury warto obserwować ze względu na czas, jaki ujawnia się w ich życiu. Relacyjny charakter czasu oznacza bowiem, że ten, kto rozumie czas, rozumie też istnienie/obecność. Istnienie czasu jest rezultatem relacji. Jest i czas, „bycie i czas” powiada Heidegger są nierozzerwalne. Bycie i czas określają się wzajemnie, jednak ani by-

cie nie może być uznawane za czasowe, ani czas za bytujący⁷. Czas nie jest tylko narzędziem orientacji, dzięki któremu człowiek porządkuje swoje doświadczenia, nie jest tylko sposobem prezentacji bytu, ale jest przede wszystkim wskazaniem na naszą aktywność w relacjach. Czas istnieje dlatego, że uczestniczymy w relacjach, jesteśmy aktywni i twórczy. Zatem pytając, jaki jest twój czas, i szukając odpowiedzi, musimy napotkać zawsze jakieś „jest”, gdyż bez niego nie ma czasu. Odkryciem teorii względności było wskazanie, że miara czasu zależy od układu odniesienia. Można jednak zapytać: czy tylko miara czasu? Czy może sam czas zależy również od takiego (jakiegoś) układu? Czas uobecnia się wraz z jakimś „jest” i od niego zależy.

W wielu szkołach psychologicznych podkreśla się znaczenie różnych wymiarów temporalnych w życiu człowieka. Psychoanalitycy uwydatniają znaczenie przeszłości, psychoterapia egzystencjalna akcentuje teraźniejszość, psychoterapeuci humanistyczni zaś największą wagę przykładają do przeszłości⁸. Jesteśmy w czasie dzięki relacjom i jednocześnie relacje kreują czas. Z punktu widzenia ontologii czas ma swą podstawę w relacji. Nie istnieje oddzielnie, lecz w pewnej relacji i odsyła zawsze do tej relacji. Norbert Elias stwierdza:

Czas jest symbolem relacji, którą tworzy jakaś grupa ludzi, a więc grupa istot żywych z biologicznie określonymi zdolnościami do wspomnień i do tworzenia syntezy,

⁷ Por. M. Heidegger, *Czas i bycie*, tłum. J. Mizera, w: „Principia”, t. XIII–XIV, 1995, s. 71.

⁸ Por. P. Zimbardo, J. Boyd, dz. cyt., s. 25.

1. CZAS I RELACJE...

z dwoma lub wieloma wydarzeniami, z których pewne przyjmuje ona jako swoiste ramy lub skalę dla innych⁹.

Oznacza to, że rozumienie czasu zmienia się wraz z nami, i to tak samo w perspektywie historycznej, jak i w perspektywie różnych systemów społecznych. Zaakcentowanie relacyjności konstytucji czasu otwiera możliwość włączenia w rozważanie tego problemu nie tylko świadomości (jak czynił to E. Husserl), ale również wymiarów społecznych, kulturowych i metafizycznych naszej egzystencji. Dusza, podmiot, świadomość, egzystencja stają się teraz uczestnikami tej konstytucji czasu. Można powiedzieć, że trzecią drogą mówienia o czasie (obok prób substancjalizacji i subiektywizacji) wyznacza relacja. Idea czasu jest rezultatem relacji. W trakcie spotkania/relacji jakiegoś „ja jestem” z czymś, kimś, z jakimś jest uświadamiamy sobie czas. Oznacza to, że czasu nie należy doszukiwać się ani po stronie podmiotu, ani też po stronie świata/ przedmiotu. Czyniąc tak, myli się czas z tym, co istnieje w czasie.

Bez orientacji temporalnej nie potrafimy żyć. Przeszłość, terażniejszość, przyszłość mają moce regulowania naszego życia. Przemiany stosunku człowieka do czasu i świadomości temporalnej wyznaczały sposób jego obecności w świecie. Jeśli jednak czas jest rezultatem relacji, to różne orientacje temporalne pojawiają się w zależności od rodzaju tych relacji. Orientacja prezentystyczna, retrospektywna i futurystyczna wyrastają z pewnej formy/sposobu odnoszenia się do „jest”. Na-


⁹ Por. N. Elias, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main 1989, s. 11.

leży zapytać: co sprawia, że ludzie i kultury są zorientowani na różne perspektywy czasu? Z czym związane jest to, że jedni skupiają się na przeszłości, inni koncentrują się na terażniejszości, a jeszcze inni na przyszłości? Z jakiego powodu niektórzy stawiają na wieczność?

Relacje temporalne: terażniejszość

Swoistą cechą myśli nieoswojonej jest pozaczasowość.

Claude Lévi-Strauss

laude Lévi-Strauss w swych badaniach „myśli nieoswojonej” pokazuje, że podstawę działania człowieka pierwotnego znaleźć można nie w chęci przemiany otaczającej go rzeczywistości, lecz w chęci utrzymania systemu, w jakim żyje¹⁰. Wyraża się w tym swoisty stosunek do czasu, w którym terażniejszość jakby została zniesiona, chociaż nie przestaje oddziaływać na życie. Inaczej jest w „kulturze oswojonej”, „kulturze wysokiej”. Można powiedzieć, że im więcej w niej myśli, tym bardziej też rośnie ranga terażniejszości. Myślenie oznacza mówienie „jest”. Właśnie ona staje się centrum czasu i wydaje się stwarzać jedyną drogę dostępu do bytu. Rehabilitacja terażniejszości pojawia się wraz z rozwojem myśli. Jeśli przyjrzymy się współczesnej kulturze, to łatwo dostrzec, że brakuje nam czasu, ale czujemy też, że właśnie czas jest w niej najważniejszy. Jego dominu-

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajązkowski, Warszawa 1969, s. 394.

jącą formą jest terażniejszość. Często powtarzając formułę „nie mam czasu”, myślimy właśnie o „braku czasu terażniejszego”. Terażniejszość wyznacza podstawową perspektywę naszego dzisiejszego postrzegania czasu. Mówi się niekiedy o panowaniu „teraz” i o zamknięciu/ograniczeniu bytu do tego, co terażniejsze. Wydaje się, że właśnie ona (terażniejszość) stwarza jedyną drogę, na której docieramy do rzeczywistości. Doświadczamy świata, siebie samego, drugiego człowieka, Transcendencji przez „teraz”. Rzeczywiste jest tylko to, co „jest teraz”. Rozbudowywanie życia „terażniejszego” i ucieczki od innych wymiarów czasu we współczesnej kulturze jest jednym z ważnych działań podejmowanych przez człowieka. Można to dostrzec na przykład w zmianie charakteru rodziny (z wielopokoleniowej na jednopokoleniową), w konsumpcjonizmie (rzeczy zatrzymują się przy teraz), czy też w szybkości współczesnego życia.

Ta sytuacja nie powinna dziwić. Nasze życie zaczyna się wraz z naturalną koncentracją na terażniejszości. Przez swoją świadomość czasu człowiek wykracza z natury i wkracza w świat kultury, którego sam jest twórcą. W tym wykroczeniu ujawnia się jednocześnie jakaś tęsknota za tym pierwszym światem, która przejawia się w postaci przywiązania do „jest teraz” i umocnienia czasu terażniejszego. Jednak zbyt mocna koncentracja na nim prowadzi do zafałszowania czasu i naszego życia. Czas terażniejszy jest bowiem najsłabszym czasem. Jest też czasem najmniej uchwytnym, chociaż najbardziej absorbującym. Może dlatego nie mamy czasu we współczesnej kulturze, gdyż chcemy go mieć tylko jako „czas terażniejszy”? A właśnie tego czasu nie można mieć.

Zdumiewa myśl – pisał J. L. Borges – że spośród trzech czasów, na które podzieliliśmy czas – przeszłości, terażniejszości, przyszłości – czymś najtrudniejszym, najbardziej nieuchwytnym jest terażniejszość¹¹.

Kto na nim się tylko opiera, ten nigdy nie odnajdzie wszystkich wymiarów czasu, gdyż czuje się wrzucony w „byt terażniejszy” i tu pozostawiony. W wymiarze jednostkowym postawa taka sprowadza się do redukcji bytu ludzkiego. Bowiem człowiek identyfikuje się w niej z tym, czego doświadcza „tu” i stąd też chce czerpać podstawy samorozumienia. Jednak szukając tylko na tej drodze odpowiedzi na pytanie kim jest, nie jest w stanie doświadczyć, że jego istnienie nie ogranicza się wcale do wymiaru terażniejszego, gdyż jest on przede wszystkim otwarty ku nowym możliwościom. Zamiast bytem otwartym z góry zostaje on ujęty (sam się ujmuje) jako „byt zamknięty”, spełniony i określony przez „teraz”. Czerpiąc tylko z „teraz” podstawy swego rozumienia, człowiek nie jest w stanie dostrzec, że nie jest on nigdy w pełni i ostatecznie dany, lecz jego byt musi być ujęty również w wymiarze możliwości i przyszłości. Można powiedzieć, że perspektywa „teraz” ukrywa, że jest on Jeszcze-Nie-Byciem i umacnia aspekt skończenia, zrealizowania i wyczerpania. Wszystko pochodzi już z terażniejszości.

Również kultury, które rozwijają taką świadomość czasu, napotykać na niebezpieczeństwo ograniczenia i pozostania „tutaj”. W szerszym wymiarze kulturowym

¹¹ J. L. Borges, *Czas*, tłum. A. Elbanowski, „Literatura na świecie”, 12/1988, s. 39.

1. CZAS I RELACJE...

koncentracja tylko na terażniejszości oznacza uznanie, że tylko z niej można wkroczyć w przyszłość i dzięki niej można ocalić z przeszłości to tylko, co jest ważne. Przeszłość pozostaje w bezpośrednim związku z terażniejszością, wyznaczając centrum wszystkich relacji, także między tym, co jest rzeczywiste i nierzeczywiste, co istotne i co nieistotne, co prawdziwe i co fałszywe¹². Można sądzić, że dominacja czasu terażniejszego uniemożliwia korzystanie z przeszłości i fałszuje przyszłość. Kulturowa koncentracja na terażniejszości oznacza przemianę przeszłości w niebyt, a przyszłości w nicność. „Teraz” uniemożliwia właściwy ogląd tego, „jak być powinno” i „jak było niegdyś”. Twórca recentywizmu (Józef Bańka) słusznie wskazuje, że na obu kresach takiej postawy są dwie końcówki nicości: bezprzeszłość i bezprzyszłość¹³.

Trzeba zapytać jednak, gdzie szukać przyczyn dominacji takiej prezentystycznej perspektywy? Jak to się dzieje, że czas ogranicza się do „teraz-tu-bycia”? Odpowiedzi trzeba szukać w redukcji bytu („jest”) do prezentującego spostrzeżenia. Jeśli byt/istnienie/jest ograniczone zostaje do przedmiotu i „jest tylko przedmiotem”, oznacza to uleganie perspektywie prezentystycznej. Jeśli uznamy, że to, co nazywamy rzeczywistością, jest rzeczywistością tylko teraz, mówimy też, że w żadnym z innych czasów nie ma czegoś takiego jak byt¹⁴. Niekiedy

¹² Por. V. Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007, s. 154.

¹³ J. Bańka, *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, Katowice 1997, s. 21.

¹⁴ Tamże, s. 33.

metafizyka stała Teraz nazywa wiecznością¹⁵. Jednak ta-
kie Teraz nie jest tożsame z terażniejszością.

Filozofia zawsze zdawała sobie sprawę z niebezpieczeństwa zorientowania człowieka i kultury na terażniejszość. Wystarczy wspomnieć o problemie św. Augustyna z terażniejszością. To samo dostrzec można u największych filozofów XX wieku. Podejmując wielki wysiłek Heidegger i Jaspers troszczyli się o to, aby „teraz” nie zdominowało myślenia. Jeśli chce się jednak z terażniejszości uczynić jedyny wymiar obecności bytu, to nie wystarczy sprowadzić świadomość do „tu i teraz”. Trzeba jeszcze, aby świat stał się tak pociągający, by uniemożliwił jakiegokolwiek wychylenie w przyszłość i przeszłość, aby człowiek nie ulegał pokusie pamięci i oczekiwania. „Bycie-teraz-tutaj” musi stać się wystarczające.

Neurofizjologia dowodzi, że to, co nazywamy terażniejszością, w naszym mózgu trwa trzy sekundy. Jednocześnie jednak terażniejszość, „ciągłe teraz” najmocniej łączy nas ze światem. W badaniach z zakresu nauk przyrodniczych często wskazuje się, że życie zwierząt rozgrywa się właśnie w ciągłym teraz¹⁶. Również nasze życie zaczyna się w stanie koncentracji na terażniejszości. U wielu ta koncentracja pozostaje na trwałe, jako podstawowy wymiar świadomości temporalnej. Wszystko to nie pozostaje bez wpływu na kondycję ludzką, nasze

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, s. 97.

¹⁶ Por. M. Heller, *Wieczność. Czas. Kosmos*, Kraków 1995, s. 74.

1. CZAS I RELACJE...

miejsce w świecie i sam świat. Tak zwane skutki uboczne panowania „teraz” stają się niezwykle niebezpieczne dla ludzkiej kondycji. Panowanie czasu terażniejszego oznacza, że kultura (i my sami) skłania się częściej ku temu, co zmienne, niedoskonałe, nie zaś ku temu, co stałe, skończone i doskonałe: gubią się uniwersalizmy i dokonuje się ważne przewartościowanie w obrazie świata. Chwila i terażniejszość, których człowiek potrzebuje do określania wszystkich kategorii czasu, zaczyna w kulturze dominować, burząc przy okazji ład, hierarchię, pojęcia ogólne i gloryfikując zmienność, nietrwałość i ulotność. Pośpiech i szybkość, jako skutek koncentracji na terażniejszości, paradoksalnie prowadzą do bezruchu kultury, stagnacji i ograbienia człowieka ze szczęścia.

Terażniejszość staje się zamknięta – stwierdza I. Ziemiński – człowiek bowiem, podejmując jakiekolwiek działanie, nie znajduje dla niego uzasadnienia w tym, co minione, nie chce też myśleć o przyszłych konsekwencjach swego czasu. Terażniejszość jest tu rozumiana jako przestrzeń absolutnej wolności, niezdeteminowanej niczym zewnętrznym; jest terażniejszością bez przyczyn i konsekwencji¹⁷.

Czas ograniczony do „teraz” sprawia, że zarówno świat, jak i my sami zostajemy pozbawieni fundamentalnego wyjaśnienia, jesteśmy odarci z uniwersalizmów, musimy się ograniczać do egzystowania u kresu historii, nie widząc już możliwości dotarcia i ujawnienia struktur, które mogłyby organizować nasz świat, lecz nie pod-

¹⁷ I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwika Wittgensteina*, Kraków 2006, s. 195–196.

dawać się dominacji „tu i teraz”. Ograniczenie do „teraz” i orientacja prezentystyczna nie umniejszają jednak sfery oczekiwań. Niekiedy nawet ją wzmacniają, wprowadzając jednak konieczność ich realizacji w trybie natychmiastowym. Rodzi to niecierpliwość i tak modne w kulturze współczesnej oczekiwanie skutków natychmiastowych, skłonność do wiary w cuda itp. Myślenie magiczne wymaga orientacji prezentystycznej. Ten sposób życia jest szczególnie niebezpieczny, gdyż zatrzymuje człowieka w niebezpiecznym „teraz” i – co gorsze – pozostawia go w nim pokazując, że „jest wszystko jedno”. Literacko pokazał to Fiodor Dostojewski w opowiadaniu *Sen śmiesznego człowieka*. Pewien człowiek przyznaje się w nim, że jest śmieszny, że zawsze był śmieszny, lecz pewnego razu przestał rozpaczać z tego powodu, że taki jest. Przyczyna była prosta, zrozumiał, że jest mu „wszystko jedno”. Często taka jest właśnie sytuacja współczesnego człowieka: liczy się to, co chwilowe, a świat sprowadza się do przypadkowej doczesności. Przyczyny tego łatwo dostrzec. Media elektroniczne prowadzą do takiej destabilizacji czasu, że może pozostać tylko „teraz”. Wszystko jest „teraz” bez konieczności obecności. Wszystko jest „natychmiast”, bez wielkiego wysiłku. Wszystko jest nie „jedno po drugim”, lecz „teraz” i natychmiast. Jednak terażniejszości nie da się zrozumieć w odniesieniu do „samej siebie”, lecz tylko w odniesieniu do innych wymiarów czasu. Można powiedzieć, że prawdziwa terażniejszość jest przyszłością, która staje się przeszłością. Lecz prawdziwa terażniejszość jest prześwietlona promieniami wieczności. Świetnie to rozumie Clive Staples Lewis, gdy w listach starego diabła do młodego podkreśla, że w „diabelskim intere-

sie” jest odciągnąć człowieka od tego, co wieczne i terażniejsze¹⁸.

Społeczne, kulturowe i metafizyczne koszty rozregulowania czasu nie są jeszcze znane. Już dzisiaj jednak widać, że kulturowe panowanie „teraz” oznacza, że nie jesteśmy już nawet w stanie zaangażować się w poszukiwania tego, co absolutne. Wszelkie idee tego rodzaju nie tylko są znoszone, ale wydają się wręcz utopijne. Tam, gdzie „wszystko płynie”, niezmiennosc i trwałość czegokolwiek jest już tylko fikcją. Gdy jednak, mimo wszystko, chce się nadal sięgać ku ideałom, absolutom i uniwersaliom, tam zazwyczaj kreuje się iluzje i marzenia, z których równie szybko wyrastamy, jak je tworzymy. To czas terażniejszy ma nas, a nie my mamy czas. Człowiek traci jedność i ciągłość istnienia, jest zmuszony coraz bardziej ograniczać przestrzeń doświadczenia i swoje relacje. Byt indywidualny ginie razem z osłabieniem istnienia i człowiekowi trudno już rozpoznać siebie w tej stałej przemianie i zmienności. Imperatyw „teraz” nie zna dwu miar z innych czasów: „za wiele” i „dosyć”.

Jeśli jednak taka jest perspektywa czasowa naszej kultury i współczesnego człowieka, to trzeba zapytać o to, jak to się stało, że utraciliśmy przeszłość i przyszłość? Skutkiem jakiej relacji dominuje terażniejszość? Powtórzyć trzeba, że czasowość wychodzi na jaw w relacjach. Terażniejszość jest rezultatem relacji, w której najważniejsza staje się obecność (jest) dla siebie. Im bardziej koncentrujemy się na tym, co aktualnie obecne,

¹⁸ C. S. Lewis, *Listy starego diabła do młodego*, tłum. St. Pietraszko, Warszawa 1993, s. 85 i n.

tym bardziej też czas zatracą inne swe wymiary i ujawnia się tylko jako „czas terażniejszy”. Nie potrafimy już w takiej relacji sięgać ku temu, co „jeszcze nieobecne” oraz „już nieobecne”. I całkowicie nie potrafimy sięgać do Tajemnicy. Pisał E. Husserl:

Aktualne „teraz” konieczne jest i pozostaje czymś punktowym, pewną trwałą formą dla coraz to nowej materii¹⁹.

Wszystkie rzeczy mają podobne znaczenia, wszystkie są jedynie na dziś²⁰. Można powiedzieć, że gubiąc się i zatracając w relacji z uprzedmiotowionym/urzeczowionym światem zatracą się człowiek również w teraz, w spełnieniu i ukończeniu.

Jednak życie człowieka nie organizuje tylko spełnienie i ukończenie, lecz również nadzieja i oczekiwanie, wyrastające z metafizycznego przeświadczenia, że w gruncie rzeczy jeszcze on nie istnieje, zaś „tu i teraz” nie wyczerpuje (i nie może wyczerpywać) mojego istnienia. „Tu i teraz” nie jestem wcale w pełni. Nie mogę zatem w nim znaleźć jego uzasadnienia i wyczerpująco zdefiniować. Dlatego też obok tej relacji, która umacnia terażniejszość i wyrasta z odniesienia do świata zewnętrznego, który człowiek bierze w posiadanie, są jeszcze inne wymiary czasu. Związane są one z innym stosunkiem do świata wyrażanym we wspomnieniu i w oczekiwaniu.


¹⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 273.

²⁰ G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1997, s. 26.

Relacje temporalne: przeszłość i przyszłość

Myśl nie ma prawa urealniać czasu,
traktować go jako przedmiot.

Gabriel Marcel

 Orientacja człowieka w czasie i świadomość temporalna człowieka nie wyrasta tylko z relacji z istniejącym i zobiektywizowanym światem, i z danych zmysłowych. Czas to również przeszłość i przyszłość. Te wymiary czasu są rezultatem naszych zdolności umysłowych: pamięci, wyobraźni i przewidywania. Podejmując jakiegokolwiek działania i uczestnicząc w relacji z jakimś „jest”, człowiek czyni to zawsze w obszarze wyznaczonym z jednej strony wspomnieniem, z drugiej oczekiwaniem; z jednej strony pragnieniem, z drugiej chęcią powrotu. Jednak zbyt duża ilość zmian (nowości) w krótkim czasie wyznacza stan, który przez Alvina Tofflera został nazwany „szokiem przyszłości”. Niewłaściwe byłoby wskazanie, że zwrot do przyszłości (ale i do przeszłości) jest wynikiem rozczarowania teraźniejszością i dostrzeżenia, że koszt, jaki człowiek płaci za postęp, jest zbyt duży. Takie odwrócenie się od teraźniejszości i postępu, widoczne już w myśli J. J. Rousseau, miało przywrócić człowiekowi czas i jego rolę w budowaniu narracji rozumienia bytowania w świecie i samego świata. Oznaczało też chęć przemiany martwej tradycji w tradycję żywą, odzyskanie relacji i wskrzeszenia nadziei na odzyskanie wielkiego horyzontu oczekiwań. Jednak nie tam, w rozczarowaniu teraźniejszością, należy szukać tych relacji, które umożliwiają odkrycie prze-

szłości i przyszłości. Bowiem w istocie człowiek nie wierzy w to, że ogranicza się do „teraz” i wypełnia w terażniejszości. I nie chodzi tu o prorocтва, które miałyby być raczej wyjściem poza czas a nie przewidywaniem przyszłości. We współczesnej kulturze widać to wyraźnie. Często to właśnie wychylenie w przyszłość intensyfikuje nasze działania w terażniejszości.

W gruncie rzeczy – pisał Michał Bachtin – nigdy nie daję w pełni wiary temu, że naprawdę jestem jedynie tym, co istnieje tu-i-teraz: dookreślam się, czerpiąc z oczekiwań, powinności i życzeń²¹.

Przeszłość i przyszłości odkrywamy wcale nie przeciwko terażniejszości. Można powiedzieć, że to nasz sposób bytowania nie polega jedynie na relacjach z tym, co „tu i teraz jest”, lecz polega on też na przekraczaniu tego, co „jedynie jest” i zmienianie w to, „co może być”. Jeśli jednak czas wychodzi na jaw w relacjach, to z jaką relacją mamy do czynienia, gdy przyszłość wyznacza nasz czas i gdy mówimy o przeszłości?

Łatwo dostrzec, że w naszym rozwoju osobniczym oczekiwanie jest pierwotniejsze niż świadomość pamięci. Stąd pierwotnie odkrywamy czas wcale nie jako płynący od przeszłości, przez terażniejszość ku przyszłości. Obserwując dzieci przekonujemy się, że odkrywają one najpierw terażniejszość („tu”), później przyszłość („oczekiwanie”) i na końcu przeszłość („pamięć”). Psychologia dowodzi, że dzieci najpierw używają czasu te-

²¹ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 198, s. 180.

1. CZAS I RELACJE...

rażniejszego, zarówno w mowie, jak i w zachowaniu²². Dopiero około trzeciego roku życia odkrywają przeszłość i przyszłość, które zaczynają odgrywać ważne funkcje w ich życiu. Dzieje się tak wraz z rozbudowywaniem pamięci. Ukształtowana pamięć pozwala na rozbudowanie czasu terazniejszego o przeszłość i przyszłość. Odkrywając przyszłość i przeszłość, dziecko najpierw koncentruje się na przyszłości, posługując się częściej wyrazem „jutro” niż „wczoraj”. Ten stan łatwo zrozumieć: przyszłość otwiera tylko na ryzyko, przeszłość wymaga pamięci. Dziecko mniej boi się ryzyka i ma mały świat pamięci. Cytowany już C. S. Lewis znakomicie odkrył, że w „diabelskich naukach” przyszłość odgrywa też ważną rolę w odwracaniu od dobra. Pisze on:

Ze wszystkich rzeczy przyszłość najmniej przypomina wieczność. Jest ona najbardziej doczesną częścią czasu. [...] Dlatego prawie wszystkie występki i wykroczenia tkwią swymi korzeniami w przeszłości. Wdzięczność kieruje się ku przeszłości, a miłość ku terazniejszości; strach, chciwość, nieczystość i ambicja ku przyszłości²³.

Jednak rezygnacja z myśli o przyszłości i jej planowania oznacza często rezygnację z szansy doskonalenia się. Zatem i tu są niebezpieczeństwa, które fałszują świadomość czasu. Niekiedy skierowanie ku przyszłości (oczekiwanie) jest tak wielkie, że życie zaczyna być organizowane tylko przez „nowości”. Właśnie nowość staje się

²² J. Piaget, *Narodziny inteligencji dziecka*, tłum. M. Przetacznikowa, Warszawa 1966, s. 67 i n.

²³ C. S. Lewis, *Listy starego diabła do młodego...*, s. 85–86.

najwyższą wartością i do niej się też odnoszą wszystkie inne wartości. W takich sytuacjach, które są częstym zjawiskiem w kulturze nowożytnej, przyszłość nie tylko zostaje przeciwstawiona teraźniejszości, ale również pełni swoistą rolę usuwania (pozbywania się) tego, co niemodne, stare i przebrzmiałe. Nowości usuwają przeszłość, sam czas zaś wydaje się uciekać przed nami. Wydaje się wtedy (a jest to częste doświadczenie współczesności), że jeśli uda się przyspieszyć, to człowiek szybciej znajdzie się w przyszłości.

Jednocześnie człowiek, który ma pozytywne nastawienie do przeszłości, jest szczęśliwszy, odnosi większe sukcesy i z nadzieją potrafi też patrzeć w przyszłość. Przeszłość nie ginie. Nie mogąc jej zmienić, jesteśmy w stanie zmienić nastawienie wobec wydarzeń i ocen wydarzeń, które zdarzyły się w przeszłości. Wbrew pozorom czynimy to częściej, niż nam się wydaje. Wśród trzech wymiarów czasu właśnie ona (przeszłość) jest najmniej stabilnym czasem. Przyszłość nie jest przedmiotem poznania, lecz obszarem nadziei. W tym wszystkim łatwo dostrzec, że nie rzeczy, przedmioty mogą uczestniczyć w temporalnej relacji, której rezultatem jest odkrycie przyszłości i przeszłości. W naszych relacjach jest jednak wyraźnie jakaś nadwyżka pragnienia (nadziei) nad chęcią powrotu. I być może ta nadwyżka decyduje o tym, że czas płynie od przeszłości ku przyszłości.

Relacje temporalne: wieczność

Prawdziwe życie jest gdzie indziej.

Artur Rimbaud

Można powiedzieć, że wypadnięcie poza czas było zawsze marzeniem człowieka. W mitologii Sumerów rok zawierał trzysta dni czasowych i pięć dni dodatkowych, świętych, które wykraczały poza czas. Każda charakterystyka czasu jako przemijania, pojawiania się „jednego po drugim” umacniała to marzenie. Im bardziej za czasowe uznajemy to wszystko, co jest przemijające, tym bardziej też sam czas staje się jakimś zagrożeniem, w którym coś się traci i niewiele zyskuje. Więcej nawet, im bardziej rzeczywistość rozumiemy jako „będącą w czasie”, tym bardziej też sam czas staje się dla niej groźny. Czas jako doświadczenie przemijalności jest powodem do niepokoju. Dlatego marzenie o unieważnieniu takiego czasu towarzyszy stale człowiekowi. Realizuje się ono często jako poszukiwanie wieczności: prawdziwego życia, przeminięcia samego czasu, osiągnięcia celu „wyzwolenia rzeczywistości” spod jego wpływu. Bowiem jeśli czas jest przemijaniem, to i on musi przeminąć, czyli pokonać sam siebie, jako „przemijające przemijanie”.

Wieczność – mówił Boecjusz – jest to jednoczesne i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia²⁴.

Łącząc jednoczesność wszystkiego, doskonałość i nieskończoność, wieczność zyskiwała moc pokonania

²⁴ A. M. S. Boethius, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1964, s. 141.

tego przemijania, jako pełnia czasu, „w którym wszystkie czasy są obecne” (Dante) lub jako jego nieobecność. I jak przemiana, zanikanie i destrukcja wyznaczały czas świata, tak wieczność stawała się czasem człowieka, w którym „przeminięło przemijanie” i udało się uwolnić od wszystkich elementów tego świata. Wizji końca świata często towarzyszy idea wieczności, nieśmiertelności duszy w sensie jednostkowym.

Pragnąc zawsze czegoś lepszego, pełniejszego, niekończonego, spełnionego, człowiek odkrywał wieczność. I czynił to często wbrew czasowi. Lękając się powstającego świata właśnie w wieczności widział on świat spełniony i siebie samego, żyjącego w „za-światach” (Nietzsche), w których czas został pokonany. Czas stał się w ten sposób kłamstwem skierowanym przeciwko wieczności. Zarówno w starożytnej Grecji, jak i w Indiach, a często również w kulturze chrześcijańskiej wieczność była (jest) definiowana *a contrario* do czasu, miała go anulować. W takim ujęciu tego „kłamstwa czasu” człowiek nie jest w stanie znieść, poszukując wieczności wbrew czasowi, czy też czasowi na przekór. Opozycyjność czasu i wieczności, przeświadczenie o konieczności zanegowania czasu dla spełnienia wieczności, często pojawiają się w naszym życiu. Wydaje się (jak chciał św. Augustyn), że tylko bycie poza czasem oznacza dotknięcie wieczności, gdyż czas unicestwia, zaś wieczność zachowuje; czas zmienia, wieczność umacnia.

Często jednak w opisie wieczności nasza kultura odwoływała się do czasu. O Bożej wieczności mówi się na przykład „Ten, który był i który jest, i który przychodzi”, samo istnienie wieczności określa się jako „wszystkie wieki wieków”. Jeśli jednak idea wieczności ma zna-

1. CZAS I RELACJE...

leżąc swoje uzasadnienie w naszym byciu, to nie należy tego uzasadnienia szukać w opozycji do czasu. Wieczność nie wyrasta na unieważnieniu i destrukcji czasu. Tak jak nieskończoność nie jest rozszerzeniem skończoności, tak też wieczność nie jest wydłużeniem czasu. Tak długo, jak krytykuje się czas za pomocą jego antytezy (wieczności), tak długo ani czasu nie jesteśmy w stanie zrozumieć, ani samej antytezy. W tak konstruowanej opozycji ani wieczność, ani sam czas nie otrzymują właściwych interpretacji. Jedno i drugie traci swą tożsamość: czas zostaje utożsamiony z przemijaniem, zaś wieczność ze stałością „na zawsze”. Negując czas, będąc poza czasem, wydaje się ona przynosić to wszystko, czego brakuje nam i światu. Jednak złudnie tylko stanięcie „poza czasem” jest jej dotykiem, iluzorycznie tylko wieczność jest byciem przeciwko czasowi. W istocie utrata czasowości jest też utratą wieczności, gdyż bez niego nie jesteśmy w stanie ująć esencjalnych właściwości i prawd ponadczasowych. Utrata czasu jest też utratą istnienia. Doskonale widzimy ten związek we współczesnej kulturze, gdy nie mając czasu, nie traktujemy już poważnie istnienia. Jeśli chcemy dotknąć tej wieczności, to korzenie naszego bytowania musimy zapuścić głęboko w czas: w teraz, w wczoraj i w jutro. Już Jakub Böhme wiedział, że „Dla kogo czas jest jak wieczność, a wieczność jak czas, ten jest uwolniony od wszelkiego sporu” (*Wem Zeit ist wie Ewigkeit/Und Ewigkeit wie Zeit/ Der ist befreit/Von allem Streit*)²⁵. Kto nie doświadcza czasu – zda się mówić ten mistyk – nie doświadcza też

²⁵ Por. H. Piontek (Hrsg.), *Lieb, Leid und Zeit und Ewigkeit. Deutsche Gedichte aus tausend Jahren*, München 1981, s. 427.

wieczności. I nie może jej doświadczyć. Nie ma jednego bez drugiego: wieczności bycia doświadczamy właśnie w czasie. Właśnie w królestwie czasu – jak podkreślał A. J. Heschel – „celem jest nie *mieć*, lecz *być*, nie *posiadać*, lecz *dawać*, nie *panować*, lecz *uczestniczyć*, nie *podbijać*, lecz *współbrzmieć*”²⁶.

Co prawda, wykroczenie poza czas i jego unieważnienie wydaje się realizować te wszystkie marzenia, w których tworzył człowiek wizję świata ukończonego i oczekiwał spełnienia siebie i tego świata, to jednak w takim marzeniu o wieczności nie chodzi wcale o zwrócenie się przeciwko czasowi. Wieczność nie oznacza zwrócenia się przeciwko czasowi, tak samo jak nie oznacza jakiejś formy „przyszłości na zawsze”. Myśląc, że kiedyś w przyszłości nastanie wieczność, w istocie nie stawiamy na wieczność, lecz nadal pokładamy nadzieję w przyszłości. W spełnieniu tego marzenia o wieczności chodzi jednak o inne relacje, a nie o pokonywanie czasu. Jak czas wyrasta z relacji z przemijającym światem i drugim człowiekiem, tak wieczność wyrasta z relacji z Tajemnicą i jest doświadczeniem absolutnego i niezmiennego trwania. Porzucając złudę *principium individuationis* i rozpoznając siebie w każdej istocie, odkrywamy wieczność. Doświadczać świata w tym spełnieniu, wchodząc w relację z tym „światem oczekiwanym”, doświadczać tego, czym rzeczy, ludzie i świat mogłyby być, nie buduje człowiek czasu, lecz wieczność. Jest ona (tak jak czas) związana z relacją. Odmiennie jednak niż czas wyrasta z relacji do tego, co spełnione,

²⁶ Por. A. J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009, s. 23.

1. CZAS I RELACJE...

i tego, co „zawsze i na zawsze”. Taka wieczność, w której nie chodzi o inny świat, lecz o świat, który stał się inny, nie niszczy czasu. Odwrotnie: wymaga ona czasu. To czas – wiedział to już Platon – jest tylko ruchomym obrazem wieczności. Właśnie w relacji z tym, co jest „niezmiennym trwaniem” tworzy się nowy wymiar, który nazywa się wiecznością. Odkrywając wieczność w tej nowej relacji dokonuje się ruchu od tego, co skończone do nieskończoności, od tego, co się staje, do tego, co jest spełnieniem, od tego, co jest brakiem, do tego, co jest pełnią. Relacja z tym wszystkim tworzy wieczność. Można powiedzieć, że wieczność oznacza wyjście z takiej relacji, w której „jest” zostało zobiektywizowane. Nie bez przyczyny w tradycji jest ona związana z Bogiem. Kto znalazł relację z Bogiem, ten buduje już wieczność, a nie czas, mimo tego, że żyje w przemijającym świecie. I śmierć nie jest wcale jej warunkiem. Prawdziwą wieczność można znaleźć tylko w życiu, jako rezultat innej relacji niż ta, która tworzy czas. Nie jest ona wcale zwycięstwem nad czasem ani jego eliminacją. Nie jest odmienną formą bytu, lecz jest rezultatem relacji z taką odmienną (niezobiektywizowaną) formą bytu. Wieczność wyrasta z relacji z nieskończonością, wyrasta (jak mówi religia) z uczestniczenia w życiu Boga. Jeśli jednak Bóg zostaje poddany obiektywizacji, to nawet i Bóg prowadzi do czasu, a nie do wieczności. Wchodząc w relacje z niezobiektywizowanym „jest” odkrywamy wieczność. Wchodząc zaś w relacje ze światem skończonym, przemijającym i zmiennym, budujemy czas. Stąd doświadczenie wieczności nie jest możliwe dla tych, którzy redukują siebie samego do faktu przy-

rodniczego, zaś świat do sumy przemijających przedmiotów. Taki zubożony człowiek żyje tylko w czasie.

Jeśli człowiek wyczerpuje się w swej rzeczywistości czasowej – stwierdza E. Cioran – jest tylko postacią, tematem powieści i niczym więcej²⁷.

Jest takim, gdyż dokonał takich redukcji, zubożył siebie i świat. Taki zaś zubożony świat może ujawnić tylko czas. Ostatecznie, to skupienie na tym, co zmienne i przemijające zasłania drogę do wieczności, a nie czas. Ten ostatni jest tylko rezultatem tego ograniczenia i zubożenia.

Utrata czasowych koordynatów

To, co nadchodzące czasu, nigdy nie nadchodzi,
aby pozostać, lecz aby iść.

Martin Heidegger

Niegdyś najczęstszą postawą człowieka naszej kultury wobec czasu było życie w terażniejszości, która była zorientowana ku przyszłości, z jednoczesną troską o przeszłość. Jednak często dochodzi do zaburzeń w tej naturalnej postawie. Sytuację taką można nazwać zerwaniem ciągłości czasu i utratą czasowych koordynatów. W psychologii sytuacje te łączone są ze zjawiskami patologicznymi: utratą kontroli nad przyszłością (psychoza), zablokowaniem odczuwania przyszłości

²⁷ E. M. Cioran, *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 2003, s. 120.

1. CZAS I RELACJE...

(depresja), stanami lękowymi wobec przyszłości (neuroza), przecenianiem przyszłości (paranoja). Jak łatwo dostrzec, zerwanie takiej ciągłości czasu jest czymś innym niż ujawnianie (odkrywanie) wieczności. Gdyby warunkiem odkrycia wieczności była utrata/przekreślenie czasu, to działanie takie mogłoby znaleźć uzasadnienie. Jednak należy powtórzyć, że złudne jest myślenie, jakoby tracąc czas i współrzędne czasowe mogliśmy niejako automatycznie zyskać wieczność. Bowiem nie o negację czasu chodzi w wieczności, lecz o jakościowo inne relacje. Ujawnić i budować wieczność nie oznacza zatem wyzwolić się od czasu, lecz oznacza tworzyć nowe relacje, w których miejsce przemijającego świata i relacji wobec rzeczy zajmie to, co nieprzemijające i cały świat stanie się łącznością z tym ostatnim. Budować wieczność to ukazać, że ten sam świat, który jest światem naszych codziennych relacji i przez który ujawnia się czas, jest również (może być) światem tych relacji, w których może ujawnić się wieczność. Bowiem to właśnie w przepływie ludzkiego czasu odkrywamy wieczność, a nie w rezygnacji z niego i odrzuceniu. Piśze Heidegger:

Jak to jest z „czasem jako takim”? Tak to z nim jest, że mija. A mija przechodząc. Mijanie czasu jest, rzecz jasna, nadchodzeniem, nadchodzeniem jednak, które mija, przechodząc²⁸.

Oznacza to, że utrata czasu jest też utratą tego, co „nadchodzi, aby iść”. Co prawda, wieczność nie mie-

²⁸ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000, s. 48.

ści się w czasowych wymiarach ludzkiego życia, lecz te czasowe wymiary znakomicie mieszczą się w wieczności. Świetnie o tym wiedział św. Tomasz, gdy obok czasu ziemskiego (*tempus*), będącego miarą tej rzeczywistości, wskazywał na boską wieczność (*aeternitas*) i „czas aniołów” (*aevum*), który jest czymś pośrednim między czasem świata materialnego a wiecznością. I dowodził Akwinata: „w poznaniu wieczności trzeba iść przez poznanie czasu”²⁹. Stąd przewyciężanie czasu nie jest drogą do wieczności. Podobnie jak niemożliwość wyzwolenia się z czasu miałyby oznaczać niemożliwość wieczności. Odkryć jeszcze inne wymiary świata, w którym żyjemy, odkryć naprawdę drugiego człowieka, którego spotykamy na co dzień, odkryć siebie samego i swoje życie oznacza, że obok czasu i w czasie budujemy wieczność. Zniechęcenie do czasu i odbieranie za interesowania sprawami i relacjami ze światem nie jest wcale ujawnianiem wieczności, lecz popadaniem w nihilizm. Czy można jednak utracić czas? Czy można zagubić czasowe współrzędne? Jaki jest świat z niedostatkiem czasu?

Kryzys doświadczenia czasu ma różne oblicza. Nie polega on tylko na tym, że nie potrafi się właściwie doświadczać przeszłości, teraźniejszości, przyszłości, wieczności. Z tym zjawiskiem zagubienia w czasie mieliśmy do czynienia już wcześniej. Człowiek często buntował się przeciwko różnym wymiarom czasu, równie często jeden z nich gloryfikował. Można powiedzieć,

²⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 115.

1. CZAS I RELACJE...

że czas często zapadał się w jeden ze swoich wymiarów, w przeszłość, terażniejszość, przyszłość, wieczność. I zawsze też w takich sytuacjach ujawniało się, że „czas ustaje i wchodzi w stan spoczynku”³⁰. Zagrożenie dla czasu przez jego rozczłonkowanie/rozdzielenie wiązało się z kryzysem tożsamości człowieka i kultury. Dzisiaj jednak kryzys doświadczenia czasu jest czymś innym. Związany jest on z niemożliwością (nieumiejętnością) umieszczenia siebie w jednym z tych wymiarów. Pisze Reiner Zoll:

Kryzys doświadczenia czasu ujawnia się wtedy, gdy wolność indywiduum buntuje się wobec rutyny obowiązującego doświadczenia czasu³¹.

Można powiedzieć, że czas staje się wtedy nie-czasem, żaden z jego wymiarów nie może dać się wyróżnić. Przeszłość jest jednocześnie przyszłością i terażniejszością, terażniejszość upada zbyt szybko w przeszłość, przyszłość zaś pozostaje pusta. Mówiąc „nie mam czasu”, często mamy na uwadze właśnie to wydarzenie zerwania ciągłości czasu i utratę wymiarów czasowych. Jeśli zabraknie takich temporalnych współrzędnych lub – jeszcze gorzej – jeśli zamiast nich poddajemy się pustoszeniu zachodzącemu na skutek przekreślenia czasu, to stajemy ogołoceni, zredukowani i zniszczeni przez pozory i złudzenia, które udają tylko wieczność i ab-

³⁰ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tenże, *Anioł historii*, Poznań 1975, s. 423.

³¹ R. Zoll, *Krise der Zeiterfahrung*, w: tenże (Hrsg.), *Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit*, Frankfurt am Main 1988, s. 24.

solutność. Wtedy nawet oszczędzając czas, tracimy go. Utrata czasu wyrasta z gloryfikacji nicości, zaś w życiu zwycięża nuda, która informuje człowieka, że jest skończony i nie warto podejmować żadnych działań, gdyż nie ma nic do zrobienia. Tracąc czasowe koordynaty ujawnia się tak groźna dla życia, kultury i metafizyki powszechna nieważność wszystkiego. Nie dostrzegając tego, że czas jest wbudowany w nasze życie, myślenie, kulturę i sam byt, tracimy w ten sposób najlepszego sojusznika w podejmowaniu prób zrozumienia świata i nas samych. Zapomnienie o czasie i utrata czasowych współrzędnych jest podejmowaniem prób budowy jakiegoś nieludzkiego świata, w którym traci się to, że świat ten coś znaczy dla nas, dzisiaj, tutaj. Traci się to, że ten świat w ogóle jest. A przede wszystkim traci się, że nasz byt jest zawsze „byciem z”. W ten sposób pojawia się myślenie o końcu czasu, apokalipsie itp. Ta ostatnia ze szczególną mocą pojawia się tam, gdzie zagrożony zostaje dotychczasowy porządek.

Życie bez czasu

Czasowość jest w rezultacie miłością innego.

Emmanuel Lėvinas

Utrata czasowych współrzędnych oznacza coś innego, niż próby odrzucenia czasu dla pozyskania wieczności. Droga do wieczności nie prowadzi przez odrzucenie czasu, lecz przez jego właściwe wykorzystanie. Jeśli czas nie uczestniczy w budowaniu narracji naszego rozumienia świata, nie oznacza to wcale, że pojawia się

1. CZAS I RELACJE...

w niej wieczność. Kto „traci czas”, ten i wieczność traci. Trzeba jednak zapytać, co dzieje się, gdy tracimy czasowe współrzędne? Co dzieje się, gdy czas nie staje się już elementem narracji naszego bytowania w świecie?

Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że cokolwiek się wydarza, wydarza się właśnie w czasie. Jeśli nie ma oznak ruchu, przemiany, powstawania, to nie można mówić o czasie. Wydaje się stąd, że utrata świadomości czasu byłaby czymś niemożliwym: jeśli czasu zabraknie, to świat by musiał jednocześnie utracić zdolność do przemiany. Jeśli by czasu zabrakło, to tworzy się statyczna wizja świata. Wszystko to jednak nie dotyczy współczesnego świata. Większej zdolności do przemiany i dynamizmu nie obserwowano nigdy w przeszłości. Więcej nawet, współczesna kultura wydaje się jednoznacznie przekreślać myśli o jakimkolwiek niebezpieczeństwie utraty czasu. Nigdy bardziej niż dzisiaj nie żyliśmy „z zegarkiem w ręku”, próbując „zdążyć na czas”, „dotrzymać terminu”. Jeszcze nigdy tak bardzo nasze życie nie było związane z walką o czas, już nie o lata, ale o ułamki sekund. Mimo tego jednak właśnie w tym pośpiechu łatwo dostrzec, że coś dzieje się z czasem. Szukając czasu i chcąc na sposób dowolny nim gospodarować, tracimy ważne dla życia współrzędne czasowe. Tracimy je wcale nie tylko w tym, że nam czasu brakuje, lecz przede wszystkim w tym, że czas przestaje odgrywać narracyjną rolę w naszym bytowaniu i pojawia się w sztucznej postaci „czasu chronometrycznego”. Brakuje nam właśnie tego czasu chronometrycznego, mierzzonego przy użyciu zegarów i kalendarzy. Tak odbierany czas narzuca nam rytm życia i zniewala koniecznościami. Jednak temporalne strukturalizowanie rzeczywistości

nie może być ograniczane do czasu mierzalnego zegarem i kalendarzem. Dewaloryzacja czasu związana jest właśnie z tym ograniczeniem. Ograniczając czas wyłącznie do miary spraw ludzkich, społecznych i historycznych, w istocie czas tracimy. Wraz z tym ograniczeniem tracimy czasowe koordynaty naszego życia i nie potrafimy dostrzec w nim istotnego warunku sensu istnienia i naszego bytowania zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Można powiedzieć, że brak czasu chronometrycznego jest znakiem czegoś znacznie poważniejszego niż tego tylko, że „nie możemy zdążyć”. Mimo to, że mamy dużo czasu do własnej dyspozycji (lub odwrotnie, mamy go coraz mniej), tracimy czasowy wymiar naszego bytowania w świecie. Taką dysfunkcję doświadczenia temporalnego w kulturze współczesnej łatwo dostrzec. Czas nie ucieka jednak we wszystkich swoich wymiarach jednocześnie. Najpierw zanika przyszłość, prowadząc do naruszenia wyobraźni, duchowości i utraty nadziei, później tracimy przeszłość, czego znakiem jest rozstrój pamięci i niechętnie powoływanie i odwoływanie się do spraw minionych, wreszcie zniekształceniu ulega odbiór teraźniejszości, co przejawia się w osłabieniu uwagi.

Dążenie do poznania przyszłości, tajemnic losu i nawiązanie kontaktu z tym, czego jeszcze nie ma, należało zawsze do ważnych wymiarów naszego bytowania. Dawne kultury często wskazywały proroków i jasnowidzów, którzy posiadali wyjątkowy dostęp do czasu, a szczególnie do przyszłości. Często też był to „dar od bogów”, oferowany wybrancom. Nie można się dziwić, że próba życia bez czasu jest najpierw śmiercią przyszłości. Zanik/utrata przyszłości nie oznacza jednak niemożliwo-

1. CZAS I RELACJE...

ści wypowiedzenia o niej pewnych twierdzeń, lecz uznanie, że znajdujemy się na świecie, w którym – co prawda – czas mija, ale nie przynosi on nic nowego. W takim zamkniętym czasie, gdy wszystko już się stało, wypełniło, zrealizowało, nie może już być przyszłości, gdyż człowiek przestał trwać w oczekiwaniu na życie duchowe i oczekuje już tylko dóbr materialnych i społecznych. Przyszłość przy takim podejściu przynosi straty, zaprzepaszcza i niszczy, traci duchowość, tajemniczość i nowość: staje się jedynie miejscem zwykłego powtarzania i zatrzymania. Pozbawiona pierwiastka witalnego nie jest ona przyszłością przynoszącą nadzieję, lecz raczej nicością przeszłości. Człowiek bez przyszłości nie potrafi już czekać, kultura zaś pozbawia nas cnoty cierpliwości. Szybkość jest wyraźną cechą świata, w którym zaburzona została relacja z przyszłością. Zygmunt Bauman stwierdzał:

Czekanie jest wstydlive i przynosi wstyd temu, kto zmuszony jest czekać. Czekań należy się wstydzić, ponieważ ktoś może dostrzec, że czekamy i wziąć to za dowód naszej gnuśności albo słabej pozycji, uznać za objaw odrzucenia i sygnał do wykluczenia nas z rozgrywki³².

Jeśli brakuje przyszłości, a czas stał się zamknięty, to nie może do tego świata wtargnąć nadzieja.

Obecność czasu w kreowaniu takiej narracji oznacza, że w naszym bytowaniu zarówno świat obecnego doświadczenia, horyzont oczekiwań, jak i przekaz trady-


³² Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004, s. 170.

cji, są uwzględniane w próbach rozumienia świata. Jeśli przeszłość w sposób aktywny funkcjonuje we współczesności, jeśli terażniejszość i przeszłość tworzą jedność i jeśli razem z tym (z tego) wyrasta nadzieja na przyszłość, to nasze bytowanie jest przeniknięte czasem. Jeśli zaś martwy jest przekaz tradycji, w horyzoncie oczekiwań nie pojawia się już nadzieja, a obecnemu doświadczeniu umyka kategoria istnienia, to czasowe współrzędne nie organizują już naszego doświadczenia. Język rosyjski zna pojęcie, które określa sytuację tak „złego czasu”, że przekreślone zostaje wszystko i usunięty zostaje z życia i kultury jakikolwiek sens. Jest to jednocześnie stan, w którym czas niszczy sam siebie. Nie chodzi tu o „brak czasu”, lecz chodzi właśnie o tak „zły czas”, że destrukcji ulega on sam. Nie tylko są to okresy pozbawienia jakiegokolwiek sensu, ale jednocześnie „okresy beczasowia”. Czas wtedy znika. Takie okresy nazywają się *безвремя* – *bezczasem*. Można powiedzieć, że człowiek współczesnego świata często żyje już w takim beczasie, tworząc nastrój pozostawania poza czasem. W tym stanie nie istnieje już odniesienie ani do przeszłości, ani do przyszłości. Nie pojawia się też możliwość rozpoznania różnicy czasu: jutro jest takie jak dzisiaj, dzisiaj niczym się nie różni od wczoraj, a wczoraj po prostu nie ma. Taki „bezczas” nie jest jednak wiecznością, lecz raczej „czasowym zniesieniem czasu”, w którym czas zwycięża, przemieniając się w nicłość.

Eliminacja czasu: świat atemporalny

Nasz czas historyczny jest chorobą, rozbitą wiecznością
(na teraźniejszość, przeszłość i przyszłość).

Mikołaj Bierdiajew

skar Wilde powiedział kiedyś, że istnieje tylko jedna rzecz gorsza od braku czasu: jest to jego nadmiar. Jednak gdyby się udało wyeliminować czas, to tym samym moglibyśmy wyeliminować te obydwa niebezpieczeństwa. W ucieczce od czasu człowiek i kultury często wkraczali na tę drogę. Skoro byt, świat, drugi człowiek, Bóg... przyprawiają nas o drzenie, to przez wyzwolenie się od tego wszystkiego wydawało się stwarzać nadzieję na spokój. Czyniąc to, dokonywało się – niejako przy okazji – jeszcze jednej eliminacji: pozbywając się tych relacji usuwało się czas.

Negacja czasu to dwie negacje: – pisał J. L. Borges – następstwa elementów jakiejś sekwencji oraz synchronizmu elementów dwóch sekwencji³³.

Wydaje się, że ten, kto neguje czas, musi jedynie zaprzeczyć temu, że jedno zjawisko następuje po drugim lub też (mówiąc językiem Kanta) zaprzeczyć zmianie, jeśli nie ma czasu, to nie ma zmiany³⁴ oraz zanegować

³³ J. L. Borges, *Nowa refutacja czasu*, w: tenże, *Dalsze dociekania*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, Warszawa 1999, s. 276.

³⁴ „Równoczesność lub następstwo nie pojawiłoby się bowiem same w spostrzeżeniu, gdyby wyobrażenie czasu nie znajdowało się a priori u jego podłoża” I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 107.

równoczesność. Jednak to nie wystarczy: jeśli by nie było następstwa i równoczesności, to nie oznacza, że nie byłoby czasu. Kant wskazuje to wyraźnie mówiąc, że nie można ze zjawisk usunąć czasu, lecz można z czasu usunąć zjawiska. Stąd Filozof wnosi, że nie da się go w ogóle usunąć, dopóki są zjawiska. Unieszkodliwić czas oznaczało w tym kontekście usunąć (lub przynajmniej osłabić) relacje ze światem, wyzwolić się od tego nierzeczywistego istnienia i całą jego treścią uczynić istnienie własne. Wydaje się w tym wszystkim, że jakąś ulgę odczuwa człowiek, gdy uznaje, że wszystko jest nierzeczywiste poza nim samym. Eliminacja czasu to radość z tej nierzeczywistości i ciągle jej poszukiwanie, z jednoczesnym utwierdzaniem się w samotności i rezygnacją z zobowiązań. Tracąc czas, tracimy też świat, zostajemy tylko z przeżywaniem siebie samego. Widać to wyraźnie we wschodnim myśleniu, w którym odizolowanie duszy od obcego jej naturze świata materialnego miało być jednocześnie wyzwoleniem z czasu. Uwolniona od materii i stałego powracania dusza przekraczała czasowość.

Czas niepokoił również filozofów: przeszkadzał w filozofowaniu i ujawniał swą demoniczną istotę. Kto chciał walczyć „o prawdę”, dla tego czas był największym wrogiem, gdyż wprowadzał zmienność i chwiejność, tam gdzie się marzyło o absolutności. Również ten, kto chciał pokonać śmierć, musiał przezwyciężyć czas. I tylko nieliczni z filozofów mieli odwagę wskazać, że filozofia zawsze jest ograniczona duchem swego czasu i uczynić z tej myśli zasadę własnego filozofowania. Wydawało się, że zły to filozof i myśliciel, który w świecie czasowości nie będzie próbował szukać tego, co pierwsze, zasadnicze i absolutne. Ale jeszcze gorszy

miał być taki filozof, który sądził, że wszystko bezsensownie przemija i ujawniał demoniczną istotę czasu. Filozofia często rozwijała się właśnie w takiej opcji: z jednej strony, między niezbędnością poszukiwań, z drugiej, między ideą ostatecznych rozstrzygnięć.

Ucieczka przed czasem wynika z fałszywego przekonania o jego niszczącej sile i zagrożeniu dla tego, co trwałe i absolutne. Na skutek tego przekonania ma się wrażenie, że przemijanie w czasie (i przez czas) przesuwa rzeczy, świat i nas samych w stronę niebytu. Czas wydaje się wtedy wszystko unicestwiać. Stąd łatwiej wypowiedzieć „nie mam czasu” niż „muszę troszczyć się o czas”, gdyż nie mając czasu, łudzimy się, że uda się uchronić przed tym zagrożeniem niebytem. Zawieszenie czasu byłoby jakąś formą jego odchylenia w stronę wieczności i próbą ucieczki od przemijania. Konstrukcja świata atemporalnego to nie tylko eliminacja równoczesności, wyprzedzania i następstwa (relacji, które budują czas), lecz to przede wszystkim eliminacja samego relacyjnego sposobu naszego bytowania. Jednak to nie sam czas jest groźny dla naszego bytowania. Groźny jest dopiero „jego brak”, gdyż nawet „traćenie czasu” (również dziś doświadczane) nie stwarza tak wielkiego zagrożenia dla naszych losów, jak to właśnie: „nie mieć czasu”. Zredukowaliśmy czas do liczby (pięć minut, dziesięć lat...), od siebie i od innych wymagamy szybkości, nie potrafimy chronić tego, co powolne i dziwimy się temu, że nie mamy czasu. Redukując czas do miary zegarkiem, nie jesteśmy w stanie odnaleźć czasu i niczym dziecko, które sądzi, że przesuważąc zegarki na czas letni, stajemy się o godzinę starsi, tracimy czasowość. Instrumentalizując i uprzedmiota-

wiając świat, również czas potraktowaliśmy jak „rzecz”, którą się ma, którą można stracić i której brakuje. Gdy zaczęliśmy liczyć/mierzyć czas, zaczęliśmy też go tracić, czyli mieć go coraz mniej.

Wyeliminować czas oznacza przede wszystkim podjąć próbę usunięcia jego demonicznej, niszczącej istoty. Działanie to wynika z dostrzeżenia jakiejś sprzeczności między naszymi oczekiwaniami a tym wszystkim, co oferuje czas. Jednak przede wszystkim, eliminować czas oznacza pogłębiać samotność, aż do granic ludzkiego bytu. Samotność jest – jak wskazywał na to F. Ebner – czymś duchowym, umieraniem duchowości³⁵. Ale jest ona też wynikiem utraty relacyjnego charakteru ludzkiego bytu i utratą czasu. Rzeczywistość Ja nie leży bowiem w sferze przestrzeni, lecz czasu. Tracąc czas, tracimy też rzeczywiste, duchowe Ja człowieka. Uznać jednak, że nic z tego, co istnieje, nie istnieje prawdziwie i wszelkie istnienie jest złudą, to znaczy utracić czas i współrzędne czasu. Po wygnaniu rzeczywistości z rzeczywistości – jak mawia J. Baudrillard³⁶ – czas przestaje istnieć.

Odkąd rzeczy stały się wytwarzanymi produktami, artefaktami, znakami, towarami, pełnią sztuczną, ironiczną funkcję mocą swego istnienia³⁷.

³⁵ Por. np. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 16.

³⁶ Por. J. Baudrillard, *Spisek sztuki. Iluzje i deziluzje estetyczne z dodatkiem wywiadów o „Spisku sztuki”*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 55.

³⁷ Tamże, s. 57.

1. CZAS I RELACJE...

Wszystkie takie rzeczy, które stały się tylko pozorem istnienia i zostały odarte z wszelkiej konotacji wartości i sensu, nie tworzą już świata relacji, są pozbawione historii, dziejowości, czasu.

Czas istnieje dla nas jako rezultat wchodzenia w różne relacje za pośrednictwem działania, myślenia, oczekiwania... Niebezpieczeństwo utraty i zafałszowania czasowych współrzędnych, nie jest naturalnie wynalazkiem naszej epoki. Potrzeba „bycia poza czasem”, „pomijania czasu”, czy też zanik wrażliwości na czas, towarzyszy stale naszym próbom zrozumienia świata. Nadzieja, że „można poza czasem” wyrasta często z jakiejś potrzeby „zatrzymania”, „spełnionej doskonałości”, „ukończenia”, „dnia siódmego” itp. Jest to – wydaje się – naturalna nasza potrzeba, aby wyeliminować wszystko to, co zmienne, nietrwałe i niedoskonałe, i zatrzymać się przy doskonałości, która jest wieczna i niezmienna. Więcej nawet, jest to uznanie, że sama doskonałość jest wiecznością i niezmiennością. Z drugiej strony, stanowiąc jedną z fundamentalnych osobliwości naszego doświadczenia świata, poczucie (odczucie) czasu nie jest wcale pierwotnym warunkiem tego doświadczenia. I w tym też należy widzieć podstawy zafałszowania takich współrzędnych. Czasu się uczymy, tak samo jak uczymy się świata. Wystarczy wskazać, że „świadomość czasu” (i świadomość historyczną) zdobywał człowiek bardzo powoli w trakcie ewolucji kulturowej. Uczyliśmy się czasu w trakcie tej ewolucji i uczymy się tego również w trakcie naszego rozwoju osobniczego. Psychologia wskazuje wyraźnie, że dziecko powoli i w żmudnym procesie zdobywa świadomość upływu czasu, szczególnie napotyka trudności z „nauczeniem się przyszło-

ści”. Jednak to wchodząc w relacje ze światem, odkrywa ono czas. Czasu nie obserwujemy przy użyciu zmysłów, lecz mozolnie się jego uczymy. To uczenie się opiera się na zdolnościach umysłowych, które ukazują, że doświadczenia nie występują razem, lecz przede wszystkim polega ono na rozbudowywaniu świata relacji.

Jeśli porównamy ze sobą dwie wielkie filozofie fizyki z przeszłości, stworzone przez Archimedesesa i Arystotelesa, to wyraźnie pierwsza z nich eliminuje czas i przyjmuje, że upływ czasu nie jest ważny dla poszukiwań „ostatecznej podstawy”. Druga zaś (Arystoteles) odwrotnie, zakłada, że podstawową strukturę świata tworzy czasowość. Jednak w takim uczeniu się czasu (na skutek wielu przyczyn) często zatrzymujemy się przy dwu koncepcjach, które umożliwiają łatwą utratę koordynatów czasowych. Pierwszą z nich jest koncepcja przedmiotowa, która czas nakazuje rozumieć tak samo, jak inne doświadczane przedmioty, które rozpoznajemy wokół siebie. Czas staje się tu czymś zewnętrznym, w czym uczestniczymy. Drugą jest koncepcja podmiotowa, która nakazuje umieścić czas w podmiocie. Tu czas staje się czymś wewnętrznym, czymś, co sami tworzymy. Łatwo dostrzec, że kto tak nauczył się czasu, ten łatwo może osiągnąć taki stan, w którym może go utracić.

Jednak niebezpieczeństwo utraty czasowych koordynacji pojawiało się zawsze tam, gdzie świat stawał się nieoznaczony i pozbawiony istnienia, zaś człowiek rezygnował z wszelkiego działania lub w jakiś sposób je zafałszowywał. Gdy zaczynał sądzić, że nie ma już nic do zrobienia, gdyż wszystko się już stało, zrealizowało, wypełniło. To ostatnie (działanie) ma strukturę czasową, wymaga przeszłości, teraźniejszości i skierowania

1. CZAS I RELACJE...

w przyszłość: wymaga czasu i jego wykorzystywania. Łatwo w wymiarze jednostkowym, w życiu konkretnego człowieka dostrzec takie sytuacje, gdy rezygnuje on (nie bierze pod uwagę czasu) lub też w jakiś sposób dopuszcza się jego fałszowania. Koncentrując się na działaniach instrumentalnych, na celach, które zamierzamy osiągnąć dopiero w przyszłości, często gubimy bezpowrotnie terażniejszość. Z kolei próby podporządkowania przyszłości działaniom podejmowanym w terażniejszości i „życie chwilą” w jakiś sposób doprowadza do utraty przyszłości, gdyż działania takie zatrzymują się w „teraz” i akcentują pierwotność czasu terażniejszego. Jednak dopiero likwidacja (pozbycie się) istnienia, wszystkiego c o j e s t, nadanie światu statusu cieni, zerwanie wszelkich więzi i przeświadczenie, że żyjemy w jakiejś iluzji prowadzi do utraty czasu. Kto tak utracił czas, ten musi nauczyć się sztuki samotności, nietrzymania się już niczego i uwolnienia od wszelkiego śladu bytu. Pozostaje tylko Ja, które otrzymuje wymiar pozaczasowy i daje nam złudzenie trwałości.

To, co inne, i czas

Dziwaczne słowo: przepędzić czas!
Zatrzymać go, to byłoby zadanie.

Reiner Maria Rilke

Zatrzymanie czasu to inna perspektywa wymknięcia się jego mocy. Tam, eliminując czas, traciliśmy razem z nim wszystko. Tu, zatrzymując go, chcemy ze świata uczynić wszystko.

Wolność dysponowania czasem należy do podstawowych wyróżników egzystencji człowieka. Jest jednak paradoksem współczesnej kultury, że tracąc temporalne koordynaty, dominujący i mający głęboki wpływ na wszystkie dziedziny życia staje się czas utracony. Jest to dziwne zjawisko, że to, co utraciliśmy (czas), to czego nie ma (Heidegger powie, że ani bycie, ani czas nie są) staje się tak wielką potrzebą.

Począwszy od eleatów i pitagorejczyków czas wiązano z zasadą zmiany: gdzie pojawiał się czas, tam razem z nim pojawiała się zmiana i ruch, świat zaś tracił na absolutności i stałości. Uniwersalności, prawdy, absolutności, konieczności, wydawały się zawsze ulegać destrukcyjnej roli czasu, stając się jego pierwszymi ofiarami. Już Arystoteles dostrzegł, że czas destabilizuje wszystko w naszym świecie. Stąd też często przeszkadzał on w filozofii, był największym wrogiem takiego myślenia, które chciało sięgać ku temu, co absolutne i idealne. Wzrastająca rola czasu oznaczała zawsze, że coś ważnego dzieje się w kulturze: prawda traci uniwersalność, normy ulegają relatywizacji, człowiek gubi się na bezdrożach, a byt przemienia się w niebyt. Im więcej czasu w kulturze, tym więcej też wkrada się do niej nicości i nijakości. Czas ukazuje, że nawet to, co przetrwało z przeszłości, nie jest nigdy tym, czym było niegdyś. Likwidacja (osłabienie) dystansu temporalnego towarzyszy stale próbom zatrzymania czasu. Polega ona na tym – jak dowodził P. Ricoeur – że nie tylko teraźniejszość zbliża się do przeszłości, lecz również przeszłość, to co minęło, wydaje się podążać do teraźniejszości.

1. CZAS I RELACJE...

Nie żyjemy już – jak dotychczas – z czasem, lecz w czasie. Szybki rozwój techniki, który wynikał często z chęci pozyskania czasu, coraz bardziej doprowadza do odmiennego skutku: wszechwładności mierzalnego czasu i odczuwania jego braku. Nie tylko odkrywamy swoje zakorzenienie w historii, bez której nie jesteśmy w stanie zrozumieć naszego świata, ale też czas staje się narzędziem rozumienia świata i nas samych, wskazując, że świat ten nie jest czymś stałym, pewnym i substancjalnym. Przez czas słowo „być” traci sens. Kulturze brakuje istnienia, jeśli człowiek żyje czasem. I brakuje też samego czasu, gdyż czas niszczy samego siebie: im więcej czasu, tym mniej czasu.

Wszechwładność czasu mierzalnego w kulturze współczesnej jest tak zdumiewająca, że ogarnia on swą władzą również samo myślenie. Niejako na naszych oczach zmieniają się jego kategorie. Od początku filozoficznych podstaw naszej kultury myślenie utożsamiano z kategorią widzenia, w której najważniejsza była przestrzeń i naoczność, poznanie zaś polegało na dotarciu do tego, co się nie zmienia i stanowi całość (Arystoteles). Czas sprawia, że wszystko to ulega zmianie. Nie myślimy już w przestrzeni, która związana była z bytem i istnieniem; coraz częściej myślimy w czasie i „czasem”. Odkrywamy, że jest on sposobem naszego bycia. Myślenie utożsamia się już z kategorią czasu, nie tylko w ten banalny sposób, że „trzeba mieć czas na myślenie”, lecz przede wszystkim w ten, że czas zaczyna wyznaczać sposób obecności świata, przekreślając wszystko, co się nie zmienia i stanowi całość. Stąd też pojawiają się w nim coraz częściej wizje, intuicje, przecucia i wszystko to, co nie ma odniesienia do prze-

strzeni i naoczności. Im więcej czasu w kulturze, tym bardziej też myślenie pozostaje odarte z rzeczywistości, uciekając w dowolność i nieokreśloność. Trudno już związać je z prawdą, powrócić do bezstronności i prowadzić w stronę obiektywności.

Upływ czasu i świadomość historyczna budują określoną sytuację doświadczenia, w której żyjemy. Jest to inna sytuacja niż ta, do której się przyzwyczailiśmy w przeszłości. Z jednej strony, czas poddaje wszystko koniecznym przemianom i każe rozumieć świat w strukturach wariabilizmu i uznania, że wszystko płynie. Kultura i świat zostają zarażone szybkością i pośpiechem: pędzą, ale niekoniecznie posuwają się do przodu. Człowiek odczuwa czas jako uciekający przed nim, a nie jako „biegnący ku niemu”. Z drugiej zaś strony, czas ożywia i burzy skostniałe schematy, ujawnia, że wszystko może być inaczej, kategoryczność zamienia w hipotetyczność. W ten sposób nie daje ludziom bezpieczeństwa, skazując świat ciągle na nowość i krótkotrwałość. Dlatego też czas domaga się radykalnej przemiany w naszym dotychczasowym doświadczeniu bytu. Ów byt, istnienie – tak ważne w kulturze przestrzeni i w myśleniu kategoriami widzenia – często po prostu znika, jeśli pojawia się czas i on wyznacza sposób naszego bycia. Istnienie staje się tak słabe, kruche, że prawie go nie ma. Zaczynamy też żyć w świecie z niedomiarem istnienia, w którym ważniejsze staje się złudzenie i iluzja, gubi się realizm i odniesienie do rzeczywistości. Możemy już mówić o istnieniu bez odwoływania się do określonego miejsca, w którym pomija się tak ważne „tu oto” i akcentuje ślad, symbol, znak, i zależność od przeszłości. Poznanie nie jest

docieraniem do rzeczywistości, lecz uczy tego, jak radzić sobie w rzeczywistości w danej chwili. Naoczność i myślenie w kategorii widzenia ustępują miejsca przemianie i kategorii zmiany.

Przemijać, to prawie przestać być. Nic teraz nie „jest”, nie ma żadnego czegoś, które by pozostawało po przejściu czasu, lecz wszystko dopiero może być i zawsze jako krótkotrwałe. Można powiedzieć, że uświadamiamy już sobie alternatywę: czas albo byt. I częściej wybieramy już czas przeciwko bytowi. Często w kulturze współczesnej nie mówi się już, nawet przez fizyków, o rzeczywistości, lecz o „teraźniejszości”, która wyznaczona jest zmianą, a nie bytem. Czas, sam będąc bytem domniemanym, wszystko inne czyni też takim bytem. W ten sposób tworzy się nowa quasi-rzeczywistość, wytwarza w świecie nowość i sam świat, czyni się z nas podatnych na iluzje. Jest to cena, za którą czas może przynosić nadzieję: zamiast „jest” oferuje „może być”. Człowiek ma już tylko czas i historię, lecz nie ma bytu.

Nowożytna metafizyka nauczyła nas, że człowiek może kontaktować się ze światem tylko za pośrednictwem obrazów i przedstawień. Uczyliśmy się w ten sposób przekonania, że nie ma możliwości dotarcia do samego świata, obraz zaś zastępuje cały świat realny. Świat stał się w ten sposób rozumiany i pojmowany jako obraz. Rezultat takich naszych działań Heidegger nazywał „światoobrazem”, natomiast okres panowanie takiego postępowania „czasem światoobrazu”: świat stał się już tylko obrazem, człowiek zaś jego stwórcą. Zdobywanie umiejętności wytwarzania takiego światoobrazu oznaczało rewolucję w naszym bytowaniu. Wydawało się, że należy uczynić krok wstecz, aby naprawić tę sy-

tuacje (jak proponował Heidegger) lub też przestawić kulturę i siebie samych na uczenie się rozumienia owego swiatioobrazu, aby odzyskać w ten sposób świat utracony (jak proponuje hermeneutyka). Wszystko możemy przysłonić obrazami i przedstawieniami, tylko nie sam czas.



2

TEMPORALIZM I RACJONALIZM

Czym jest właściwie czas: niczym innym jak tylko
„niemową”, słupkiem rtęci bez skali.

Thomas Mann



Pytanie o czas i historyczność w kontekście rozumu nie należy do problemów łatwych. Racjonalność, jako cechę ludzkiego myślenia, chcieliśmy zawsze zakorzenić w tym, co nas przekracza i jest od człowieka niezależne. Chcąc prowadzić ku prawdzie, ale też zapobiegać złu, niemoralności i ludzkiej nędzy, rozum nie mógł być związany z czasem, zmiennością, procesami dziejowymi. Wydawało się, że odwołanie się do rozumu jest możliwe tylko przy uznaniu pewnych warunków transcendentálnych, które musimy założyć, jeśli chcemy zrozumieć rzeczywistość. Wśród tych warunków ważną rolę odgrywała możliwość umieszczenia rozumu poza historią, poza czasem. Oznaczało to uznanie, iż wszystko, co umożliwia nam rozumienie świata (rzeczywistości), samo nie może być efektem tej rzeczywistości, lecz musi być niejako do niej „dodane”. Inaczej mówiąc, warunkiem rozumności jest uznanie takiej możliwości, w której różnica między prawdą i fałszem, dobrem i złem, pięknem i brzydotą itd. nie może zależeć od postanowień jednostki, opinii publicznej, wydarzeń historycznych. O prawdzie, dobru i pięknie wcale nie ma decydować to, co się z nami dzisiaj (teraz) dzieje, jakie są okoliczności współczesnego życia, co nam przynosi dzisiaj pożytek i szkodę.

Jak widać, czas (czy raczej aczasowość) odgrywał ważną rolę w tak pojętej idei racjonalności. Najlepiej

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

by było, gdyby zasady posługiwania się rozumem nie ulegały destrukcyjnej roli czasu. Ten ostatni wydaje się bowiem niszczący i relatywizujący. Wszystko, co nazywamy prawdą i wartością, zmierza ku przewyciężeniu czasu i śmierci. I odwrotnie: w czasie i jego upływie wydają się tkwić korzenie relatywizmu wartości. Obecność czasu wskazuje, że ludzka racjonalność nie może przebić się poza względność ku upragnionej boskiej absolutności.

W tym wszystkim wydaje się, że to sam rozum domaga się, aby to, co racjonalne, nie było historyczne ani nie wiązało się z czasem i – z drugiej strony – aby to, co historyczne i zmienne nie miało prawa być racjonalne. Czas i historyczność stają się w ten sposób zagrożeniem dla racjonalizmu i muszą być czymś zewnętrznym wobec rozumu. Rozum wydaje się chcieć być wyłączony z czasowego bycia w świecie. Więcej nawet, słabości rozumu często wiązano właśnie z czasowością i historycznością. Łatwo tu dostrzec, że problem rozumu i czasu sprowadza się w ten sposób do tego, czego należy się wyrzec, z czego zrezygnować, co „było w czasie i w historii”, a co kłóci się z zachowaniem racjonalnym i z zasadami rozumu.

Z drugiej jednak strony, zdajemy sobie sprawę z tego, że cały świat poznania, z którego ludzkość często jest tak dumna, jest doświadczeniem wielu generacji, gromadzonym w naszych dziejach przez pokolenia, podawanym weryfikacji i właśnie dzięki temu osiągamy wymiar wiedzy pewnej. To, czym jesteśmy dzisiaj, zawdzięczamy minionym pokoleniom i ich trosce o prawdę. A to oznacza, że tym, na czym opiera się zjawisko racjonalności, jest ostatecznie czas i historia. Można po-

wiedzieć, że rozum utwierdza siebie samego, jeśli – jak czynił to Hegel – uda się dowieść, że panuje też nad czasem i historią, że również w historii wszystko odbywa się zgodnie z rozumem. Albo też umniejsza sam siebie, jeśli ulega czasowości i historyczności. Dlatego filozofia często uważała rozum i czas za przeciwieństwa albo przynajmniej za zagrożenie dla racjonalności. Stąd nasuwa się pytanie, jak mogą tolerować się nawzajem rozum i czas? Dlaczego prawda i czas tak bardzo się do siebie zbliżają, szczególnie w naszej epoce? Jak sprawić, by czas działał na korzyść rozumności?

Rozum i my w czasie

To, co rozumowe, nie daje się pomyśleć bez czegoś innego, czegoś nierozumowego.

Karl Jaspers

Zyjemy w czasie i wiemy o tym¹. Ta myśl Ingardena nie pozostawia złudzeń: czas i historia mają tak wielką moc w tworzeniu nas i naszej kultury, że nie potrafimy bez nich ani zrozumieć siebie samych, ani w ogóle istnieć. Zawsze istnieje jakaś przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a my o tym wiemy. Wszystko, co jest dla nas znaczące, jest jednocześnie włączone w czas, historię i tradycję. Wiedza w odniesieniu do przeszłości, wiedza historyczna jest uwarunkowana sytuacją, w której powstaje. Inaczej niż sądził Platon, dla którego prawdziwa rzeczywistość istniała poza czasem i historią, nasz świat

¹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 43.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

jest określony przez dziejowość. W trzech alegoriach – światła słonecznego, linii i jaskini – Platon wyzwał rozum od tego, co czasowe, i prowadził do *noesis*, świata idei, czystej istotowości. Wbrew dziejowości chcemy często – idąc drogami Platona – aby rozum nasz był absolutny i pozaczasowy, i boimy się, że zaangażowanie czasu w myślenie doprowadzi do relatywizmu i subiektywizmu. Dlatego tradycja filozoficzna nadawała rozumowi charakter ekskluzywny, wyłączając zeń wszystko, co zmienne, czasowe, skończone, przypadkowe i akcentując to, co trwałe, wieczne, nieskończone i konieczne.

Obok tego jednak zawsze ujawniał się inny sposób myślenia o racjonalności, który wewnątrz rozumu i racjonalizmu dostrzegał to, co niepomyślane i nieracjonalne, związane z ruchem i przemianą. W nurcie tym – odwołując się do tego, że „żyjemy przecież w czasie” – wskazuje się, że nie istnieje „bezcasowy początek”, od którego zaczyna się racjonalność, lecz wszystko, co pomyślane nosi w sobie swoistą otwartość na to, co niepomyślane. Dla Karla Jaspersa było oczywiste, że poszukiwanie zasad racjonalności wymaga odwołania się do czegoś, co nie jest racjonalne. Dla hermeneutyki przeszłość i czas stają się jakąś tkaniną sensu dla racjonalności. Pytaniem było tylko, w jakiej postaci ukazuje się to, co nierozumowe, jak mimo wszystko się ostaje i w jaki sposób możemy je uchwycić?² Filozofowie zawsze o tym wiedzieli dotykając tego, co „nierozumne”: Sokrates słyszał głos tajemniczego Daimoniona, Platonowi znane było szaleństwo poetów i kochanków,

² Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 4.

Arystoteles dostrzegał ludzi, którym udawało się wiele spraw na przekór rozumowi. Dopiero w wiekach nowożytnych za sprawą Kartezjusza nastąpiło radykalne ugruntowanie rozumu na sobie samym, poza czasem i historią, i ekskluzywne ugruntowanie racjonalności. Pisał G. Bachelard:

Umysł naukowy kształtować się musi przeciw naturze, przeciwko temu, co w nas i poza nami wynika z jej nacisku oraz pouczenia, przeciw naturalnemu popędowi, wbrew malowniczemu i zróżnicowanemu faktowi³.

Dosyć długo rolę porządkującą i stabilizującą dla budowy naszego obrazu świata spełniała nauka i tak właśnie ekskluzywnie określony racjonalizm. Fascynacja nauką i społeczno-kulturowo-metafizyczne oczekiwania z nią związane prowadziły nawet do wytworzenia pewnej destrukcyjnej ideologii, która zachęcała do eliminacji emocjonalnej i duchowej postawy wobec świata, widząc w tym zagrożenie dla „czysto naukowego” nastawienia, będącego „wolnym od emocji i od ducha”. Jednak załamanie się nauki i światopoglądu naukowego w XX wieku zrodziło pytanie o świat współczesnego człowieka, jego doświadczenie i sam rozum. W dobie zmiany paradygmatu cywilizacyjnego (w jakiej żyjemy) i pozbawienia stabilizacji z perspektywy nauki, człowiek staje po raz kolejny przed żywymi pytaniami, które już wydawały się zapomniane i odesłane do lamusa. Dzisiaj coraz częściej pytamy o to, gdzie znaleźć podstawy do rozumienia swego świata? Jaką cenę trzeba zapłacić,

³ G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002, s. 32.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

aby wzmacniać rolę rozumu i racjonalności? Jaką rolę może odegrać czas w poszukiwaniu nowych dróg?

Coraz częściej słyszymy, że rozum nie jest już w stanie wyjaśnić rzeczywistości, jeśli zachowa swój ekskluzywny charakter, i powinniśmy stworzyć jakieś nowe narzędzie, wolne od tych wszystkich pułapek, w które wpadł oświeceniowy rozum. Jednocześnie nie jest łatwo takie narzędzie odnaleźć. Nie wiadomo, co by mogło nim być: uczucie, poezja, uniesienie mistyczne, czy też coś całkowicie innego. Również czas nie sprzyjał takiej ekskluzywnej rozumności. Nie w tym jednak sensie, że zmierzał do jej uśmiercenia, lecz w tym, że ujawniał niebezpieczne formy racjonalności. Jednocześnie był też pewnym dla niej wyzwaniem. Dopiero ten, kto panuje nad czasem może się uznać za pana i władcę natury. Rozum takie panowanie wydawał się umożliwiać, ale czas z pewnością je posiadał. Gdyby rozum opanował czas, to świat należałby już tylko do człowieka.

Czas już nie należy do Boga, a człowiek go tylko przyjmuje, licząc się z nim i działając w nim. Odtąd można już w czas inwestować i „oszczędzać”, można go udzielać lub odbierać, zyskiwać lub tracić⁴.

Można zatem stwierdzić, że racjonalność umacniała się w naszej kulturze przez ekskluzję, wykluczanie tego wszystkiego, co nie dało się uogólnić, uporządkować i sprowadzić do porządku. Michel Foucault słusznie wskazuje, że Kartezjusz, wychodząc od błędu, złudzenia, nie odkrywał wcale niemożności nie-

⁴ H.-J. Höhn, *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006, s. 42.

myślenia o tym wszystkim⁵. Chciał on, aby rozum wydobyl na jaw błędy i iluzje, i w końcu mógł uchronić się przed tym wszystkim. Oznaczało to jednak podjęcie próby określenia rozumu przez to, co się wyklucza i przed czym ma i powinno się chronić. Czymś takim był również czas. Rozum musi się chronić przed czasem. Mimo to, że żyjemy w czasie i wiemy o tym, czas powinien znaleźć się również po stronie tych wszystkich „wyłączeń”, przed którymi należy się chronić. Usunięcie świadomości naiwnej, myślenia mitycznego, religijnego, wszystkiego, co tajemnicze i niejasne stanowiło ważną podstawę racjonalności. Wydawało się, że racjonalizm – co prawda – ma historię, ale dziejowość rzeczywistości jego samego nie ogarnia: czas nie jest warunkiem myślenia. I choć nawet filozof (wiedziano o tym) przemawia zawsze z miejsca wyznaczonego mu przez dzieje, to jednak sam rozum chciał przemawiać z wieczności i strzec się przed skalaniem czasem.

Logika, myślenie, przestrzeń

Rozumieć to moc swą sprawę przedstawić graficznie.

Gaston Bachelard

Paradoksem jest, że broniąc się przed czasem, racjonalność nie bała się przestrzeni. Punktem oparcia dla naszego świata jest przestrzeń i trudno powiedzieć o czymś, że „jest” bez dodania „tu/tam oto”. Byt (bycie?)

⁵ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 291.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

wypowiada się jako „coś”. Również o samym myśleniu od początku filozofii mówiono w kategoriach widzenia. Łatwiej odkryliśmy „przestrzenność” i przedmiotowość rzeczywistości niż jej dziejowość i sytuacyjność. Kultura Zachodu jest szczególnie uwrażliwiona na przestrzenność. W takiej jej organizacji utwierdza nas nasze myślenie, które skoncentrowane jest właśnie na „widzeniu”: doświadczenie jest stawianiem się widzialnym. Zmysł wzroku umacnia nas w poczuciu obiektywności, umożliwia wolność w oglądzie świata, zwracając się ku „wybranim przedmiotom”, inne zaś pomijając. Filozofia też często koncentrowała się na tej kategorii. Łatwo dostrzec, że najczęściej pojawiające się w niej metafory nawiązują właśnie do „naoczności”, do tego, „co jest widzialne”, „da się dotknąć”, zobaczyć i uchwycić. W związku też z tym tak ważną rolę w naszej kulturze odgrywa światło, o czym świetnie wiedział Goethe.

Rzeczywistość dostępna na drodze obserwacji, świat, który człowiek spotyka „na co dzień”, jest dla nas „światem przestrzeni”. W takiej trójwymiarowej przestrzeni ukazuje się nam świat przedmiotów i zdarzeń. Doświadczenie człowieka organizowane jest pierwotnie właśnie taką rzeczową (przestrzenną) strukturą, to zaś, co „na zewnątrz”, ma zawsze charakter przestrzenny. Mówiąc inaczej: świat dla człowieka jest przestrzenią, w której się żyje, świadomość zaś jest zawsze „świadomością czegoś” (jak mówi filozofia) lub też „obecnością widzialnego” (jak uznajemy powszechnie). Racjonalność łatwo się też wiązała z przestrzennym myśleniem.

Z czasem jest inaczej. Upływu czasu, w tym i charakterystycznego dla nas kierunku tego upływu od przeszłości, przez teraźniejszość ku przyszłości, musimy się

uczyć. I czynimy to, obserwując „przestrzenny świat”. Czasu uczymy się z przestrzeni. Często dzieje się i tak, że czas wyobrażamy sobie przestrzennie/wizualnie, w naszej kulturze najczęściej w postaci linii. Psychologia dowodzi, że linia czasu dla człowieka w naszym kręgu kulturowym zaczyna się przeszłością z lewej strony na wysokości twarzy, terażniejszość znajduje się przed twarzą, a przyszłość biegnie w prawo⁶. Nie jest to jednak jedyne wyobrażenie czasu przy jego wizualizacji jako linii prostej. Dla wielu ludzi linia czasu „przechodzi przez głowę” tzn. za głową jest przeszłość (z tyłu), przed sobą przyszłość (z przodu), zaś „w środku”, jako centrum, terażniejszość. Ludzie, którzy kierują się pierwszym wyobrażeniem, mają niejako cały czas przed sobą i są w stanie świetnie się w nim poruszać. Inaczej ci drudzy: mając przeszłość za sobą nie mają dobrego poczucia czasu i nie są w stanie włączyć go w myślenie i w swój sposób bycia.

Wszystko to wskazuje, że rozum i myślenie właśnie stąd, z przestrzeni, czerpią swe zasady, a nie z czasu, którego uczymy się, gdy „znamy już przestrzeń”. Uczymy się myśleć, patrząc i mówiąc (używając języka). Również czasu uczymy się z przestrzeni. Niewidomi mogą widzieć za pomocą języka, który niesie sobą zasady myślenia ukształtowane z tego pierwotnego uczestnictwa w przestrzeni. Kultura Zachodu też kojarzy wiedzę z mową. Inaczej dzieje się w kulturach Wschodu, gdzie istnieje tradycja kojarzenia wiedzy raczej z ciszą

⁶ A. Adamski, *Psychologiczny wymiar czasu i przestrzeni w ontogenezie człowieka*, Bielsko-Biała 2007, s. 119.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

niż z mową⁷. Ten związek języka i przestrzeni z logiką, jako zasadami myślenia, widoczny był szczególnie w XII wieku, gdy przed przystąpieniem do studiowania logiki, filozofowie uczyli się gramatyki. Pojęcia ogólne i związana z nimi logika są pozbawione przestrzennej przedmiotowości, lecz z niej właśnie wyrastają, tworząc zręby naszego myślenia. Jeszcze dzisiaj często nauczyciele logiki i matematyki w nauczaniu odwołują się do przestrzeni, chcąc przybliżyć uczniom zasady myślenia. Mimo to, że matematyka związana jest z rozumem, który stał się „czystym myśleniem” i pozbawił się odniesienia do przestrzenności, to jednak często przy uczeniu się jeszcze sięga się do tej przedmiotowości. Zasadę wyłączonego środka (*tertium non datur*) przybliża się przez wskazanie, że „to, co jest tu, nie jest tym, co jest tam”, zaś o tym, że „dwa plus dwa jest cztery” przekonujemy się, licząc przestrzenne patyczki. Jeśli współczesny człowiek często ma kłopoty z logiką dwuwartościową (albo jedno, albo drugie), a nawet takie zasady myślenia stają się niewystarczające i umacnia się wielowartościowość (jedno i drugie), nie oznacza to wcale, że umniejszona została rola przestrzeni w kreowaniu prawideł naszego myślenia. Zmienia się tylko jej charakter: z klasycznej (codziennej, fizycznej) przestrzeni euklidesowej na sztuczną „cyberprzestrzeń”. Co prawda, do tej sztucznej przestrzeni jeszcze się tylko zagląda przez okno monitora, ale już dzisiaj zmienia to prawidła naszego myślenia. Przyczyny łatwo odkryć. Ta pierwsza przestrzeń, przestrzeń klasyczna, związana była/jest z atomami, czą-

⁷ Por. R. E. Nisbett, *Geografia myślenia*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2009, s. 154.

steczkami, ta druga zbudowana jest z informacji i algorytmów; ta pierwsza związana jest z przedmiotowością i cielesnością, ta druga z bezcielesnością, lecz obie łączą się uznaniem nadrzędności postrzegania w naszym myśleniu i poznawaniu. Nowa przestrzeń wymaga jednak nowych reguł myślenia, w których nie obowiązuje już zasada wyłączonego środka (coś może być tu i tam) i która często konkuruje z tymi zasadami, które wyrosły z codziennej przestrzeni euklidesowej. Stąd cyberprzestrzeń, kreując nowe zasady myślenia, tworzy też nową cyberkulturę, w której nie opis postrzeganego świata wyznacza dziedzinę prawdy. Świat zostaje zapomniany, staje się „rzeczywistością nieistniejącą”, istotniejsza zaś jest wiarygodność narracji, czyli wcale nie znajomość rzeczy (świata), których nie ma, lecz bezkonfliktowa zgodność i jednolitość opinii. To, co cyfrowe, wirtualne i zaprogramowane nie potrzebuje czasu, aby móc się wydarzyć, potrzebuje już tylko cyberprzestrzeni. Słusznie wskazuje G. Deleuze, że to, co wirtualne, nie przeciwstawia się temu, co rzeczywiste, lecz jedynie temu, co aktualne⁸.

Jednak przestrzenny charakter naszego myślenia, wyrastający z „oglądu przedmiotu” i z konieczności substancjalizacji, ma również odniesienie do czasu. Idąc drogą tego przyzwyczajenia, również i czas opisujemy i pokazujemy. Łatwo to dostrzec, odwołując się do języka. Często mamy czas, ale jeszcze częściej go nie mamy; możemy go utracić (zgubić, jak rzecz), ale możemy go też trochę znaleźć; staramy się zmieścić w czasie, ale

⁸ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 294.

jeszcze częściej przekraczamy swój czas; stoi on w miejscu, ale jeszcze częściej biegnie zbyt szybko, czasy mogą być ciężkie, ale szukamy czasu lekkiego. To tylko niektóre przykłady częstych w naszym języku prób pokazywania czasu, czyli związania go z podstawową zasadą naszego myślenia, jaką jest przestrzenność i przedmiotowość. Trzeba zapytać jednak, czy to oznacza, że nie możemy ująć czasu w jakiś inny sposób? Czy nasze myślenie, związane z przestrzenią i obiektywizacją nie pozwala nam na inne ukazanie czasu i temporalności, niż jako „czegoś, w czym my istniejemy”? Wreszcie, czy zamiast wykluczenia czas nie może stać się warunkiem racjonalności?

Czas i rozum

Czas rozdaje tylko to, co ma.

Martin Heidegger

Potraktować poważnie czas w racjonalności oznacza uznać konieczność zmiany sposobu samookreślenia rozumu. Dostrzec należy z większą mocą niż czyniliśmy dotychczas, że rozum najwięcej mówi o sobie nie tam i nie wtedy, gdzie wyłącza, ale tam, gdzie mu się to nie udaje⁹. Nie tam zatem, gdzie usuwa i ośmiesza to wszystko, co nie pasuje, przeszkadza i zagraża racjonalności, lecz tam, gdzie otwiera się na to, co nowe i przekracza swe granice. Rozum zakorzeniony z zało-

⁹ O. Marquard, *Szczyćście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 38.

żenia w tym, co wieczne, uniwersalne, absolutne, i usuwający wszystko, co nie jest takim, nie jest też w stanie sam siebie zrozumieć i rozwijać. Staje się rozumem statycznym i dogmatycznym, przestaje być sobą, kiedy zobowiązuje się do wierności¹⁰. Jednak nie statyczność rozumu jest cenna. Cenniejsze jest nieustawianie rozumu i racjonalności w dążeniu do tego, co lepsze, oraz niewytyczanie nigdy żadnej granicy doskonałości. Można powiedzieć, że im bardziej racjonalność traci dynamizm, tym bardziej też rozum przestaje być przydatny do sądzenia naszych myśli i czynów, i staje się tylko narzędziem do opanowania świata i gromadzenia wiedzy.

Łatwo jednak dostrzec, że wykluczanie i ośmieszanie, dokonywane przez rozum, nie zawsze się udawało. Właśnie z czasem się nie udaje, nie udaje się „wyłączenie temporalności”. Dziejowość naszego myślenia stale powraca, skończoność naszego punktu widzenia ciągle daje o sobie znać. Można powiedzieć, że rozum zaczyna zawsze „poniewczasie”, działa, gdy już coś powiedziano, już coś się stało, coś wiadomo. A wszystko to stało się w czasie. Zmuszony przez czas rozum uprawomocnia wyobraźnię, pokazując, że często między fikcjami, iluzjami i marzeniami a rzeczywistością zachodzi tożsamość lub przynajmniej otwiera się przez nie droga do tej rzeczywistości. Również wraz z czasem, który zostaje włączony do racjonalności rozum wydaje się rezygnować z „boskich gwarancji” i zakłada możliwość pomyłki, ale też razem z tym nie jest rozumem redukującym, lecz otwierającym i antydogmatycznym.

¹⁰ B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski i B. Banasiak, Gdańsk 2001, s. 15.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

I tu właśnie dostrzec można dwie drogi, jakie stają przed rozumem i racjonalnością. Pierwsza z nich jest drogą ekskluzywną, i polega na odgradzaniu rozumu od wszystkiego, co jest „nierozumne”, a co nie da się oświetlić jego światłem i grozi autodestrukcją. Drugą jest droga inkluzywna i wiąże się ona z ciągłymi próbami takiej konstrukcji racjonalności, w której od rozumu nie domaga się z góry odrzucenia wszystkiego, co nie jest z nim zgodne, lecz poważnego potraktowania, jako rozwojowego dla tej racjonalności. Ta druga droga zyskuje na znaczeniu, gdy racjonalność poważnie potraktuje czas i odkryje przez to, że posiadanie ostatecznego obrazu rzeczywistości wcale nie jest domeną rozumu.

Dwie drogi rozumu (ekskluzywna i inkluzywna) zostały wyznaczone już w starożytnej Grecji. Pierwsza z tych dróg wyrasta wokół myśli Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Jest to rozum różnicujący, akcentujący kategorię sprzeczności i nie tyle oddzielający, ile wykluczający niebyt, materię, nieprawdę, złudzenie, uczucie, subiektywność, zmienność i czasowość, od bytu, ducha, prawdy, obiektywności i wieczności. Taki logos różnicujący nie tylko oddzielał, ale też wartościował, przestrzegając racjonalizm przed wejściem na drogę innych sił duchowych niż on sam. Lekceważąc emocje i wolę, czas i przemianę, myślenie takie nie tylko uczyło przekraczać doświadczenie, ale – przede wszystkim – sądziło, że na drodze eliminacji przeciwności i bycia przeciw, czyli odwracania się od niebytu i złudzenia, przekreślania czasowości itp., wkroczy się na właściwą i jedyną drogę prawdy. Istotą prawdy było w niej „bycie przeciw” nieprawdzie, istotą dobra „bycie przeciw” złu i wszystkiemu, co zmienne i czasowe. Logos

różnicujący porządkował świat przez przeciwstawianie, walkę, pominięcie tego, co jednostkowe, na rzecz tego, co uniwersalne, wieczne i absolutne. Pomijał czas jako niebezpieczny dla myślenia i życia. Kreował w ten sposób dwa światy stojące po przeciwnych stronach, które nie są współdziałającymi, lecz rozdzielonymi i skierowanymi przeciwko sobie. W imię absolutności i ogólności pomijało się konkretność i jednostkowość. Jest w tej racjonalności tylko jedna zasada, która konstytuowana była przez sprzeciw i wykluczanie. Najprościej można ją określić jako konstrukcję myślenia przez mówienie „nie”. Ów sprzeciw nie jest budowaniem prawdy, dobra i piękna, lecz uleganiem złudzeniu, że prawda jest sprzeciwem wobec nieprawdy, dobro jest walką ze złem, piękno jest eliminacją brzydoty itd. Nie dostrzega się, że w takich ideach przeciwdziałania i różnicowania gubią się te kategorie: gubi się sama prawda, dobro i piękno.

Lecz obok tego logosu, który dzieli, różnicuje i odkrywa „absolutność”, w Grecji istnieje jeszcze inny logos. I z nim związany jest drugi, inkluzywny kierunek racjonalności. Jest to logos jedności i czasu, prezentowany przez Heraklita, stoików i znajdujący swój wyraz w Ewangelii św. Jana. Logos ten gromadzi i łączy, „wysłuchuje się i dialoguje”, i ważniejsza jest w nim jedność niż różnica, połączenie niż rozproszenie, czas niż wieczność, miłość niż walka, poszukiwanie niż posiadanie. Jest to inna filozofia niż ta, która wyrasta z nurtu Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Duch tej filozofii jest duchem poszukiwań i gromadzenia doświadczeń. Unikając oddzielania, zwarcia i walki, myślenie to buduje relacje i spotkania, odpowiadając na to, co „inne”

nie wykluczeniem i przekleństwem, lecz otwartością i rozmową. Przede wszystkim jest to myślenie, które nie wyrasta z różnicowania, lecz z budowania jedności. Tak ugruntowany rozum rozpoznaje iluzoryczność chęci ogarnięcia całego naszego doświadczenia za pomocą jednolitego systemu kategorii, iluzoryczność stworzenia ostatecznego obrazu rzeczywistości, niewłaściwość sprowadzenia „wszystkiego do jednego” i usunięcia wszystkiego, co burzy ten ustalony sztucznie porządek.

Rozum: od przestrzeni do czasu

Gdzie jest dużo przestrzeni, jest też wiele czasu.

Thomas Mann

Samokrytycyzm rozumu stanowi zamię kulturę europejskiej. Tak było często w teorii. Jednak, jak uczy historia i praktyka, tej samokrytyki, wyboru między czasem a rozumem właściwie nie ma: jest czas i jest rozum; jest czasowa zmienność tego, w czym rozum się urzeczywistnia; jest wreszcie dziejowość rozumu. Taka idealna sytuacja, w której rozum byłby „poza czasem”, byłaby bowiem sytuacją nieludzką. Stwarza ona też niebezpieczny prymat myślenia nad życiem i może oznaczać przekreślenie samego życia. A zatem nie przestrzeń, która prowadzi do absolutyzacji rozumu i dystansowania się człowieka wobec rzeczywistości, lecz czas jest naturalnym jego towarzyszem i sprzymierzeńcem. Czas wiąże rozum z rzeczywistością, przestrzeń daje jemu autonomię, jednak kosztem utraty więzi ze światem. Przestrzeń rozdziela na podmiot i przedmiot, czas do-

prowadza do pojednania między myślą a rzeczywistością. Przestrzeń, wreszcie, uczy panowania i opanowania świata zewnętrznego, czas uczy pojednania świata wewnętrznego i zewnętrznego, człowieka i natury: uczy dialogu. Powiązanie rozumu z rzeczywistością przez czas, a nie przez przestrzeń, oznacza przyjmowanie możliwości nieadekwatności dawnych form myślenia i racjonalnych rozwiązań do zmieniającej się rzeczywistości. Jednocześnie jest to zawsze rozum aktywny, dynamiczny i otwarty, sięgający do żywej i przekształcającej się rzeczywistości. Ponadczasowość jest abstrakcją i często wytworem samego myślenia, bez związku z dziejącym się światem. Zakorzenie rozumu w rzeczywistości dzieje się przez czas.

Powiązanie rozumu z rzeczywistością przez czas, a nie przez przestrzeń, nie oznacza jednak relatywizmu historycznego. Kultura Zachodu stworzyła oryginalną próbę zachowania uniwersalności rozumności, ogólności, ale jednocześnie uznania przepływu czasu i powiązania rozumu z rzeczywistością przez czas. Była to swoista tendencja konserwatywna, działająca w każdym systemie wartości, a również w racjonalizmie skierowanym ku prawdzie. Przeszłość otrzymywała w niej rolę swoistego „obszaru” ufundowania. Tam właśnie, w przeszłości, ukrywał się sens. Stała obecność przeszłości umożliwiała pozorne zniesienie czasu i stwarzała możliwość ugruntowania racjonalności. Przeszłość była nosicielem tajemnicy, która zjawiała się w kulturze jako trwała obecność, jako światło, w promieniach którego można było oglądać świat, i która też czasowi nadawała znaczenie. Sam rozum był włączony w ten obszar tajemnicy.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

Zmiana koncepcji racjonalności z ekskluzywnej na inkluzywną oznacza, że rozum staje się uwrażliwiony na to, co „inne”, „nieracjonalne”, czasowe. Nie w ten jednak sposób, że wszystko to z góry odrzuca i ośmiesza, lecz w ten, że zakłada, iż błędem jest liczenie na to, że tylko za pomocą wyznaczonych racjonalnych kategorii uda się ogarnąć całość doświadczenia. Jeśli jednak nie da się ogarnąć całego doświadczenia za pomocą jednego systemu kategorii, to „otwartość” staje się nowym założeniem racjonalności i wymaga ciągłego konfrontowania myśli z rzeczywistością. Wymaga również otwartości na czas. Bez takiej otwartości rozum wpada w pułapkę dogmatyzmu i formalizuje myśli, zamiast je ożywiać. Można powiedzieć, że to dopiero czas jest w stanie zatrzymać rozum przy rzeczywistości i zapewnić rozumności trwałe związki ze zmieniającym się światem. Rozum przestaje już być jakąś mocą obcą światu, zmianom, czasowości, lecz staje się jego częścią. Tak samo jak niekiedy błądzi, śmiesz, przeraża, jest dynamiczny, tak też jego kształt zależy od warunków historycznych i nie może z góry odwracać się od jakiegoś fragmentu świata jako „niegodnego racjonalnego namysłu”.

Czas pomaga zakorzenić nasze myślenie i racjonalność w sferze ludzkiej, i odkryć antropologiczny sens tych działań. W dziejach naszej kultury sens czasu, ów „czwarty wymiar”, ujawniał się w językowej komunikacji, spotkaniu z człowiekiem i światem, i w konkretnym działaniu. Racjonalność korzystała z tej obecności czasu, nadając rozumowi skończony charakter i odkrywając, że świat rozumu nie jest światem boskich prawd, lecz drogą usilnych poszukiwań. Był to świat, w któ-

rym często strzeżony był upływ czasu, nie dopuszczano do wymieszania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości i zwalczano atemporalność rozumu.

Nawet najmocniejsza krytyka rozumu – mówi Wolfgang Welsch – musi być krytyką rozumu przez rozum¹¹. Racjonalizm otwarty, broniący się przed „racjonalistycznym dogmatyzmem” wydaje się kierunkiem poszukiwania nowej racjonalności, który wyznaczony został przez czas. Rozum i czas to dwie podstawowe kategorie, które określały nasze rozumienie świata. Koncentracja na kategorii czasu, zmiany i postępu nadawała w przeszłości naszej kulturze swoisty charakter, wychylając ją ku przyszłości. W rozumieniu świata zainteresowania skupiały się na tym, co moglibyśmy i co potrafilibyśmy zrobić i zmienić. W ten proces zaangażowany był również rozum, który w tym, co przeszłe, dostrzegał ponadczasowe podstawy i wprowadzał je w przyszłość. Właśnie w przeszłości dostrzegała nasza kultura taką możliwość obserwacji rzeczywistości, która sytuowana była poza teraźniejszością.

Troska o związek rozumu z czasem nie jest wydarzeniem jedynie naszej współczesności. Łatwo zauważyć, że dominującymi faktami w cywilizacji zachodniej, mającymi głęboki wpływ na wszystkie dziedziny życia, jest koncepcja czasu i rozumu. Upływ czasu i świadomość historyczna budują określoną przestrzeń doświad-

¹¹ W. Welsch, *Die Verfassung der Rationalität und die Aufgaben von Vernunft heute*, w: P. Kolmer, (Hrsg.), *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Freiburg 1994, s. 140.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

czenia, w której żyjemy. Rozum z kolei i idea racjonalności wydają się umożliwiać „wgląd w nieskończoność i absolutność”, wskazując na możliwość pokonania przygodności. I mimo to, że te kategorie wydają się ambiwalentne, to jednak one obie odgrywają decydującą rolę w kulturze Zachodu. Ambiwalecja jest łatwa do dostrzeżenia. Z jednej strony czas poddaje wszystko koniecznym przemianom, wychyla ku temu, co przyszłe. Ulegając jego biegowi, łatwo dostrzegamy utratę świata: cokolwiek byśmy czynili, wszystko zostaje przemienione w przeszłość. W ten sposób czas oferuje pewność i stabilność, lecz wcale nie tego, czego oczekujemy w codzienności. Bowiem oczekujemy stabilnej teraźniejszości i przyszłości, lecz otrzymujemy wyobcowanie ze świata i stabilną przeszłość, którą często chcielibyśmy zmienić lub po prostu o niej zapomnieć. Z drugiej zaś strony, to właśnie rozum poszukuje tego, co trwałe, niezmiennie i uniwersalne, łudząc nas, że wszechświat jest i musi być racjonalny, a nie tylko, że daje się racjonalizować. Ta skłonność rozumu do uniwersalizacji oznacza konieczność wykluczenia tajemnicy, która jest jakimś czynnikiem irracjonalnym. Dzięki rozumowi i przez rozum świat zyskuje trwałość, niezmiennność i ujawnia swą uniwersalność, lecz traci tajemnicę, która jest nieokreślona i która nie potrafi się myśleć (Hegel). Przez rozum zyskujemy pewność i stabilność, świat zostaje wytłumaczony, ale gubi swe znaczenia i sensy. Wydaje się, że wystarczy opanowanie i poznanie wszechświata, aby znaleźć w nim sens. Jak przestrzeń określa zasady naszego myślenia, tak czas przywraca rozumowi jego światowy charakter i pozwala go traktować jako element świata.

Relatywizujący charakter czasu wydaje się pozostawać w sprzeczności z absolutnością i uniwersalnością rozumu. Jednak Zachód stwarzał możliwości pogodzenia tych odmiennych ujęć, czyli uznania, że mimo to, iż „wszystko jest zmienne” (jak mówi czas), to jednak rozum ma szansę docierania do tego, co uniwersalne, stałe i konieczne. Koncepcja temporalna kultury Zachodu umożliwiała obronę zdolności człowieka do poszukiwań prawdy i wartości. Dopiero na skutek powstania pisma i nowych mediów sens ten uległ radykalnej zmianie. Wszystkie czasy mogą teraz zjawiać się jednocześnie. Stwarza to nową sytuację, którą niekiedy nazywa się „posthistorią”¹². W epoce globalizacji wyraźnie można dostrzec, że co dotychczas było rozdzielane przez przestrzeń i czas, zostaje przez technikę połączone. Stwierdza K. Geissler:

Jeśli przestrzeń zostaje pozbawiona luk przez zasadę „wszędzie”, to czas luk takich zostaje pozbawiony przez „zawsze”. [...] Zawsze wszystko powinno być do dyspozycji po naciśnięciu przycisku w komputerze, niezależnie od pory dnia, dnia tygodnia i roku, w każdym czasie musi być wszystko gotowe i wyłączone ze społecznego i naturalnego rytmu życia¹³.

Szukając ceny, jaką zapłaciła racjonalność w odkrywaniu cyberprzestrzeni i stworzeniu cyberkultury, łatwo się przekonamy, że ceną tą była utrata kierunku upły-

¹² Por. np. L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Hamburg 1989.

¹³ Kh. Geissler, *Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort. Unsere Suche nach dem pausenlosen Glück*, Freiburg 2004, s. 35.

2. TEMPORALIZM I RACJONALIZM

wu czasu. W ten sposób czas utracił sens, który stanowił jego czwarty wymiar (obok przeszłości, teraźniejszości i przyszłości). Najstarszym sposobem nadawania czasowi sensu był mit. W nim czas odkrywał swój początek, źródło wszystkiego, i umacniał przeszłość, która wcale nie przeminęła, lecz „źródłowo” pozostawała stale obecna. Człowiek utwierdzał się w tym sensie, jeśli rytualnie powtarzał czas początku. Również przyszłość wyrastała z tego mitycznego źródła. Obok mitycznego sensu czasu wskazuje się jeszcze na mistyczną formę jego uprawomocnienia (która łączy trzy wymiary czasu), historyczną (która samą przemianę uznaje za nośnika sensu)¹⁴. Cyberkultura zniszczyła lub przynajmniej zawiesiła te pozytywne znaczenia „czwartego wymiaru czasu”. Zamiast tego sens zamieniła na bezsens. To znaczy, że jak i dawniej obok przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, musi pojawić się ów „czwarty wymiar” czasu. Teraz jednak zamiast sensu dostrzega się brzemień i ciężar czasu.

¹⁴ Por. J. Rüsen, *Die Kultur der Zeit...*, s. 33 i n.

3

METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

Prawda jest typowo młodzieńczym ideałem, natomiast miłość staje się ideałem człowieka dojrzałego oraz każdego, kto próbuje przygotować się na rozpad i śmierć.

Hermann Hesse



Zadanie metafizyczne, które zostało pozostawione przez starożytnych Greków swoim następcom, ujawnia się w kulturze współczesnej z wielką mocą. Coraz częściej człowiek współczesny zaczyna wracać do tego, że świadomość siebie, swego bytu może uzyskać nie wraz z opanowaniem świata, lecz dopiero wraz z uczynieniem głównym tematem swego namysłu istnienia, bytu jako takiego i w ten sposób dopiero wniknąć w sens samego ludzkiego istnienia. Nigdy bardziej niż dzisiaj nie potrzebowaliśmy wglądu w istnienie i – chyba – nigdy bardziej niż dzisiaj nie dostrzegamy, że przeżywanie czasu jest jedynym naszym sposobem przeżywania istnienia. Wiemy od współczesnych filozofów, że czas nie jest niczym zewnętrznym wobec istnienia, nie jest przedmiotem, który można badać, lecz warunkiem, pod którym, przedmioty/byt może być dany¹. Już Heraklit podkreślał, że czas, jako „chłopiec grający w kamyki”, ma nad istnieniem władzę absolutną, ale też stanowi wewnętrzną jego zasadę. Najdosadniej jednak po filozofii Heideggera okazało się, że czasowość to nie tylko główna cecha bytu, którym my jesteśmy, lecz jest to również taka cecha, która wskazuje na stosunek do bycia. Takie ukazywanie roli czasu w pytaniu

¹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1955, s. 256.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

metafizycznym często kończy się jednak tym, że zamiast mówić o samym bycie rozważamy jedynie ludzkie sposoby bycia w świecie, i jesteśmy zdani tylko na obcowanie z jego cząstkowymi, historycznymi przejawami.

Pytanie o człowieka

Człowiek może myśleć i może mówić.

Hans-Georg Gadamer

Metafizyka od wieków stanowiła drogę, na której człowiek przeprowadzał obrachunek z sobą samym i swoim miejscem w świecie. Jednak współcześnie, gdy czas staje się ważną kategorią metafizyczną (meta-kategorią) i swoistym warunkiem rozumienia bytu, dostrzegamy też zagubienie człowieka. Można powiedzieć, że im bardziej czas jest angażowany w rozwiązywanie problemów metafizycznych, tym bardziej człowiek gubi się w rzeczywistości. Wśród problemów współczesnej kultury widać, jak często pojawia się wątplenie i pytanie o to, czy wszyscy ludzie są osobami i na czym właściwie miałyby polegać godność człowieka? Przyczyny tych pytań łatwo wskazać: pojęcie osoby zaczyna stać się logicznie wtórne wobec określonych własności i upływu czasu. Wielu wydaje się, że czas, który odbiera urodę, zdrowie, jasność umysłu, a czasem i świadomość, odbiera/zabiera też „osobę”. Taki czasowy „demontaż” osoby jest największym zwycięstwem czasu nad człowiekiem. Coraz częściej sądzi się, że bycie osobą związane jest z jakąś „dostrzegalną własnością”, którą czas może stworzyć, ale też zmienić, przekształcić, niekiedy

usunąć. Najczęściej rozum, wolność i odpowiedzialność, twórcze kształtowanie swego bytu zostają uznane za te własności, na podstawie których wnioskujemy, że mamy do czynienia z osobą. Właśnie takie cechy charakterystyczne bytu osobowego wydają się wyróżniać człowieka spośród innych bytów i stanowią o jego godności. Czas jednak wszystko to jest w stanie zdegradować lub osłabić i doprowadzić do śmierci. Kto tych własności bowiem „nie posiada”, o tym zaczyna się coraz częściej w kulturze współczesnej wątpić, czy jest osobą. Śmierć zaś, którą też przynosi czas, wydaje się już tylko wskazywać, że jesteśmy życiem ku śmierci.

Relatywizacja ludzkiego życia, wynikająca z czasu i przemijania, wydaje się osłabiać status osoby, godność człowieka i utwierdzać nas w tym, że nikomu nie uda się ująć z życiem. Postawa ta rodzi pytania naszej kultury o to, czy wobec pozbawionych świadomości, chorych psychicznie, pozostających w stanie śpiączki, dotkniętych starczą demencją i tym wszystkim, co „uczynił czas” można mówić jeszcze o „osobowym bycie”? Skoro oni właśnie byłiby takiej „cechy” pozbawieni, skoro zostali dotknięci czasem, to czy można jeszcze mówić, że są „osobami”? Może zamiast tego lepiej powiedzieć, że są tylko „żywym ciałem” i postępować wobec nich zgodnie z własną wolą, a nie z powinnością, jaka przysługuje osobie? Jest to ważne zagadnienie współczesnej antropologii, od którego zależy los naszej kultury. Nasz stosunek do tych ludzi „inaczej będących” i ulegających wpływowi czasu, może bowiem ułatwiać podważenie dotychczasowego przekonania, że każdy człowiek – bez względu na jego stan fizyczny i psychiczny, bez względu na zmiany pod presją czasu – jest osobą.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

Łatwo też dostrzec, że współczesne zaangażowanie czasu w metafizykę podniosło rangę pytania o człowieka. W XX wieku pytanie to pojawiło się z większą mocą niż kiedykolwiek. Człowiek naszych czasów jest i być musi człowiekiem poznania, nie tylko może myśleć – jak mówił Gadamer – ale musi myśleć i poznawać. Ta teza, która światu kultury nadaje epistemologiczny profil, oznacza nie tylko, że człowiek ma wiedzę o swoim świecie, lecz również, że chce ją mieć o sobie samym. Można powiedzieć jednak, powtarzając za Maksem Schelerem, że im więcej wie on o świecie, tym więcej też chce wiedzieć o sobie samym i wie, że tego nie wie. Dzisiejsze uświadomienie owej „niewiedzy” stało się niezwykle niebezpieczne dla człowieka. Mogłoby się wydawać, że stanowi ona jedynie niewiele znaczący element w życiu człowieka, dołączając do całego obszaru spraw, o których nie wiemy i nie będziemy wiedzieć. A jednak ona właśnie staje się jednym z decydujących czynników odczuwania kryzysowej sytuacji współczesności.

Jest naturalnie faktem, że zagadka ludzkiego bytu wcale nie została rozwiązana gdzieś w przeszłości i tylko współczesność nie wie, kim jest człowiek. Wydaje się jednak, że problem „niewiedzy o człowieku” związany jest dzisiaj z czymś innym niż w przeszłości. I właśnie czas zmienia sens tego problemu. Jeśli spojrzymy na historyczną postać pytań o człowieka, to, co prawda, nie różnią się one w formie, lecz wyraźnie w treści. Tradycyjne pytanie o człowieka, które nie wyrastało z temporalnej relatywizacji, nakierowane było na zdobycie wiedzy, poznania i miało wyraźnie epistemologiczny charakter. Brak odpowiedzi nie stanowił jednak zagro-

żenia dla człowieka, dla jego bytu. Wystarczy przypomnieć pytanie świętego Augustyna, w którym uświadomiona została owa niewiedza, ale samo pytanie, mimo że nie uzyskało odpowiedzi, nie przekreśliło możliwości realizacji bytu człowieka. Odwrotnie, niewiedza o sobie samym prowadziła ku większemu skierowaniu ku Bogu i utwierdzeniu się w człowieczeństwie.


Pytanie o człowieka formułowane w naszych czasach ma odmienny charakter. Łatwo dostrzec, jak z obszaru epistemologii wkroczyło ono w obszar metafizyki, w której właśnie czas stał się sposobem tematyzacji bytu. Widać to nie tylko wtedy, gdy Scheler podkreśla, że okna na Absolut otwierają się przez człowieka², a Heidegger wskazuje, że chodzi mu zawsze „o bycie”. Pytać o człowieka dzisiaj nie oznacza chcieć wiedzieć, kim jest człowiek, lecz przede wszystkim oznacza poszukiwanie człowieka. Jednak w tym wypadku „nie-wiedzieć” wskazuje już na coś innego niż tylko „nie mieć wiedzy”, oznacza to teraz niemal to samo, co „utracić byt”, „nie być”. Pytający dzisiaj o człowieka wcale nie szuka „wiedzy o człowieku”, lecz samego człowieka, który zagubił się w bycie. Jeśli jednak podstawową kategorią metafizyki staje się czas i płyną od niej nie znaki stabilności i trwałości bytu, lecz czasowości, kruchości i nietrwałości, to antropologia poszukująca człowieka nie może niczego innego w tej metafizyce znaleźć jak to, że „myśmy łupiną tylko i listowiem” (Rilke).

² M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 98.

Niepewność aksjologiczna

Pytanie o to, czym jest człowiek, nie jest zagadnieniem teoretycznym.

Max Horkheimer

zasowość i historyczność należą do zasadniczej struktury człowieka. Czas jest podstawą niepewności aksjologicznej i wydobywa naszą skończoność. Doświadczając czasu, człowiek często dochodzi do wniosku, że również w sprawach wartości każda odpowiedź na nie jest odpowiedzią indywidualną (właśnie moją), w szczególnej (właśnie tej) sytuacji, w konkretnym (właśnie tym) czasie. Dostrzeganie odmienności czasów, ludzi i okoliczności relatywizuje świat wartości. Obserwując zmienność i przemijanie można przypuszczać, że wszystko jest uwarunkowane czasem i miejscem człowieka w dziejach. Czas często odwraca od reguła i abstrakcyjnych zasad, i wydaje się wskazywać, że „wszystko to ludzkie, aż nazbyt ludzkie”, rodzi wątpliwości, co do tego, czy wszystko możemy mierzyć jednokową miarą? Za sprawą czasu dochodzi niekiedy do zawieszenia statycznej koncepcji moralności i wypuklenia dynamizmu. Jako taki jest on zagrożeniem dla tych wszystkich, którzy szukają w życiu prostych, jasnych, wiecznych i niezmiennych formułek, które czyniłyby życie statycznym i umożliwiały bezpieczną rutynę.

Jednocześnie to czas nam ukazuje, że człowiek stopniowo, rozwijając się, potrafi odkryć i pojąć wartości wyższe, wyzwalać się od zniewalających nakazów i zakazów, i odkrywając coraz większe wymiary dobra. Można powiedzieć, że to dzięki czasowi mamy szansę

i możliwość stawania się, odkrywania dobra i doskonalenia. Historyczność, która przenika ludzkość i każdego człowieka, stwarza możliwość wzrastania do pełniejszej dojrzałości. To właśnie czas, również w sferze wartości, buduje twórcze napięcie między tym, co „już” jest, a tym, co może i powinno być. Czas strzeże nas przed pokusą myślenia: „zrobiłem już wszystko”, i ciągle stawia przed nami świat i nas samych, jako stale niespełnionych i oczekujących. Można powiedzieć, że gdy z jednej strony przez czas jesteśmy zagrożeni relatywizacją wartości, to z drugiej właśnie przez czas zyskujemy najmocniejszy wymiar nadziei.

Jednocześnie czas wydobywa naszą skończoność. Zarówno przeszłość, którą mamy za sobą, jak i przyszłość, którą mamy przed sobą, ale i terażniejszość, w której jesteśmy, ujawniają przed nami kres. Więcej nawet, dostrzegamy, że nawet ów kres nie jest jakąś naszą specyficzną własnością, lecz czymś, co dzielimy ze światem, z rzeczami, z którymi jesteśmy.

Czas i nasz świat

Brak mi zupełnie doświadczenia w rzeczach,
które stwarzam.

Fryderyk Nietzsche

Jednym z tragicznych pęknięć w nowożytnym odbiorze rzeczywistości było rozdarcie między wizją humanistyczną i wizją przyrodniczo-technologiczną. Pierwsza wyrastała z aktywnego przeżywania czasu, druga z podporządkowania się przestrzeni. Pierw-

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

sza z nich próbowała bronić i chronić wartości, które przedstawiała jako niezbędny warunek naszego przetrwania w świecie, druga podkreślała „mierzalny” stosunek do rzeczywistości, w którym świat przemieniał się w bezduszną maszynę. Czas bowiem – jak mówił P. Ricoeur – wymyka się wszelkiemu dążeniu do unifikacji i nie daje się nam podporządkować³. Filozofia i kultura, które organizują się wokół kategorii czasu dostrzegają pluralizm, wielość dróg poszukiwań i decyzji metafizycznych, lecz uniemożliwiają również panowanie nad człowiekiem i sterowanie ludzkim życiem. Czas bowiem umożliwia realizację naszych planów życiowych, ale sam tym planom nie daje się podporządkować, przechowując tajemnicę. Zatem tam, gdzie zwycięża pierwsza (czasowa) wizja rzeczywistości, tam też powstają bariery przeciwko instrumentalizacji życia i niszczeniu godności człowieka. Co innego z wizją drugą, tu łatwo dostrzec, że człowiek lekko przechodzi od opanowania przyrody/przestrzeni, do opanowania samego człowieka: opanowywanie przyrody przemienia się w opanowywanie człowieka i rozporządzania ludzkim życiem.

W epoce nowożytnej, w której dominowała kategoria przestrzeni, często historia i natura definiowane były przeciwko sobie. Stwarzało to złudzenie, jakoby natura była statyczna, aczasowa, dająca się tak „mierzyć”, iż podlegałaby pewnego rodzaju „zatrzymaniu” poza czasem. Przestrzeń, kojarzona z fizycznym wymiarem rzeczywistości, stawała się „miejscem”, noszącym znamiona

³ Por. P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z F. Azouvim i M. de Launay*, tłum. M. Drwęca, Warszawa 2003, s. 129.

uniwersalności i umożliwiającym „porządkowanie” świata. Przestrzeń da się porządkować i związana jest z porządkiem. Szybko wkrada się weń również moment wartościowania. Porządek wartości zawsze pojawia się w schemacie stopniowania wysokości⁴. To, co „wyżej”, implikuje często wzniosłość, wartościowość, wspaniałość. Implikuje też „obszar” absolutnej prawdy („góry”) związanej z odniesieniem do bytu, w przeciwieństwie do absolutnej nieprawdy („dołu”), związanej z niebytem. Przestrzeń naszego istnienia jest uporządkowana ze względu na „górze” i „dół”. Idee te można dostrzec zarówno w starożytnej kosmologii metafizycznej, w której świat był skończoną i dobrze uporządkowaną całością, ale też w nowożytnej geometryzacji przestrzeni⁵.

Trzeba jednak podkreślić, że sposób obecności świata wpływa na samą obecność człowieka. To, jak rozumiemy świat, wpływa na sposób myślenia człowieka o samym sobie. Przez przestrzeń człowiek uczy się zakorzenienia swego bytu w skończoności. Rezultatem tego jest urzeczowienie siebie samego, każda zaś próba odkrycia nieskończoności kończy się skrajnym antropocentryzmem. Jednym z ostatnich bastionów ochrony człowieka w takiej urzeczowionej rzeczywistości była nadzieja na lepszą przyszłość i idea antropocentryzmu. Ten nowożytny zwrot do podmiotu oznaczał, iż człowiek może odkryć, doświadczyć, a nawet samemu wytworzyć sens.

⁴ N. Hartmann dowodził nawet, że razem z czuciem danej wartości musimy odczuwać jej wysokość w hierarchii wartości. Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1935, s. 246.

⁵ Por. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubiński, Gdańsk 1998, s. 10.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

W jego ustanawianiu, teraz już jako ludzkiego celu życia, uczestniczyła tak samo nauka, jak i filozofia. Proces wyznaczania celu i sensu, stał się jedyną możliwością ocalenia w zrelatywizowanym świecie, realizując jednocześnie prastare potrzeby człowieka – przekraczania samego siebie. Ale też właśnie w idei antropocentryzmu, droga odkrywania sensu stała się ważniejsza niż on sam. Czyniąc z rzeczy swą własną zasadę, nawet w idei antropocentryzmu musiał człowiek cofnąć się do swoich popędów i umocnić to, co nieludzkie. Poprzestanie na *status quo*, akceptacja raz odkrytego sensu nie dała się pogodzić z ideą ciągłego przekraczania, woli ciągłego bycia więcej, stałych przemian. Paradoksalnie, kryzys humanizmu i kryzys czasu rozpoczął się wtedy, gdy człowiek stał się wszystkim, a antropocentryzm, jako ostatni bastion obrony przed utratą sensu, okazał się drogą prowadzącą do postawienia samego sensu pod znakiem zapytania. Trzy najbliższe nam idee wyraźnie stoją na tej drodze. Antropocentryzm Maksa Stirnera osiągnął poziom skrajnego egocentryzmu, w którym miejsce „człowieka” zajął „Jedyny” jako autentyczna, niepowtarzalna i autonomiczna jednostka, zdolna do śmiechu na gruzach świata, uwolniona od wszystkiego i programowo budująca swój byt na nicości. Natomiast w myśli Fryderyka Nietzschego samotranscendencja człowieka postawiona została na tak wysokim szczeblu, iż razem z tym sam człowiek został przekroczony; antropocentryzm pozostawił już pustą ideę człowieka, realizując się w nadczłowieku, żyjącym poza sensem, poza dobrem i złem. Karol Marks z kolei, zachowując heglowską ideę sensu rodzącego się w sprzecznościach, samą ideę antropocentryzmu wtopił w ludzkość zmierzającą do bezklasowego

społeczeństwa i utożsamiał z tęsknotą za czymś lepszym, możliwym do osiągnięcia w przyszłości.

W myślach Stirnera, Nietzschego i Marksa antropocentryzm stał się pełnym antropocentryzmem, w którym człowiek (w postaci Jedyne, Nadczłowieka, idealnego społeczeństwa) został rozpoznany jako wystarczający samemu sobie. Lecz ta – jak mogłoby się wydawać – idealna i humanistyczna sytuacja, gdy człowiek stał się wszystkim, zamknęła drogę powrotu do przeszłości, odrzuciła przyszłość, a samego człowieka uczyniła więźniem nieakceptowanej teraźniejszości, wzmocniła świadomość skończoności własnego istnienia. Egocentryzm Stirnera, zamiast dać człowiekowi radość burzenia w imię samego siebie, prowadził do unicestwienia wszystkiego z podmiotem unicestwiającym włącznie. Nie powiodła się też nietzscheańska próba ugruntowania życia poza dobrem i złem. I wcale nie dlatego, że nie da się wyhodować nadczłowieka, lecz dlatego, iż to człowiek nie może żyć poza nimi. Również i Marks – demaskując zło XIX-wiecznego świata kapitalistycznego – poniósł klęskę jako prorok niosącej sens przyszłości.

Jakie są jednak skutki upadku skrajnego antropocentryzmu, którego idee zrodziły się jeszcze w XIX wieku i które miały być szansą ocalenia sensu, a które nasze czasy zdemaskowały jako złudzenie i utopię? Człowiek przekonał się, że nie może żyć bez absolutów i wartości (to klęska Nietzschego), ale jednocześnie dowiedział się, iż absolutów i wartości nie ma. Przekonał się, że nie może wszystkich i wszystkiego poświęcić dla swej wolności, śmiejąc się bowiem na gruzach świata grozi mu śmierć ze śmiechu (to klęska Stirnera), ale jednocześnie

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

dowiedział się, iż sam sobie jest najbliższy. Przekonał się wreszcie, że ideał wolności i sprawiedliwości bardzo łatwo zamienić w niewolę i niesprawiedliwość (to klęska Marksa), ale dowiedział się też, iż jego najgłębszym pragnieniem jest potrzeba życia godnego. Dowiedział się wreszcie, że rzeczywistość zdaje się dowodzić bezsensowności świata pragnień. Klęska antropocentryzmu krytycznego doprowadziła do wzmocnienia pragnień, ale też ukazała niemożliwość ich urzeczywistnienia. Uwięzieni w terażniejszości pozbawiamy się nadziei na realizację idei, których sami jesteśmy autorami.

Czas i metafizyka

Niechęć wobec czasu degraduje to, co przemijające.
To, co ziemskie.

Martin Heidegger

Z innymi ontologicznymi warunkami rozumienia bytu i człowieka związany jest czas, o którym Heidegger mówi, że jest on „możliwym horyzontem wszelkiego w ogóle zrozumienia bycia”⁶. Nie można pomyśleć o czasownikowym charakterze bytu bez czasu. Już na płaszczyźnie potocznej świadomości dostrzec można, że czas akcentuje zupełnie inne obszary naszej świadomości. Czas „płynie”, „biegnie”, „przemija”, „zmienia się”. Jest często wyrażany antropomorficznie. Czas można stracić, zmarnować, roztrwonić, ale mamy też czas

⁶ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka. Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 178.

wolny, dobre i złe czasy. Czas sprawia jednak, że zyskuje się swoistą niezależność, gdyż w nim właśnie prezentuje się, iż to, co istotne, nie zależy już od doświadczanej przestrzennej rzeczywistości, lecz od historii, dziejów, przemiany. Wraz z czasem nie tylko osłabia się niechęć wobec przemijania, ale również dostrzega właśnie w przemijaniu to, co ważne/najważniejsze samego bytu.

Czas to właśnie fakt – pisał E. Lėvinas – że cała poddana przemocy egzystencja śmiertelnego bytu nie jest byciem ku śmierci, lecz owym „jeszcze nie”, które oznacza sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości⁷.

Czas rozrywa całość, otwiera to, co jest zamknięte, sprawia, że byt, świat, człowiek zyskuje jakieś „jeszcze inne”. Czas uczy przechodzenia i porzucania, ale jednocześnie odkrywania i budowania. Ujawnia zdolność do przemiany, uczy czekać, milczeć, słuchać. Tym, „co istotne”, nie jest teraz – jak odbywało się to w przestrzennej prezentacji bytu – poszukiwanie w tym, co jest, lecz konieczność otwierania, rozrywania granic i wzywania nowości i nieskończoności. Czas wymaga metafizyki powrotów i ciągłych początków (zaczynania od nowa), niszczy metafizykę hierarchii i fundamentów. Stąd też czas często przeszkadzał w filozofowaniu, był kamieniem obrazy dla filozofa. Upływanie czasu wydawało się bądź to „odejmowaniem”, „odbieraniem” bytu, bądź też przeciwnie, dodawaniem ciągle czegoś nowego. W obu przypadkach czas odbierał stabilność i funda-

⁷ Por. E. Lėvinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1989, s. 267.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

mentalność, uwypuklał niemożliwość wyzwolenia się filozofii z chwili obecnej. Pisał dosadnie L. Szestow:

Filozofowie zawsze uważali czas za swojego wroga i marzeniem wszystkich metafizyków pozostawało przezwyciężenie czasu, w którym, tak samo jak w materii, przyjęto widzieć źródło zła⁸.

Wszystko, co się wydarza, jest jednak czasowe. Ten sąd żyje w naszej kulturze od wieków. Trudno jednak było objąć nim również samą myśl, filozofię, która pragnęła sięgać do prawd absolutnych, ku „górze wieczności” i przynajmniej tu przekroczyć czas. Sam czas był w tym pragnieniu beczasowy. To nie czas mijał, mijało to wszystko, co „działo się” w czasie. W ten sposób – paradoksalnie, dzięki aczasowej myśli – czas był gwarantem wieczności tego, co przemijające. Współczesna kultura z łatwością poradziła sobie z uniezależnieniem nas od przestrzeni. Odległość łatwo już można zmniejszyć. Czas nie poddaje się takim próbom ujarznienia. Wraz z kulturową zmianą orientacji od przestrzeni ku czasowi zmienia się również sposób filozofowania. Naszym światem jest czas. Kulturowe odejście od uznawania przestrzeni za warunek obecności świata i zastąpienie jej czasem musiało oznaczać rewolucję. Czas stał się pierwotną istotą bytu, co znaczyło, że byt jest skończony, ograniczony, dziejący się, otwarty i nieokreślony. Czas panuje ponad nami, w nas i przez nas. Nie można już realizować klasycznego filozofowania,

⁸ L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 272.

jako ujawniania tego, co „wyżej”, co ogólne, konieczne i ostateczne. W ten sposób musiało ulec zmianie całe dotychczasowe myślenie. Sam czas przestał być już kategorią wieczności, gdy ujawniło się, że również „czas ma czas”. „Wieczność”, „absolutność”, „fundamentalność” zostają zredukowane. „Góra” i „dół” przestają istnieć. Skoro bowiem nawet „czas ma czas”, to terazniejszość jest jedynym czasem, w którym możemy postrzegać świat i cokolwiek o nim powiedzieć. Uznanie tej myśli musiało być rewolucją w myśleniu, a tym samym w całej kulturze, gdyż zmieniała ona wszystko. Po pierwsze, czas musiał otworzyć metafizykę, która w przeszłości niosła w sobie treść pełnej i zamkniętej całości. Teraz metafizyka musi stworzyć „nadzieję” na „jeszcze inaczej”, otwierać ku nowym możliwościom, aktualizować idee, że „może być jeszcze inaczej”. Metafizyka nie może być „metafizyką wiecznych prawd”, lecz „wiecznych poszukiwań”. Po drugie, czas stawał się przyczyną „kryzysu” idei wiedzy, która wcześniej odwoływała się do „absolutnej prawdy” i wskazywała na możliwość urzeczywistnienia idei uniwersalnego poznania świata. Teraz zaś czas i prawda zostają ze sobą związane. Nie ma innej prawdy niż prawda czasu. *Temporis filia veritas* – prawda córką czasu.

Przede wszystkim jednak prezentacja świata w transcendentnym horyzoncie czasu zmieniała samo filozofowanie, jego miejsce i rolę w kulturze. Na czym polegała ta przemiana? Spójrzmy na to w kontekście dotychczasowej filozofii, zdominowanej fundamentalnością, absolutnością i uniwersalnością.

Czas i uniwersalizm

Każda prawda ma swój czas.

Martin Heidegger

Dzieje myślenia filozoficznego kultury Zachodu wyznaczone są takimi poszukiwaniami poznania świata, których efektem miało być wskazywanie rozwiązań jedynek i ostatecznych. Chodziło zawsze o rozwiązanie formułowanych pytań i problemów, czyli zamknięcie (skończenie) filozofii, przez „ostateczne” udzielenie odpowiedzi. Tak jak przestrzeń, kosmos, które w myśli starożytnych były skończone, tak i myśl musiała być zamknięta i ograniczona absolutnością. Filozof usiłował zbliżyć się do jedynej i obiektywnej prawdy.

Lecz łatwo dostrzec, że taka filozofia teoretyczna, która jeszcze na początku XX wieku rozwijała się w postaci teorii poznania i analiz struktur świadomości, i która chciała „zakończyć” filozofowanie dotarciem do prawd absolutnych, musi ulec zmianie wraz z odkryciem doświadczenia czasowości myśli. Filozofia musi oddać pole myśleniu „sytuacyjnemu”, „czasowemu”. Ujęcie bytu w horyzoncie czasu oznacza konieczność uwzględnienia w myśleniu historycznej konkretności. Nie stwarza się już szans, aby odkryte „warunki możliwości doświadczenia”, struktury kategoriałne, odnosiły się do czegośkolwiek innego niż do mnie, „konkretnego człowieka”, „żyjącego tu i teraz”. Więcej nawet, wskazuje się, że rozpoczynanie od czystego, nieuwarunkowanego Ja nie może być punktem wyjścia, gdyż „to, co pierwsze” jest zawsze byciem w tym, co nas otacza, byciem w czasie. Ulega zmianie samo spojrzenie na warunki

pewności i prawdy. Okazuje się zatem, że świadomość może, co prawda, pozostać nadal czymś, co nie podlega wątpieniu, lecz nie ma już takiej konieczności i możliwości, aby właśnie ona stała się metodologiczną zasadą myślenia filozoficznego. Nie może i nie powinna wypełnić ona sobą całości tematyki filozoficznej i nie może też należeć do podstawowych pojęć filozofii. Subiektywność ujawnia się bowiem jako pochodna wobec pierwotniejszej rzeczywistości, jaką jest na przykład rozmowa z przekazem tradycji, życie w świecie, dialog z otaczającym światem. Rzeczywistością jest teraz człowiek, pozostający zawsze w relacjach z innymi, światem, kulturą. W relacjach, które wcale nie są przedstawieniami teoretycznymi. „Czasowość” sprawia, że nie tylko podejmuje się próbę zakwestionowania tendencji do absolutyzowania takiego rozumienia świata, w której jego podstawę stanowiła czysta świadomość. Już Z. Freud pokazywał, że procesy nieświadome są bezczasowe, wymykają się czasowi. Czas ukazuje również nową możliwość uprawiania filozofii ze względu na konkretne, „mówiące”, „komunikujące się” i rozumiejące Ja. Od filozofii wymaga się teraz, aby podmiot został „zwrócony doświadczeniu”, lecz oznacza to również, że zawieszona jest możliwość zajęcia uniwersalnej, absolutystycznej pozycji. Filozofowanie staje się ciągłym dialogiem z rzeczywistością. Filozofia nie może już wyrazić sprzeciwu wobec nieodwracalności czasu, nie jest zdolna do uchylenia przeszłości i musi być „filozofowaniem z czasem”, ale i „dla czasu”. Wszystko, co się prezentuje, jest obecne wraz z człowiekiem, który jest „razem z tym”, wraz z kulturą, „teraźniejszością” itp. Świat dla człowieka nie może już być tylko spostrzeżeniem, ale jest jeszcze

wspomnieniem i oczekiwaniem. Jako taki dopiero stanowi „obecność” dla nas.

Co prawda, w filozofowaniu chodziło zawsze o to, aby myśleć dalej, nie zatrzymując się, lecz najczęściej poszukiwania te były tropieniem wieczności i absolutności w skończoności i teraźniejszości. W takiej sytuacji autodestrukcja, częste negowanie rozwiązań i poszukiwanie ich na nowo nie były groźne dla losów myślenia filozoficznego w kulturze Zachodu. Każda filozofia, która postawę taką ograniczała, przekształcała się w ideologię i ostatecznie umierała w skostniałych systemach. Myśleć dalej oznaczało zawsze wybór jednej z postaw: poszukiwać nowych dróg (zaczynać na nowo) lub podążać drogami starymi (iść dalej); zdążać w tym samym kierunku albo w jakimś innym, często przeciwnym. Filozoficzna przeszłość często poddawana była krytyce i stawała się warunkiem nowego myślenia. I chociaż droga myślenia prowadziła zawsze w konkretnej sytuacji, była częścią krajobrazu, w którym przebiegało samo myślenie, to jednak to, co „wieczne”, wymykało się tej zmienności i czasowości. Nawet filozofia nigdy nie rozwijała się tylko w autorefleksji, lecz zawsze w świecie już istniejącym. I to nie tylko w świecie myśli, lecz również w świecie konkretnego życia. Myśleć dalej jest zawsze poszukiwaniem odpowiedzi na „stare” pytania w nowej, konkretnej, „dzisiejszej” sytuacji. Bycie „bezdolnym” i „poszukiwaczem przygód” zwykle stanowiło niezbędną warunek postawy filozoficznej i nowej filozofii.

Jeśli w tym kontekście spojrzymy na współczesną filozofię, to jej centrum określa często punkt widzenia

„perspektywizmu”⁹, jako stanowiska, w którym horyzont rozumienia prawdy, a razem z tym myślenia filozoficznego, wyznaczony jest uznaniem zmienności historyczno-kulturowej, natomiast wartościowań dokonuje się ze względu na modę, użyteczność, praktykę itp. Czas w takim perspektywizmie jest nicościującym, niszczącym, relatywizującym. Oznacza to często, że warunkiem prawdy staje się „miejsce”, „kontekst”, „możliwość”. Zatem tym, co wskazuje na prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań, nie jest już „rzeczywistość”, lecz co najwyżej nasza rzeczywistość chwili, czyli sposoby, w jakich rzeczy są obecne dla nas „teraz”. A że są i mogą być one obecne na różne sposoby, „w różnych perspektywach”, to i prawda pojawiać się może w różnych horyzontach. Stąd też często staje się ona analizą znaczeń, poglądów, układów odniesienia, przeprowadzanych teraz, dzisiaj, dla nas.

Dostrzeżenie w tym stanowisku jedynie ataku na wartość prawdy jest naturalnie zbyt wąską interpretacją. Jest to również przekreślenie możliwości wzajemnego rozumienia się kultur, a w dalszej konsekwencji ludzi. Różnice w językach, odmienności kultur, nawet odmienności przekonań stają się niemożliwymi do przekroczenia barierami, oddzielając kultury i ludzi od siebie, i budując fałszywą ideę tolerancji, która oznacza niekiedy zwykłą obojętność. Takie stanowisko „perspektywizmu” jest rewolucją w myśleniu filozoficznym, lecz często odbierane jest też jako koniec filozofii, która traci swą dotychczasową rolę poszukiwania prawdy. Dotychczasowe central-

⁹ Na temat filozofii perspektywizmu por.: F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1999.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

ne pojęcia filozofii, takie jak Byt, Prawda, zastępowane są pojęciami nowymi, takimi jak: miejsce (pozycja), postawa, perspektywa, punkt widzenia, sytuacja itp. W myśleniu takim liczy się „kontekst”, okoliczność, sytuacja.


Lecz odpowiedź perspektywizmu to tylko jedna z reakcji na odkrycie czasu dla filozofii, myślenia i kultury. Dla myślenia filozoficznego, rozumianego tradycyjnie, po grecku, jako poszukiwanie zasad bytu i poznania, stanowisko takie wydaje się szczególnie niebezpieczne. Bowiern oznacza ono, że prawda o świecie jest zależna od miejsca (sytuacji), w którym się właśnie znajdujemy i kontekstu kulturowego. Niebezpieczeństwo nie polega jednak na tym, że tracimy absolutyzm, lecz na tym, że zezwala ono (a nawet stwarza konieczność) ciąglego „przepisywania” kultury na nowo, uniemożliwiając zadowolenie się i zakorzenienie w rzeczywistości. Człowiekowi zaczyna brakować świata. Podstawą takich perspektywistycznych myśli jest bowiem to, że nie jesteśmy ani zdolni, ani też nie będziemy mogli mówić o prawdzie i dotrzeć do warunków ważności inaczej, jak tylko „w kontekście kulturowym”. Zmierza się zatem do tego, aby uwolnić człowieka, kulturę, filozofię od podwójnych roszczeń dotychczasowej filozofii. Po pierwsze od tego, że są jakieś absolutnie obowiązujące prawdy o obiektywnym bycie, i po drugie od roszczenia, iż są „jakieś” prawdy konieczne dla człowieka, w których i przez które może on realizować siebie samego. Takie myślenie wydaje się w sposób szczególny być skierowane tak samo przeciwko prawdom, jak i przeciwko możliwościom dotarcia do nich. Jego konsekwencją jest przyporządkowanie rozumu, jako narzędzia poszukiwania prawd, do miejsca, mojej postawy wobec bytu itp.

Ta tendencja w filozofii nie jest oczywiście niczym nowym. Wystarczy przypomnieć tu presokratyków, którzy często podkreślali, że przed większością ludzi prawda jest na zawsze zamknięta, gdyż sytuacja, w jakiej się znajdują, ma właściwości zasłaniania, a nie odsłaniania. Tak bardzo są oni „uwięzieni” w „codzienności” i w czasie, że niewola ta jest trwałym doświadczeniem człowieka i wyznacza stały sposób jego bycia. Kiedy słyszymy zatem częste współczesne, postmodernistyczne hasła, w których głosi się, że inni ludzie i kultury są tak bardzo odmienni od nas i naszej kultury, że nie ma możliwości ich zrozumienia inaczej niż poza nimi samymi, że kultury te różnią się w sprawie podstawowej, jaką jest prawda, to dostrzegamy, iż sytuacja ta w efekcie musiałaby oznaczać akceptację izolacjonizmu albo też konieczność unifikacji, czyli narzucenia naszego spojrzenia innym.

Czas i „cóż to jest prawda?”

Prawda istnieje, tylko nie znamy jej w całości.

Lew Szestow

 d czasu, kiedy człowiek nauczył się myśleć, podejrzliwie odnosił się do prawdy, a uleganie złudzie stawało się wręcz jego namiętnością. Fryderyk Nietzsche wskazuje nawet, że ta skłonność ulegania złudzie daje nam wielkie szczęście¹⁰. Lecz poszukiwanie praw-

¹⁰ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 196.

dy i pytanie o nią było też naszym zadaniem. Poszukiwanie prawdy, której często nadawano przymiotnik „obiektywna”, stanowiło ważny element kultury Zachodu. Ważniejsze jednak niż poszukiwanie było jej ponadczasowe „posiadanie”. Teoretyczne pytanie o prawdę wyprzedzało samą prawdę. I mimo tego, że używa się jeszcze sformułowania „żyć /być w prawdzie”, to jednak „mieć/znać prawdę” stało się postawą ważniejszą. Filozofia również przyczyniała się do takiej epistemologizacji prawdy. Łatwo dostrzec, że dzieje myślenia filozoficznego kultury Zachodu wyznaczone są takimi poszukiwaniami prawdy, których efektem miało być wskazywanie rozwiązań jedynych i ostatecznych, których nie można odrzucić. Chodziło zawsze o rozwiązanie formułowanych pytań i problemów, czyli zamknięcie (skończenie) filozofii, przez „ostateczne” udzielenie odpowiedzi, chodziło o Prawdę, którą się odkryło/odnalazło/poznało i która pozostaje taką „wczoraj, dzisiaj, jutro”. Słowem, chodziło o prawdę uwolnioną od czasu, prawdę z wieczności, prawdę dla wszystkich, zawsze i wszędzie. Można powiedzieć, że teoretyczna ważność tradycyjnej filozofii skierowanej ku prawdzie polegała na eliminacji lub przynajmniej czynieniu nieistotnym, momentu indywidualno-historycznego i podkreślaniu elementu absolutystyczno-obiektywnego.

Jednak poszukiwanie prawdy było też naszym ważnym zadaniem. Pyta o nią również Piłat. Wykształcony Rzymianin, jakim był, nie mogąc zrozumieć dziejącego się przed nim wydarzenia i szczerze żałując młodego i niewinnego Żyda, zapytał: „Cóż to jest prawda?”. Chrystus nie odpowiedział. Interpretując to wydarzenie H.-G. Gadamer podkreśla, że kontekst tego pyta-

nia wskazuje, że zawiera ono w sobie problem neutralności¹¹. Filozof z Heidelbergu i jeden z największych przedstawicieli myślenia hermeneutycznego, przyglądając się tej scenie, koncentruje się jednak na Piłacie. Jego rozważania są próbą odpowiedzi na pytanie: dlaczego Piłat pyta o prawdę? Jaki jest sens jego pytania? Odpowiedź Gadamera jest znana: to nie tylko wyraz sceptycyzmu późnego antyku, lecz Piłat swoim pytaniem chce również podkreślić, że z punktu widzenia państwa to, co taki człowiek jak Jezus uważa za prawdę, jest całkowicie nieistotne.

Warto jednak, przyglądając się tej scenie, zmienić spojrzenie: z pytającego Piłata na milczącego Jezusa i zwrócić uwagę nie na to, dlaczego Piłat pyta, lecz na to, dlaczego Jezus nie odpowiada? Taka zmiana punktu widzenia jest nawet konieczna, jeśli chcemy uświadomić sobie miejsce problemu prawdy we współczesnej kulturze. Zatem, dlaczego Jezus milczy, wszak pytanie Piłata o prawdę wydaje się dotyczyć czegoś niezwykle ważnego? Milczenie Jezusa stanie się jasne, jeśli zrozumiemy Jego orędzie. Przecież ten, kto przynosi miłość musi być zdziwiony pytaniem o prawdę i nie musi na nie odpowiadać. W pewnym sensie miłość jest absolutną wartością i nic poza nią taką absolutną wartością nie jest, nawet prawda. Podkreślając jednak ten kontekst „milczenia Jezusa”, trzeba też wskazać, co rozumie się przez owo „poza nią”. Otóż dobroci, szlachetności, sprawiedliwości..., również prawdy nie może być poza miło-

¹¹ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?* Tłum. M. Łukasiewicz, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 2000, s. 35.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

ścią. Ona wszystko to obejmuje i ogarnia, przynosi sobą to wszystko.

Moc miłości – mówił W. Sołowjow – przechodząc w świat przemienia i uduchowia formę zewnętrznych zjawisk¹².

Prawda jest w miłości i pytanie o nią w takim kontekście jest co najmniej dziwne. Miłość przekracza czas. Kto ma miłość, ma też prawdę. Z drugiej strony, kto koncentruje się na dobroci, szlachetności..., również na prawdzie, lecz miłości nie ma, ten wcześniej czy później zapyta: cóż to jest dobro? Cóż to jest prawda? Dlatego stojący przed Piłatem Jezus jest zdziwiony tym pytaniem. Przecież nie ono jest pierwsze i najważniejsze, przecież duchowa warstwa człowieka nie ogranicza się do rozumu i woli, przecież jest jeszcze najważniejsza miłość. W tym milczeniu wydaje się mówić: wiedziałbyś, gdybyś kochał, gdybyś miał zdolność słuchania mowy miłości i dawania na nią odpowiedzi. Jednak On, głoszący nieodpartą moc Bożej miłości i ukazujący zdolność człowieka do odpowiadania na nią, słyszy nagle „Cóż to jest prawda?”. I milczy, nie udziela odpowiedzi, pomija pytanie.

Wskazanie tego kontekstu sceny biblijnej jest ważne, aby uświadomić sobie, jaki jest sens pytania o prawdę w kulturze współczesnej, tak bardzo uwarunkowanej czasem i przemijaniem. Problem prawdy, czy raczej prawda jako problem, jest odczuwalnym przez nas efektem jej kulturowego zdetronizowania. Jednak powinno nam nie o prawdę chodzić, lecz o miłość. Kto odnajdzie

¹² W. Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 27.

ponadczasową miłość, odnajdzie też prawdę. Próżne jest jednak oczekiwanie, że uda się to uczynić bez miłości, że samym pytaniem „o prawdę” jest się w stanie ją przywrócić. Trzeba sobie bowiem uświadomić – na to wskazuje ta biblijna scena – że pytanie to pojawia się wtedy, gdy „miłości już nie ma”. Im bardziej zastanawiamy się nad tym „Cóż to jest prawda?”, tym bardziej też dowodzimy naszego zbłąkania i braku miłości. Jednak dzisiaj pytanie to pojawia się w naszej kulturze coraz częściej. Dowodzi się w ten sposób, że nie możemy obejść się bez prawdy. Błędnie jednak się sądzi, że wrażliwość na prawdę zdobywana jest w podejmowanych dyskusjach na jej temat, że jest ona sprawą sądów i myśli. Otaczający nas klimat dyskusji na ten temat i coraz częstsze pytania zadawane przez kulturę „o prawdę” wskazują, że zaczęliśmy o wiele bardziej troszczyć się właśnie o nią i jej poszukiwanie niż o miłość, co szczególnie w kulturze i postawie chrześcijańskiej musi budzić zdziwienie. Skłonni jesteśmy uważać, że dyskusje o prawdzie, poszukiwania prawdy wystarczą i muszą stanowić drogę do przywrócenia sensu myślom, mowie, życiu. W takich dyskusjach uwrażliwiania na prawdę często doświadczamy jednak zaniedbania spraw miłości. Jednak Prawda jest, rzecz można, rezultatem czegoś ważniejszego i wcześniejszego. Prawda jest rezultatem miłości, w niej anonsuje swoje istnienie, w niej jest widoczna i wyraźna. Można powiedzieć, że prawda nie jest pozbawiona podstaw, miłość jest tym, co pozwala być prawdzie. Odpowiedzieć na pytanie Piłata „Cóż to jest prawda?” można tylko z miłości.

Trzeba zatem stwierdzić, że pytanie o prawdę i cała „filozofia prawdy” nie wyznaczają wcale drogi jej przy-

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

wrócenia naszej kulturze i nam samym. Postępowanie takie często jest uwięzieniem prawdy w sędzie i myśli, i uczynieniem z niej wewnętrznej sprawy naszego myślenia o rzeczywistości. Jakże często w tych dyskusjach chodzi tylko o „sąd prawdziwy”, a nie o Prawdę. Wtedy jedynie myśl i sąd stają się nosicielami prawdy, natomiast jej problem ogranicza się do sprawy myślenia i niczego więcej. Ważniejsze niż „wiedzieć, czym jest prawda” jest zatem ustalenie właściwego jej miejsca. Nie to „Co to jest prawda?”, lecz to, „jak/skąd ona nam się prezentuje?” jest pytaniem naszej kultury. Nowa tematyka prawdy staje się ważnym zagadnieniem, w której dostrzec można szansę na jej ocalenie. Związana z czasem hermeneutyka jest filozofią, która wyznacza drogę takiej tematyki, przesuwając pytanie o prawdę z obszaru poznania w stronę teorii bytu. Taka bytowa tematyka prawdy, charakterystyczna dla hermeneutyki Heideggera, i obecna u klasycznych przedstawicieli myślenia hermeneutycznego, oznacza, że prawda przestaje być wartością posiadaną przez człowieka i staje się wartością, w której człowiek uczestniczy. Uczestniczy w niej rozumiejąc, gdyż rozumienie – jak powie Gadamer – oznacza „stać za kims”¹³.

Hermeneutyka właśnie ten pierwszy „moment” czyni zasadą swej filozofii. Nie w tym jednak sensie, że ulega historyzmowi i wskazuje, że prawda jest tylko wyrazem danej epoki, kultury, świata, w jakim żyjemy czy


¹³ H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tłum. P. Dehnel, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 148.

też konkretnego człowieka. Skojarzenie prawdy, czasu i języka ma tu inny sens. Czas stanowi w niej źródłowe doświadczenie prawdy i sposób jej obecności. Człowiek, żyjący w historii i w czasie nie tworzy prawdy, lecz przyjmuje ją, uznaje i rozumie na miarę swego czasu. Można powiedzieć, że prawda nie traci tu swej absolutności, lecz nasze jej doświadczenie ujawnia się jako czasowe. Doświadczenie prawdy, czy też – dosadniej mówiąc językiem hermeneutyki – rozumienie prawdy jest zawsze wydarzeniem historycznym. Lecz nie tylko jej doświadczenie, również każde pytanie o prawdę ma jakieś „skąd”, dokonuje się w egzystencji człowieka i jego czasów.

Czas i prawda: hermeneutyka

Bez błąkania się tędy i owędy niepodobna
natrafić na prawdę.

Platon

złowiek charakteryzuje się otwartością na prawdę. Z drugiej strony nasze doświadczenie świata jest doświadczeniem o charakterze hermeneutycznym. A w nim – jak mówił Gadamer „forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić”¹⁴. Z jednej strony rozwój kultury pozwala nam odkrywać mnogość sensów, z drugiej jest obecne pragnienie jakiegoś „totalnego

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 401.

sensu”, „uniwersalnej prawdy dla wszystkich”. Już Kant wskazał, że mamy nie tylko naszą „prywatną” zdolność sądzenia, która oznacza, że widzimy świat z naszego własnego punktu widzenia. Ale wskazał też, że mamy umiejętność oglądania świata z perspektywy wszystkich obecnych. Potrafimy mieć nasz wspólny świat. A to znaczy, że myślenie nie jest wcale „myśleniem z teraz”, „dla teraz” itp., lecz prowadzi nas do jakiejś jedności, nawet wtedy, gdy mamy różne zdania i staramy się zrozumieć, jesteśmy „ogarniani przez Prawdę” (Gadamer).

Tradycyjnie uprawiana filozofia podkreślała zatem, że chociaż nie znamy bytu, to jednak uczestniczymy w nim, ale nie jako bierny obserwator, lecz twórca, który dzięki tej mocy tworzenia może dotrzeć do prawdy. Nasz świat „ma” struktury kategoriałne i uniwersalne. Ale filozofia ta wskazała jeszcze coś ważniejszego. Wszystkie te struktury, wartości, prawda ukazywały się tylko możliwościami, które mogą stać się rzeczywistością dopiero na skutek aktywności człowieka. Oznaczało to, że nasza obecność w świecie wcale nie polega na bezwiednym oddaniu się temu światu, rzeczywistości, lecz jest jego współtworzeniem. Często jednak pragnienie jedności prawd prowadziło do uzależnienia samej prawdy od człowieka i przypisaniu nam mocy tworzenia.

Hermeneutyka zdaje sobie sprawę ze zróżnicowania „porządku prawdy”¹⁵. „Przemawiający” byt może człowiek rozumieć na różne sposoby. Człowiek szuka-

¹⁵ Por. np. P. Ricoeur, *Prawda i kłamstwo*, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybrał St. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 58 i n.

jący prawdy i „nasłuchujący” jest jednocześnie zwrócony ku własnej historii i tradycji, gdyż w niej „wydaje się prawda”. Rezygnacja z tradycji i zapomnienie o niej byłoby jakimś buntem przeciwko prawdzie. Dlatego hermeneutyka podejmuje trud interpretacji i rozumienia, ucząc wsłuchiwanie się człowieka w swoją historię. Hermeneutyka chce zrozumieć to wszystko, co jest naszym światem, przeciwstawiając kulturze panowania, wskazywania i pouczania kulturę wspólnego poszukiwania i współbycia. Jako taka „narzuca granice wszelkim znaczeniom totalizującym”¹⁶. W ten sposób zmienia dotychczasowe relacje między człowiekiem a prawdą. Niehermeneutyczna filozofia, w różnej postaci, często wskazuje na „boską” zdolność człowieka do odkrycia i posiadania prawdy/Prawdy. Ta ostatnia wydaje się „bierna” i tylko zdaje się oczekiwać na to, że „człowiek ją odkryje/pozna”. Z drugiej strony, człowiek wydaje się w niej mieć jakąś zdolność „niebycia” człowiekiem, czyli rezygnacji z siebie samego: im mniej jest sobą, rezygnuje z siebie, swej aktywności, historyczności, materialności itp., tym jest bliżej prawdy. Hermeneutyka zmienia to spojrzenie: Prawda jest aktywna, wykracza ku nam, zwraca się do nas, ale i my pozostajemy sobą i rozumiemy ją na miarę nas i na miarę czasu. Oznacza to, że człowieka nie charakteryzuje „posiadania Prawdy”, lecz „otwartość na Prawdę”. Człowiek jest taką absolutną otwartością, lecz z racji swej skończoności, czasowości, językowości itp. nie jest w sta-

¹⁶ Tenże, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 459.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

nie nigdy z tego skorzystać w sposób absolutny. Rzec można, nie może on zrezygnować z samego siebie nawet wtedy, gdy bardzo tego pragnie. Co jednak uczynić w takiej sytuacji, jak uchronić się przed niebezpieczeństwem uznawania za wieczne tego, co jest ludzkie i czasowe? Czy istnieje jakaś droga, aby „bez szkody dla prawdy”, ale i nie łudząc się, że „możemy pozbyć się tego, co ludzkie” nie stracić związku z Prawdą? Hermeneutyka odpowiada na te pytania prosto: nie poznanie, będące działaniem subiektywności, lecz rozumienie będące „uczestnictwem” wyznacza drogę do prawdy. Powie dosadnie Gadamer:

Rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile jako wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i terażniejszość są stale zapośredniczane¹⁷.

Czas nie jest tu czymś, co przeszkadza, lecz czymś, co właśnie umożliwia odkrywanie tego, jak prawda żyje z nami. Właśnie dlatego, że człowiek jest uwikłany w czas, może rozumieć i mieć nadzieję na prawdę. Proces rozumienia okazuje się sposobem bycia prawdy, to w nim prawda się „wydarza”. W trakcie wszystkich zabiegów o prawdę – podkreśli Gadamer – spostrzegamy ze zdumieniem, że nie możemy powiedzieć prawdy, nie zwracając się do kogoś i nie odpowiadając komuś, a przeto bez wspólnoty uzyskanego porozumienia¹⁸. I mimo tego, że nikt z nas nie obejmuje całej prawdy, to „cała prawda” obejmuje nas.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 277.

¹⁸ Tenże, *Cóż to jest prawda?*, s. 50.

Człowiek i czas

Przed Kantem byliśmy w czasie;
po Kancie czas jest w nas.

Artur Schopenhauer

Świadomość czasu, jaką ma człowiek, nie powinna być utożsamiona z jakąś postacią wiedzy i poznania, lecz z metafizyką i pytaniem o byt. Taka konstatacja, która jest rezultatem współczesnej filozofii, ale swymi korzeniami sięga myśli św. Augustyna, oznacza, że czas nie wyznacza problemu ludzkiej świadomości, lecz związany jest z problemem jego istnienia.

W tradycji judaizmu żywe jest pytanie o to, dlaczego Bóg na początku stworzył tylko jednego człowieka? Przecież mógł stworzyć wielu ludzi, a wszystko by się potoczyło inaczej. Wśród takiej – powiedzmy – „grupy” ludzi łatwiej było znaleźć „Adama, który nie uległby pokusie”, „wybrańców, którzy by zachowali wierność” itp. Losy świata mogły się potoczyć inaczej. Jednak wszystko zaczyna się od „jednego człowieka”. Według Talmudu, Bóg tak postąpił, aby ukazać, że jednostka (ten oto konkretny Adam) jest jedyny w swoim rodzaju, niepowtarzalny i nie do zastąpienia. Ale Biblia, inaczej niż czyni to filozofia, nie próbuje zdefiniować człowieka, raczej tylko go opisuje i pozostawia otwartym. Niekiedy wyprowadza się stąd błędny wniosek, że człowiek ukrywa się w samotnej jednostce. Łatwo zauważyć, że podkreślenie szczególnej roli jednostki może też być błędnie odczytane jako gloryfikacja tego, co „własne” człowieka i prowadzić do pewnego rodzaju zagubienia się człowieka w sobie samym, a nawet do zamknięcia. W takim

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

myśleniu człowiek (jednostka) chce być sprawcą siebie samego i swoją „samość” (*Selbheit*) – jak mówił J. Böhm – utożsamiać z człowieczeństwem.

Od czasów nowożytnych człowiek próbuje właśnie tak, w sobie samym, znaleźć miarę człowieka: zrozumieć siebie na podstawie siebie, odcinając się od szerszego sensu i perspektywy, i tym samym przemieniając się w abstrakcyjną istotę. Zapomina, że jest dziejową istotą. Zakłada w ten sposób, że jest podmiotem autonomicznym, który do określenia siebie jako człowieka nie potrzebuje niczego i nikogo więcej, tylko siebie, wypełnianie zaś człowieczeństwa nie jest niczym innym niż realizacją swojej woli. W tym przeświadczeniu nowożytność podkreśla nie tylko to, że jednostka może i musi samodzielnie rozwiązać swoje problemy, ale sugeruje też, że owa „samość” jest tożsama z człowieczeństwem w ogóle, natomiast „droga do człowieka” prowadzi przez odizolowanie i odróżnianie się od innej jednostki. Rezultatem takich założeń jest walka o samodzielność i niezależność, i ograniczanie bytu człowieka. Traci on konieczność innego zaangażowania w „sprawy świata” jak tylko realizacja swoich zamiarów i celów, i ukrywa przed sobą odpowiedzialność za cały świat i wszystko, co się w nim znajduje. Odpowiedzialność za innych ustaje, wydaje się, że każdy powinien tylko troszczyć się o siebie, gdyż tam właśnie w „samości” jest ukryty człowiek.

Proces indywidualizacji, „konstruowania Ja”, często w dziejach naszej kultury był mylony z procesem antropologizacji. „Oto ja” utożsamiane było z „oto człowiek”, „mojość z człowieczeństwem, „sobość” i „samość” stawały się faktami pierwotnymi i podstawowymi

w poszukiwaniu i określaniu człowieka. Również antropologia, często mówiąc o „człowieku w ogóle”, myśli o takim abstrakcyjnym Ja, „czystym indywiduum”, tworząc uniwersalistyczną fikcję. Sam człowiek jako indywiduum/jednostka staje się tematem antropologicznych badań. W tym naturalnie nie należy dostrzegać niczego złego. Niewłaściwe jest dopiero uogólnianie takich badań i stawianie równości między ja i człowiekiem. Filozoficzna kategoria abstrakcyjnego Ja zaczyna wypełniać sobą pole antropologii. Utożsamienie człowieka z „indywiduum” zawsze oznaczało, że nie potrzebuje on do swego bytu i rozwoju bodźców społecznych, jest samowystarczalny i może też samodzielnie decydować o swoim rozwoju. Wydawało się, że nie tylko owo „Ja” nie zawiera odniesienia do „kogoś innego”, ale również i to, że Inny jest przeszkodą i ograniczeniem. Taka idea ma też i szerszy kontekst. Postawa taka sugeruje, że wybory dokonywane przez jednostkę, życie przez nią wybierane i realizowane, nie mają żadnego wpływu ani na wybory innych, ani też nie kształtują warunków do takich wyborów. Rzeczywistość, świat nie jest ujmowany na podstawie wspólnie dzielonych znaczeń, lecz wyrasta z egoistycznego ujęcia owego abstrakcyjnego Ja. Taki indywidualizm nie tylko zatem pozostawia człowieka samotnym, wskazując, że człowiek jest sam i nie może na nic i nikogo liczyć, ale przede wszystkim odbiera sens relacji, życia zbiorowego i współdziałania dla dobra innych. Źródło człowieka i człowieczeństwa widzi on w nim samym, poza czasem i zmianą. Oddalamy się w ten sposób od świata, od innych, od religii i religijności: gubimy fundamentalne wartości. Wydaje

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

się, że człowiek wystarcza samemu sobie i jest dla siebie wszechobejmującym celem.

Oddalenie od świata widoczne jest przy takiej postawie w swoistym ograniczaniu rzeczywistości. Im częściej Ja jest utożsamiane z człowiekiem, im częściej czas staje się zbędny, tym częściej wydaje się też, że świat ogranicza się wyłącznie do rzeczy i przedmiotów, którymi mamy/możemy władać i zarządzać. Pojawia się on i istnieje tylko w sferze przedmiotowej, zaś stosunek podmiotu–przedmiotu wyznacza typową relację człowieka względem świata. Uprzedmiotowienie staje się podstawową kategorią świata, zaś znamieniem czasów jest brak innych doświadczeń. Ubóstwo doświadczeń i konsumpcjonizm są tylko tego konsekwencją. To samo dzieje się w relacji z Innym, drugim człowiekiem. Indywidualistyczna koncepcja człowieka, w której utożsamia się on z „samością”, a człowieczeństwo widzi w realizacji jednostkowego interesu, w sposób niebezpieczny fałszuje te relacje. Inny nie należy już do wewnętrznej struktury sensu tak rozumianego człowieka. Sprowadzony jest on do konkurenta w walce o świat, jest często tylko posiadaczem „nienawistnego spojrzenia” (jak mówił J. P. Sartre), w którym jednostka traci siebie i nic nie zyskuje w zamian. Wszyscy traktują siebie jako współzawodników i konkurentów w walce o siebie i „samość”. Stawianie siebie w pozycji nadrzędnej i uzurpowanie sobie atrybutów „boskości” rodzi też postawy roszczeniowe wobec innych i świata. Wydaje się, że Inny jest zawsze zagrożeniem, zaś jego istnienie i spotkanie z nim zawsze pojawia się w kontekście ucisku i zniewolenia, od których trzeba się uwolnić, sprowadzając relacje z Innym do minimum. Obrona swej

ontologicznej samodzielności staje się jego najważniejszym zadaniem. Ujawnia się jakaś niezdolność jednostki do troszczenia się o innych, brak zainteresowania cudzym losem oraz międzyludzkiego zrozumienia.

Czas jako droga do człowieka

Dopóki prawdy szukać będą ludzie prowadzący osiadły tryb życia, nie zostanie zerwane jabłko z drzewa poznania.

Za to powinni się brać bezdomni poszukiwacze przygód,
urodzeni koczownicy.

Lew Szestow

Krytyka takiego indywidualizmu przesiąkniętego „samością” jednostki pojawia się dzisiaj często z perspektywy kultury masowej i bezosobowych instytucji. Mówi się niekiedy w sposób ironiczny o „indywidualizmie bez indywidualności”, i o tym, że kultura masowa zagraża takiej osobowości. Czas umasowienia przynosi inną koncepcję człowieka. Wydaje się, że taki człowiek jest administrowany z całym swoim wnętrzem, uzależniony od mas i kształtowany z zewnątrz. Współczesne społeczeństwa mają tendencje do negowania indywidualizmu w ogóle i negowania tego, że istota człowieka jest rezultatem jego własnych decyzji. Usuwając abstrakcyjne Ja, czyniąc z niego czystą fikcję, często dokonuje się destrukcji indywidualizmu. Człowiek jest określany jako istota wyłącznie naturalna, twór społeczeństwa, nie mający nic „własnego” i określony wyłącznie z zewnątrz. Często też taka krytyka indywidualizmu przybiera postać nowej antropologii, w której

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

czyni się z człowieka niewolnika mas i struktur społecznych, pozbawiając go duchowej zasady. Można by sądzić, że droga ku odrodzeniu człowieka ma prowadzić właśnie przez samozatrąę i unicestwienie ludzkiego indywiduum, zniszczenie „samości” człowieka, zaś o człowieku ma decydować przypadek, autorytet, tłum. Nadmierna agresja wobec jednostki i skierowanie się przeciw sobie samemu to częste doświadczenia współczesności. Rezygnacja z samego siebie staje się tak radykalna, że prowadzi ona do autodestrukcji ludzkiego bytu. Indywiduum ulega w tych warunkach degradacji do nieokreślonej masy. Czas należy do podstawowych kategorii, za pomocą których ludzie doświadczają rzeczywistość. Ale jest też kategorią, która zostaje określona w relacji z tą rzeczywistością. Czas jest nieuchronnym składnikiem wszelkiego doświadczenia indywidualnego i zbiorowego. Z jednej strony wszystkie kultury mają jakieś nastawienia wobec czasu, a więc wobec zjawisk przemijania, zmiany i następstwa. Z drugiej zaś człowiek przeżywa czas we wszystkich jego wymiarach i dopiero w takiej sytuacji może podejmować nowe zadania.

Metafizyka rozwijała się zawsze jako przewyżczenie czasu, podejmując próby „przekraczania”, wykraczania „poza czas”, w stronę pozaczasowej wieczności. W tym sensie jest ona w jakiś sposób (choćby negatywnie) związana z czasem, gdyż wieczność (jako bezczasowość) związana jest ze swym przeciwieństwem: „wiecznością czasu”. Będąc teorią świata, który ma czasową konstytucję, metafizyka zmierza do zakotwiczenia tego świata w innym porządku, który „jako inny tego świa-

ta jest również innym czasu”¹⁹. Filozofia metafizyczna niezbyt często do bytu dołączała aspekt czasu. Od czasu Parmenidesa myśli ona a-temporalnie. Dlatego krytyka metafizyki jest jednocześnie krytyką czasu.

Upadek metafizycznej funkcji filozofii nie oznaczał, że przestała istnieć potrzeba takich „teorii doświadczenia”, w których człowiek próbowałby szukać podstaw swych roszczeń co do ważności, słuszności moralnej, prawdy. Lecz kulturowe załamanie się tych filozofii legitymizacji prowadzi równie często do chęci ich zastąpienia przez strategie sytuacyjne i relatywne. Podkreślając doniosłość tego zagadnienia dla człowieka i kultury, należy jednak zapytać, czy problem poszukiwań legitymizacji, „pierwszych zasad”, jest nadal ważnym problemem dla filozofii (i kultury), czy też stanowił jej tak poboczny element, że można, a nawet należy, z niego dzisiaj zrezygnować?

Byt, nicość, czas

Nie ma czasu bez człowieka.

Martin Heidegger

Dohaterowie *Czarodziejskiej góry* Th. Manna często rozmawiają na temat czasu. W jednej z takich rozmów Settembrini, literat i mason rozmawia z głównym bohaterem (Hansem Castorpem) o relacji między przestrzenią i czasem. Mówi Settembrini:

¹⁹ M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1992, s. 310.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

Ta rozrzutność, ten barbarzyński szeroki gest w zużywaniu czasu jest w stylu azjatyckim – to jest zapewne powodem, dlaczego tutaj tak się podoba dzieciom Wschodu. Czy Pan nigdy nie zauważył, że jeżeli Rosjanin mówi „cztery godziny” – jest to nie więcej, niż jeśli ktoś z nas powie „jedna”? Nasuwa się myśl, że nonszalancja tych ludzi w stosunku do czasu pozostaje w związku z dzikim bezmiarem ich kraju. Gdzie jest dużo przestrzeni, jest też wiele czasu – mówi się przecież, że oni są narodem, który ma czas i może czekać. My, Europejczycy, nie możemy. Mamy tak mało czasu, jak mało miejsca jest na naszym szlachetnym i misternie rozczłonkowanym kontynencie, musimy ekonomicznie gospodarować jednym i drugim²⁰.

Czas ukazuje, że człowiek jest/ma być lepszy od świata, w którym żyje. Stwierdzić należy, że metafizyka w swych najstarszych formach odwoływała się do szczególnego doświadczania świata, w którym ujawniało się jego istnienie w postaci bytu. Jej tematem było ujęcie bytu w całości i poszukiwanie tego, co decyduje o tym, że on jest. Wieki rozwoju myślenia metafizycznego wskazują, że spełniało ono ważną rolę kreowania jedności między człowiekiem, podmiotem a światem, przedmiotem. Jednak w tym doświadczeniu bytu i w uznawaniu, że „wszystko jest bytem i niczym więcej²¹” odsłaniał się zawsze „niebyt”, „nicość”. I to właśnie wydaje się wyznaczać efekt tych metafizycznych rozważań, który budzi największe zastrzeżenia i kulturowy niepokój. Metafi-

²⁰ Th. Mann, *Czarodziejska góra*, tłum. J. Kramsztyk, Warszawa 2009, s. 280.

²¹ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 11.

zyczna refleksja nad bytem odkryła „niebyt” i wydaje się, że nie może dzisiaj znaleźć z tego wyjścia i uwolnić się od tej przemiany: poszukiwanego bytu, w niechciany niebyt.

Kwestie bytu i nicości splotały się ze sobą od początków myśli ludzkiej. O konieczności włączenia niebytu do bytu wiedział doskonale Platon. Wystarczy przypomnieć tu dialog *Sofista*, w którym „rozumowanie” prowadzi do takiego włączenia. I im bardziej metafizyka koncentrowała się na bycie, wypowiadając „byt jako wszystko (całość)”, tym bardziej ujawniała się nicość, jako „nic więcej”. Dostrzegając, że żadna postać bytu nie ma ważności absolutnej, odkrywała absolutność nicości. Im bardziej kategoria bytu ujawniała się w filozofii i kulturze jako pojęcie podstawowe, tym bardziej też pojawiała się nicość, niebyt²². Można powiedzieć: im więcej bytu pojawiało się w rozważaniach metafizycznych, tym więcej nicości ujawniało się w kulturze i życiu człowieka. Przyczyny tego łatwo wskazać: skoro nicość „jest w bycie” i przenika go, to nie może być inaczej.

Na ten problem odsłaniania nicości przez byt zwraca uwagę szczególnie współczesna filozofia, odkrywając język. Obserwując zachodnią metafizykę, należy bowiem stwierdzić, że rozważania, mające swe źródła u Parmenidesa, Platona i Arystotelesa, miały na uwadze różne kategorie bytu, lecz w tym wszystkim najczęściej pomijały ten kierunek badań, w który prowadził nas język. Gdyż mówienie o substancji, przypadłości,

²² Na ten temat: G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und systematische Untersuchungen*, Meisenheim am Glan 1968, s. 168.

3. METAFIZYKA: CZŁOWIEK I CZAS

możliwościach, koniecznościach, ogólności, Bogu, człowieku itp. oznaczało najczęściej poszukiwanie i odróżnianie najwyższego statusu bytu, bytu jako bytu. I była to forma „ukrywania nicości”. Tymczasem język prowadzi nas w innym kierunku, stawiając nas na brzegu nicości. Kiedy mówimy na przykład „Dom jest piękny”, „Życie jest krótkie”, „Bóg jest święty”, „Ty jesteś dobry”, „Nicość jest groźna”, wszędzie tam język wskazuje na coś innego niż rozważania prowadzone w tradycyjnym obszarze poszukiwań jednego bytu. W takich zdaniach nie przypisujemy na przykład Bogu innego (wyższego) statusu bytu niż „domowi”, „życiu” itp., lecz na różne sposoby mówimy tu o bycie. Owo „jest” nie oznacza tylko zwykłego łącznika, lecz inną prezentację świata niż ta, która wynika z zasad myślenia. Filozofia XX wieku odkryła tę dziwną niejednorodność naszego myślenia i użycia naszego języka. Jeśli nasze myślenie prowadzi w kierunku bytu, ukrywając różnorodność i przedkładając nad nią zamkniętość, całość, to nasz język prowadzi w zupełnie inną stronę. Język wskazuje, że ta „całość” da się stopniować, różnicować, może być ubogacana albo też umniejszana. Może też stać się nicością. Myślenie, prowadzące w kierunku poszukiwań ontologicznych, musi dyskwalifikować nasz język, gdyż wszystko, co jest wypowiedziane, jest traktowane w jednakowy sposób: Bóg nie jest inaczej potraktowany niż nicość²³. Byt w wypowiedzianym słowie nie różni się od nicości: tak samo jest jak ona. Od strony języka za-

²³ Por. J. H. Petersen, *Die Fiktionalität der Dichtung und die Seinsfrage der Philosophie*, München 2002, s. 12.

tem przekonujemy się jeszcze bardziej, że byt i nicność są ze sobą związane.

W ten sposób metafizyczna „para” bytu i nicności coraz bardziej zyskiwała na znaczeniu. Dotychczas jednak akcent padał w niej na byt. Dzisiaj jest inaczej. Byt odkrył nicność i ją stale aktualizuje. Nie tylko nie powiodła się próba Parmenidesa, który odkrywając niebyt, natychmiast wykluczył go z filozofii, lecz stało się w kulturze coś innego: coraz bardziej byt wskazuje i domaga się nicności. Dzieje się tak wraz z problemami z czasem. Nie bez przyczyny główne dzieło Heideggera nosi tytuł *Bycie i czas*.

4

CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI INTERKULTUROWEJ

Kto nie wierzy w prawdę absolutną,
ma prawo fałszować wszystko.

Emil Cioran



Problem czasu pojawia się w naszej kulturze zazwyczaj w dwóch wymiarach. Pierwszy z nich dotyczy świadomości temporalnej konkretnych ludzi, ich odczucia upływu czasu i jego przeżywania. Jak łatwo spostrzec, mamy tu do czynienia z czymś, co można nazwać orientacją temporalną konkretnego człowieka, czyli sposobem doświadczania przez niego przemijania i jego wpływu na zachowania, podejmowane decyzje, działania itp. Drugi z tych wymiarów dotyczy świadomości historycznej i jej struktury temporalnej, czyli procesów historycznych. W tym wymiarze świadomość temporalna ma za zadanie ustalić ciągłość przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Jednak współczesna kultura wprowadza jeszcze jeden wymiar tego problemu. Jest nim czas w kontekście spotkania z „innym i kulturą innego”. Czytając na przykład książkę Tzvetana Todorova *Podbój Ameryki. Problem innego*¹, łatwo dostrzec, że pojawienie się „innego” oznacza konieczność przemyślenia na nowo wielu – wydaje się – już rozwiązanych problemów kultury Zachodu. Przede wszystkim jest to obszar wartości, gdyż ów „inny” stawia często w wątpliwość nasze dotychczasowe zasady odróżnianie między dobrem a złem.

¹ T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. A. Wojcieszak, Warszawa 1966.

Ów „inny” jest oceniany jako dobry lub zły, lubi się jego lub nie, jest przyjacielem lub wrogiem. Zawsze jednak spotkanie z nim wymusza refleksję na temat wartości². Ale jest to również problem poznania innych systemów myślowych, w tym i odmiennej koncepcji czasu i zjawisk temporalnych.

Jednak odkrycie „innego” nie ma długiej historii. Clive Staples Lewis w jednym ze swoich esejów poświęconych problemom, jakie pojawią się w trakcie podróży kosmicznych w przyszłości, wskazywał, że kultura nasza zupełnie niedorośla do tego, aby spotkać się z tym, co inne. Nie jesteśmy jeszcze przygotowani do odwiedzin innych światów.

Nasz własny świat wypełniliśmy masakrami, torturami, syfilisem, głodem i wszystkimi innymi rzeczami odpychającymi dla oka i ucha³.

Lecz najważniejsze w tym jest to, że postawiliśmy znak równości między tym, co „swoje”, „własne” i tym, co „lepsze”. „Nasze” jest zawsze „lepsze”, „nasz świat” jest lepszy od „innych światów”, nasza kultura „lepszą i prawdziwą”, my sami wreszcie „lepsi od innych”. Dopiero inny, „obcy” rozmazuje linie graniczne⁴. Dlatego ten twórca znakomitych „rozpraw” *science fiction* odwra-

² Na ten temat por. Ch. Wehlte, *Die Kultur des Fremden*, w: W. Schmied-Kowarzik, *Verstehen und Verständigung. Ethnologie–Xenologie–Interkulturelle Philosophie*, Würzburg 2002, s. 36 i n.

³ C. S. Lewis, *Rozważania chrześcijańskie*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2002, s. 196.

⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 51.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

ca w swoich książkach dotychczasowy sposób myślenia: zamiast, jak czyniono dotychczas, przedstawiać mieszkańców innych światów jako potwory, ludzi zaś jako istoty dobre, postępuje odwrotnie, ukazuje upadłych ziemskich przybyszów i niewinnych obcych na innych planetach. To jest jedna z dróg osvajania naszej kultury z tym, co inne. Lecz pomysł ten – chociaż interesujący literacko – nie jest drogą najlepszą. Nie prowadzi on bowiem do przełamania tej złej postawy nieuzasadnionej gloryfikacji „swojskości”, lecz jedynie odwraca kierunek dotychczasowej relacji: to, co obce staje się „lepsze” niż to, co „nasze”. Pomysł uznania, że inne światy, inne kultury są „lepsze” od naszych, może niekiedy pomóc żyć w wielokulturowej rzeczywistości, ale cena, jaką przychodzi przy tym zapłacić jest ogromna: często jest nią utrata własnej tożsamości. Coraz mocniej ukazuje się tu jednak, że problemy rozumienia innych kultur stają się problemami codzienności naszego życia.

Niewątpliwie wiek XX wraz z filozofią egzystencjalną wyznacza ważną cezurę w odkryciu problemu „innego” i podjęciu prób jego rozwiązania. Filozofia ta stosunek do drugiego człowieka usytuowała w centrum filozofii, obok takich problemów jak poznanie, świat, dusza, Bóg, nieśmiertelność, czas. Łatwo jednak dostrzec, że „odkrycie innego” wyznaczyło też radykalną zmianę, która wymagała innego uczestnictwa w kulturze, aktywności człowieka i która odbierana jest często jako tragedia naszej kultury i zagrożenie dziedzictwa kulturowego. Inny przynosi nam swój czas. W tym nowym świecie mamy problemy z zaszeregowaniem napotkanych zjawisk, nie wiemy, co jest dobre, a co złe, co budujące, a co niszczące. Pluralizm, inaczej niż czynił to dualizm, pozosta-

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

wia nas zawsze samych sobie w świecie nieokreśloności, niejasności, wieloznaczności. Świat taki przedstawia się często jako bardzo niebezpieczny dla tych, którzy przyzwyczaili się do modelu wyznaczonego wertykalizmem, do tego zatem, że wybór nie jest ich sprawą, że jest dokonywany przez kogoś innego, że ktoś już podjął za nich decyzję, wszystko zostało wcześniej określone, człowiek zaś żyje i działa zawsze w niezmiennej i „rozpoznanej już” rzeczywistości. Pluralizm taki dezorientuje, stwarzając złudzenie, że wszystko jest dozwolone i ma taką samą wartość. Ta wielość opcji, różnorodność, dotyczy dzisiaj wszystkich obszarów naszego życia, począwszy od indywidualnej, przez społeczną i kulturową. Żyjemy w czasach przenikania się kultur, gdy jedne spotykają się z innymi, niosąc często odmienne systemy wartości, inne spojrzenia na życie, los człowieka, rzeczywistość. W takich sytuacjach dostrzegamy, że może być zupełnie inaczej niż się przyzwyczailiśmy, że to, co dotychczas wydawało się uniwersalne, jest tylko jedną z możliwości na drodze życia. Pytamy więc często: co mamy wybrać?, czym się kierować?, jak żyć w świecie nieokreśloności?, gdzie szukać kryteriów wyboru?

To wszystko oznacza, że coraz częściej musimy formułować pytania o podstawy naszej dotychczasowej kultury, dokonywać nowych przemyśleń, szukać podstaw dla przyszłości i budować nowy układ kulturowy. Dla samego człowieka, jego bycia, jest to nowe zadanie. Żyjemy w czasach, o których się mówi, że „to czas uczenia się człowieczeństwa od nowa”. Musimy się takiego człowieczeństwa uczyć, gdyż zmienił się cały układ kulturowy. W takich poszukiwaniach ujawnia się też świat często dotychczas skrywany na obrzeżach naszej kultu-

ry. Jest to świat Innego, tych wszystkich, którzy egzystowali dotychczas na kulturowych marginesach, a którzy w nowym pluralistycznym świecie wołają również o miejsce dla nich. Coraz częściej mówi się w tym kontekście o powstaniu nowej nauki – heterologii (*heteros* – inny, *logos* – wiedza).

Spotkanie z odmiennością

Jaka część mnie jest mi dostępna bezpośrednio,
jaka zaś – dzięki innemu?

Michał Bachtin

Michał Bachtin, zajmując się relacją Ja–Inny, wskazywał metaforycznie, że we mnie istnieje jakieś nie-ja, które jest czymś więcej ode mnie. Ujawnia się „ono” dla innego, w relacji z innym itp. W ten sposób drugi człowiek staje się odkrywcą jakiejś części mnie samego, która jest ukryta przede mną⁵. Oznacza to, że człowiek istnieje niejako w dwu formach: pierwszą wyznacza Ja, drugą Inny. Tylko człowiekowi dane jest istnienie w tych dwu formach: ja i innego. Taka sytuacja domaga się dialogowego charakteru ludzkiego życia, gdyż tylko w dialogu formy te mogą się ujawnić i rzeczywiście budować człowieka. Nasze życie jest i musi być dialogowe. Żyć to uczestniczyć w dialogu: pytać, słuchać, odpowiadać.

⁵ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986, s. 496.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

Gdyby człowiek mógł sobie wystarczać, nie byłoby już życia – pisał Stanisław Brzozowski⁶.

Jednak dosyć długo nasza kultura koncentrowała się wokół przekonania, że tak naprawdę istnieje tylko jedna cywilizacja, wszystkie pozostałe zaś są tylko jej budulcem. Łatwo to zrozumieć, gdyż każda cywilizacja wierzy, że ona właśnie dysponuje jedynym, uniwersalnym i właściwym sposobem bycia. Więcej nawet, wierzy, że musi nawrócić na niego cały świat, a jeśli nie nawrócić, to przynajmniej narzucić światu ten jedyny sposób bycia. Jeśli oceniać pod tym względem myśl europejską, to trzeba wyraźnie stwierdzić, że jednym z najtragiczniejszych i najbardziej szkodliwych jej aspektów było redukowanie różnych cywilizacji do jednej, właśnie naszej. Proces takiej uniformizacji był – paradoksalnie – związany z kurczeniem się przestrzeni i uczynieniem świata mierzalnym i jednorodnym. Tylko taki świat, który „nie jest już daleko” i nie jest rządzony odległością i tajemniczością, może tracić swą odrębność i stać się podatny na taki redukcjonizm. Zwycięstwo człowieka nad przestrzenią odbierało sens odmiennościom i ułatwiało branie ich we własne posiadanie. Zbliżanie często szło w parze z podporządkowaniem, a nie z otwartością i tolerancją. Jeśli dodamy do tego jeszcze to, że – niejako w sposób naturalny – postrzeganie innych kultur realizuje się zawsze w naszym własnym (naszej kultury) systemie wartości, że łatwo dokonujemy reduko-

⁶ St. Brzozowski, *Humor i prawo*, w: tenże, *Humor i prawo. Wybrane studia krytyczne*, Warszawa 1988, s. 259.

wania ich do naszego własnego obrazu o nich, to jasne się staje, że spotkanie z odmiennością ma tendencje do obierania im tożsamości. A gdy dodatkowo w danej kulturze panuje tylko jeden system wartości, to „tego, co odmienne” po prostu kultura nie jest w stanie dostrzec, stając się jednorodną i zamkniętą na to, co inne i odrębne. Żąda się wtedy od innych, aby byli oni tym, czym my chcemy, aby byli. I niczym więcej. Jest pewnym paradoksem, że dopiero osłabienie wszechpanującego systemu wartości w danej kulturze przyczynia się do ujawnienia obecności Innego, dopiero wtedy staje się widoczna „inna kultura” i możliwy dialog.

Nie znaczy to, że odmiennosc, która była „zagrożeniem”, nie przyczyniała się do przemiany i kształtowania naszej tożsamości. Jeśli przyjrzymy się kulturze Europy, to łatwo dostrzec, że „inni” stanowili w niej ważny element kształtujący ową tożsamość. Najpierw traktowanie Bizancjum jako „innego” wobec łacińskiego Zachodu, później dostrzeżenie groźniejszego „innego” w islamie, wreszcie rozpoznanie w nim mieszkańców terytoriów zamorskich przyczyniało się do zdobywania europejskiej świadomości. Działo się to jednak przez budowanie zdecydowanej opozycji: kultura europejska–świat Wschodu (Zachód–Wschód), chrześcijaństwo–islam, wreszcie kultura–barbarzyństwo. Jednak podkreślenie oddziaływania „odrębności” na formowanie się kultury europejskiej jest tak ważnym elementem jej tożsamości, że skłania to często do uznania, iż jej źródła są również „na zewnątrz”, natomiast „europejskość” nie jest czymś danym raz na zawsze, lecz rodzi się ze spotkania z tym, co inne. Zdolność (i chęć) oglądania się oczyma innych kultur stanowi o wymiarze europejskości.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

Często poszukując specyficznego charakteru kultury Zachodu, wskazuje się, że jej rozwój w czasie polegał na umacnianiu się takich tendencji, w których ujawniał się sprzeciw wobec wykluczania z niej kogokolwiek. Dosadnie stwierdza Krzysztof Michalski:

Nerwem nowożytnej kultury europejskiej, tym, co nieustannie pcha ją naprzód, do kolejnego stadium rozwoju jest poszukiwanie mechanizmów wykluczania (aby je zniszczyć) i poszukiwania wykluczonych (aby ich włączyć)⁷.

Jest paradoksem naszej współczesnej kultury, że spotkanie z odmiennością, inną kulturą nie wynika z potrzeb duchowych człowieka, lecz zostało wymuszone przez rozwój techniki. Jeśli w przeszłości często wskazywano, że humanistyka, „duch”, nie nadąża za rozwojem techniki, to mamy tu po raz pierwszy do czynienia z inną sytuacją. Właśnie technika sprawia, że nie jest już możliwe zamykanie się i tkwienie w świecie tylko sobie podobnych. Dzięki jej rozwojowi spotykamy się z innymi kulturami w samolocie, w Internecie, ale też we własnym domu, tam zatem, gdzie jesteśmy najbardziej „u siebie”. Inny nie jest już tym, który „dzisiaj przychodzi, ale jutro już go nie ma”, lecz tym, który „dzisiaj przychodzi i pozostaje”, jest stale obecny. To wszystko zmusza nas do tego, że musimy wychodzić poza to, kim jesteśmy i co posiadamy. Lecz uświadamia to nam również często nasze kalectwo w nawiązywaniu kontaktów z Innością. Rozpoznajemy tym samym, że dotychczas-

⁷ K. Michalski, *Polityka i wartości*, „Kronos” 3/2008, s. 162.

sowe badania nad kulturą muszą zostać rozbudowane. Klasyczna krytyka kultury dokonywała się najczęściej w obszarze „kultura–natura” lub „kultura–cywilizacja”, czy też „kultura–życie”⁸. Dzisiaj one wszystkie wydają się pozostawać gdzieś na uboczu podstawowej tematyki, jaką wyznacza para pojęć „kultura (moja)–kultura (inna)”. Otwiera ona nowe możliwości zarówno w badaniach nad kulturą, jak też jej normatywnych przekształceń. Dość wskazać, że w każdej z tych par z przeszłości pojawiało się jako konieczne pewne napięcie, które wynikało z przeciwstawiania sobie (albo też zależności) wyznaczonych nimi obszarów. W parze pojęć „kultura–natura” odwoływano się do czegoś zewnętrznego wobec kultury, co służyło za miarę jej samej. Z kolei para „kultura–cywilizacja” uwzględniała rozróżnienie wewnątrz kulturowe i nastawiała te obszary opozycyjnie wobec siebie. Wreszcie w parze „kultura–życie” stwarzało się możliwość ujęcia kultury w obrębie pewnej całości, jaką jest właśnie życie. We wszystkich z nich gubił się problem odrębności, inność zaś pojawiała się jedynie jako realizacja przesłania: „kto do nas przybywa, musi się do nas dopasować”.

Współczesne odkrycie Innego wewnątrz naszego świata, Innego, który „przyszedł i został” zmienia te postawy z przeszłości. Nie możemy już patrzeć na inne kultury jako na „świat opóźniony”, czy też jako „zagubiony”, lecz jako na świat inny.

⁸ Por. na ten temat: H. Schnädelbach, *Kultura i krytyka kultury*, w: tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 161.

Wielokulturowość i interkulturowość

Czas jest rzeką, która mnie porywa, ale ja jestem
tą rzeką; jest tygrysem, który mnie rozszarpuje,
ale ja jestem tym tygrysem; jest ogniem,
który mnie trawi, ale ja jestem tym ogniem.

Jorge Luis Borges

Wszystko to zmienia się wraz z pojawieniem się pary pojęć „kultura (moja) – kultura (inna)”. Trzeba tu bowiem na samym początku zrezygnować z opozycyjnego ustawienia członów tej pary. Kto chce poddać ją analizie, nie może zaczynać – tak jak na przykład w parze „kultura – cywilizacja” – od przeciwstawiania kultury mojej, kulturze innej. Zacząć trzeba od przewyżnienia tej lokalności i partykularności. Nie można tych pojęć traktować poważnie, jeśli nie nastąpi autentyczne spotkanie z Innością i zapomni się o zakazie: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców... Jeślibyś ich skrzywdził i będą Mi się skarżyli, usłyszę ich skargę, zapali się gniew mój, i wygubię was mieczem i żony wasze będą wdowami, a dzieci wasze sierotami” (Ex 20. 22). Jednak takie spotkania często jeszcze biegną klasyczną drogą wyznaczoną w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Jest to droga od pierwszych euforii wobec tego, co inne, przez nieporozumienia, kłótnie i kolizje, aż wreszcie akceptację różnic i akulturację. Jednak współczesna kultura i ten schemat poddaje wyraźnym przemianom. Akcent pada coraz częściej na akceptację różnic i dążność do ich zrozumienia. Zarówno euforia, jak i akulturacja, będąca przejmowaniem za własne zachowań specyficznych dla

obecnej kultury, nie są dzisiaj wyznacznikami tego spotkania. Prowadzą one bowiem do budowy świata multikulturowego, a nie uczą wcale spotkania z innością i nie tworzą interkulturowego wymiaru, zatrzymując kultury przy „byciu obok siebie”, zamiast prowadzić do „bycia ze sobą”. A w tym właśnie kierunku powinna prowadzić droga spotkań z innymi kulturami: od częściej już sytuacji „bycia kultur obok siebie” do pożądanej sytuacji „bycia kultur ze sobą”.

Jest to ważny proces przemiany wielokulturowości w interkulturowość, który wynika z pewnego metafizycznego odbioru świata współczesnego. Zacytujmy tu Z. Baumana:

Świat jest pełen. [...] Nie ma już nic na zewnątrz, nie ma dokąd uciec, nie ma gdzie się schować. Gdziekolwiek by się człowiek nie znalazł, nie poczuje się w pełni i bez reszty ‘u siebie w domu’; a jeśli i powie, że jest u siebie, i że reszta świata go nie obchodzi, i że ‘wolność Tomku w swoim domku’ – rychło będzie wyprowadzony z błędu, ściągnięty, by tak rzec, na ziemię. Era, jaka zaczęła się od budowy Muru Hadriana czy Chińskiego Muru i osiągnęła swój punkt kulminacyjny wraz z konstrukcją Linii Maginota czy Zygryda, wraz z upadkiem Muru Berlińskiego dobiegła końca. Nie można się już dziś od reszty świata odgradzić. Minęły czasy pustelni i fortec⁹.

W tym świecie wszyscy jesteśmy wewnątrz i razem. Lecz ten sposób bycia nie ma już nic wspólnego

⁹ Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, w: W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków 2004, s. 24.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

z „wielokulturowością”¹⁰. Ta ostatnia ma bowiem zbyt duży wymiar polityczny: chodzi w niej bardzo często tylko o uznanie różnorodności kultur, tolerancję i jednocześnie zachowanie jedności i lojalności wobec państwa. Poddaje to samą kulturę niebezpiecznej manipulacji, spłyca ją, stając się wręcz przeszkodą na drodze do stworzenia społeczeństwa prawdziwie równych i rozumiejących się między sobą ludzi¹¹. Taka wielokulturowość sprowadza się często do uznania pluralizmu kulturowego, czy też wieloetniczności, ideologii różnorodności i w efekcie fragmentaryzacji kultury, i pomijania konieczności poznania i zrozumienia siebie nawzajem na rzecz tylko tolerancji.

Interkulturowość jest zjawiskiem o innym charakterze. Łaciński przedrostek *inter* wskazuje na wzajemną relację: coś będącego „między”. Nie jest ona wyznaczana wymiarem politycznym i nie wyrasta jako efekt działań politycznych. Jest to nowa jakość spotkania kultur, związana nie tylko z dostrzeżeniem nieszczelności i kruchością wszelkich granic (to jest podstawa idei wielokulturowości), lecz przede wszystkim z wysiłkiem zmierzającym do zrozumienia Innych i efektem tego wysiłku. W interkulturowości nie chodzi bowiem o budowę jakiejś nowej przestrzeni, lecz o proces takiego spotkania kultur, w którym nie następuje tylko zwy-

¹⁰ Na temat wielokulturowości i problemów z tym związanych por. np. A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004.

¹¹ Por. na ten temat: E. Możejko, *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, w: W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, s. 154.

ła wymiana, czy też synteza, lecz nowa jakość. Pojęcie to określa nową relację między kulturami, która nie ogranicza się do uznania wielości kultur, ani też do jakiejś wszechogarniającej kultury całościowej¹².

Interkulturowe są wszystkie te relacje – stwierdza Gerhard Maletzke – w których swojskość i obcość, identyczność i odmienność, familiarność i wrogość, normalność i nowość w sposób centralny określają nasze stosunki, nastawienia, uczucia i rozumienie¹³.

Interkulturowość nie oznacza zatem dostrzeżenia wielości kultur, które spotykają się we wspólnej przestrzeni świata i każda pozostaje sobą we wzajemnej tolerancji, lecz zmianę spojrzenia i uznanie, że żadna z kultur nie tworzy „kulturowego wzorca” i – z drugiej strony – wszystkie one w swych odrębnościach są ważne jako elementy zrozumienia nas samych i naszej drogi w świecie. Uznanie wielokulturowości, tak samo jak transkulturowości, oznaczało zerwanie z klasyczną koncepcją kultury, jako jednego uniwersalnego sposobu życia dla wszystkich. Lecz różnice między nimi są wyraźne. O ile pierwsza przejawia to, co indywidualne, odmienne, inne i gubi możliwość (i konieczność) porozumienia, to druga proponuje otwieranie kultur i na drodze interakcji tworzenie nowej jakości kulturowej, odbierając

¹² Por. B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 202, s. 117.

¹³ G. Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen 1996, s. 37.

jednak innym kulturom ich właściwą odrębność¹⁴. Leszek Kołakowski pisał przed laty:

[...] wyobrażać sobie, że wnukowie nasi połączą wszystkie tradycje sprzeczne w harmonijną całość, że będą jednocześnie panteistami, teistami i deistami, liberałami i wyznawcami totalitaryzmu, entuzjastami przemocy i przeciwnikami przemocy, to budować w wyobraźni świat, który nie tylko przekracza naszą imaginację i nasze dary prorocze, ale w którym żadnej tradycji żywotnej już nie będzie; znaczy to tyle, że będą oni barbarzyńcami w ścisłym sensie.

Jeśli zatem hasłem uniwersalizacji kultury jest „jedność”, hasłem wielokulturowości „różnorodność”, hasłem zaś transkulturowości „interakcja”, to takim hasłem dla interkulturowości jest „rozumienie”.

Należy jednak zapytać, za pomocą jakich środków przemienić wielokulturowość w interkulturowość? Bez wątpienia warunkiem tego jest rozumienie kultur i uczenie się tego rozumienia. Chodzi tu jednak nie tylko o chęć rozumienia innych, lecz najpierw o konieczność zrozumienia siebie i swojej kultury w jej odrębności. Tylko ten, kto jest zakorzeniony w swojej kulturze, jest zdolny do interkulturowego poznania innej kultury. Paul Ricoeur pisał:

Po to, żeby być pełnowartościowym uczestnikiem tej wielkiej dysputy, jaką prowadzi kultura, musimy powrócić

¹⁴ Por. L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 19. Wydaje się, że transkulturowość właśnie do tego zmierza.


do własnych źródeł greckich, hebrajskich i chrześcijańskich. By stanąć w obliczu kogoś odmiennego od siebie, trzeba być sobą¹⁵.

Trzeba jednak zapytać, pod jakimi warunkami często obce nam kultury mogą znaleźć się w centrum naszej uwagi, wzbudzić zainteresowanie i przyciągnąć naszą uwagę, mimo – a może właśnie dlatego – że są obce i niekiedy groźne dla naszej tożsamości? Zadając to pytanie, wyznaczamy przestrzeń interkulturowego dyskursu, w którym unika się największego wroga interkulturowości, jakim jest przemilczenie i niedostrzeżenie Innych, i sprowadzanie wszystkiego do własnego wzorca kulturowego.

Kategorie świadomości interkulturowej

Kto co dzień kończy swe życie, ten nie odczuwa braku czasu.

Seneka

zas upodmiotowienia się jednostek sprawia, że człowiek często zrywa więzi z taką kulturą, która tożsama była ze światem zniewalającym i zmuszającym do określonych zachowań. Normy i wartości, które dotychczas z zewnątrz kształtowały człowieka, zostają

¹⁵ P. Ricoeur, *Cywilizacja powszechna a kultury narodowe*, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór i opracowanie St. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 176.

często odrzucone lub zawieszane. Zamiast tego zmierzają do samodzielnego poszukiwania racji swego istnienia, przemyślenia wartości, ich akceptacji i wyboru. Taki model kultury nie jest już utożsamiany z bezpieczeństwem, lecz ze zwiększaniem odpowiedzialności za siebie, drugiego człowieka i świat. I właśnie w świecie odpowiedzialności (a nie bezpieczeństwa) jest szansa na interkulturowe spotkanie. Kultura staje się światem poszukiwań, gdyż oparcie się tylko na sobie samym prowadzi często do zgubnego indywidualizmu. Stąd też interkulturowość jest kształtowaniem kultury w sobie i dla siebie, w świecie upodmiotowienia człowieka, „ludzi autorów” (K. Obuchowski). Jest to nie tylko życie w tolerancji obok siebie, lecz przenikanie się kultur, uznania swoistej komplementarności, przyjęcia, że kultury nie tylko się nie wykluczają i pozostają w sprzeczności, lecz wzajemnie się uzupełniają: co rozwinięte zostało w jednej, tego często brakuje innej i ta pierwsza jest w stanie brak ten uzupełnić. Relacje są tu zatem przepełnione wzajemnością, w której rozwój jednej kultury powinien prowadzić do wzmocnienia wymiany. I tak rozumność kultury Zachodu może być uzupełniona emocjonalnością kultur Afryki, pragmatyzm Ameryki tradycyjnością Europy, porządek społeczny i socjalizacja¹⁶ w kulturze Japonii europejskim indywidualizmem, dysharmoniczność kultury Zachodu harmonią kultury konfucjańskiej itd. Takie interkulturowe przenikania się kultur nie polegają zatem na tym, że żyje się obok innych kultur i ak-

¹⁶ Na temat odmiennych form socjalizacji w Japonii por. np. B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, Warszawa 2002, s. 74.

ceptuje się „inność”, lecz na tym, że ślady tej odrębności (braku?) znajduje się we własnej kulturze. Zarówno w tym, co własne, znajdujemy ślad innego, jak i w tym, co inne, ślad własnego. Pisze H.-G. Gadamer:

być może przetrwamy jako ludzkość, gdy uda nam się nauczyć, że nie powinniśmy po prostu wykorzystywać środków naszej władzy i możliwości sprawczych, lecz że powinniśmy nauczyć się zatrzymania przed innym jako innym, przed przyrodą tak samo, jak przed dojrzałymi kulturami ludów i krajów, i że musimy to, co inne, oraz innych doświadczać tak, jak doświadczamy innych spośród nas samych. Aby uczestniczyć w sobie nawzajem¹⁷.

W innych kulturach i w ich odrębności odnajdujemy w ten sposób własne braki, ale i to, co wspólne, i w ten sposób w innych i przez innych dochodzimy do nas samych. Interkulturowość nie polega jednak na tym, że buduje się jakąś „monokulturę”, oddaje siebie i własną kulturę innemu i innej kulturze, albo też konstruuje „świat nijaki”, w którym wszystko zostałoby zmieszane ze sobą nie do rozpoznania. Żyjemy w kulturze Zachodu, w określonym kręgu kulturowym, i nie chodzi o to, aby przemieniać się w Japończyków, Hindusów..., lecz aby nadal realizować to, co jest tworem tej (naszej) kultury, rozwijać technikę w tradycji judeo-chrześcijańskiej.

Smutne to – pisał C. G. Jung – kiedy Europejczyk sprzeniewierza się własnej naturze i imituje Wschód lub też przyswaja go sobie w jakikolwiek sposób. Jego moż-

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 23.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

liwości byłyby o wiele większe, gdyby pozostał wier-ny sobie i z **własnej natury** (podkr. M. SZ.) wytworzył wszystko to, co ze swej wewnętrznej istoty wydał na świat w ciągu wieków Wschód¹⁸.

Nie chodzi też o to, aby zamykać oczy przed kani-balizmem, niewolnictwem, złem w innych kulturach, zaakceptować je i odnosić się do tego z szacunkiem. W każdej kulturze są elementy destrukcyjne i dostrzec je jest warunkiem interkulturowości, tak samo jak wa-runkiem jest dostrzec elementy twórcze. W każdej kul-turze nie wszystko jest godne szacunku, chociaż nie oznacza to tym samym, że kultura ta nie jest godna ta-kiego szacunku.

Świadomość interkulturowa jest świadomością otwartą i otwierającą. Ale podstawową jej cechą nie jest ciekawość, zainteresowanie innym, odrębną kul-turą, wyrażenie zgody na „inność”, lecz poszukiwanie tego, w czym razem jesteśmy i w czym są nasze często odmienne kultury. Wzajemne dopełnianie i wzajemne wzmocnianie kultur stanowią największą wartość tej świadomości. Każda kultura jest jedyna w swym rodza-ju, gdyż w niej wyraża się konkretny człowiek w czasie i przestrzeni, w historii i w świecie, i dzięki tej jedyności i spotkaniu z innymi, istnienie człowieka w świecie jest bogatsze i pełniejsze. Świadomość interkulturowa prze-wartościowuje zatem dotychczasowe (europocentrycz-ne) myślenie kultury Zachodu, realizujące się w katego-

¹⁸ C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, tłum. W. Chełmiński, War-szawa 1989, s. 44.

riach *albo-albo* w stronę myślenia kategorią *i-i*, w której wierność (?) własnej kulturze jest do pogodzenia z docenieniem kultury innej, własna zaś tożsamość wzrasta nie w budowaniu opozycji do innych, lecz w spotkaniu. Jak budować taką świadomość? Tylko na niektóre elementy chcemy zwrócić uwagę. Są to: jedność i wielość, zamkniętość i otwartość, centryzm i policentryzm, obcy i swój.

Jedność–wielość

Byt siebie nie widzi. Byt może się słyszy.

Gaston Bachelard

Dla człowieka ważne jest nie tylko to, jaki jest jego świat, ale też to, jak świat ten jest. Mając skłonność do porządkowania rzeczywistości, człowiek często czyni to najprostszą metodą: przez wykluczanie i ograniczanie. Łatwo świat uporządkować, gdy wyklucza się z niego innych i inaczej myślących, a jednocześnie świat ten zamyka i ogranicza. Czyniąc tak i żyjąc w rzeczywistości fizyczno-biologicznej, człowiek pozostaje niewrażliwy na wartości, które ona przynosi. Jest jak radio nastrojone na fale o jednej długości. Jego rzeczywistość jest wyrażana ilościowo, w postaci funkcji matematycznych. Świat ten jest wtedy przestrzenny, jednopłaszczyznowy, w którym rzeczy są bliżej lub dalej, wyżej lub niżej, wczoraj, dzisiaj lub jutro. Jednocześnie jest to rzeczywistość zawsze „rozpoznana”, w której wszystko już „wiadomo” i nie trzeba podejmować wysiłku poszukiwań. W ten sposób nasze spojrzenie na świat oznacza

zawsze jego zamykanie w przestrzeni możliwości. Myślimy, że rzeczywistość jest tym, czym jest dzisiaj, teraz, dla nas, i niczym więcej nie jest i być nie może.

Uwolnienie się od takiego odbioru staje się najważniejszym zadaniem naszego życia. Musimy nauczyć się porządkować bez wykluczania i ograniczania. Uwolnić się to znaczy sprawić, aby w naszym odbiorze świata schematyzm i statyzm naszych pojęć, sądów i rozumowań, został zastąpiony otwartością i dynamizmem. Musimy zrozumieć, że rzeczywistość nie mieści się w tych ramach, które zostały stworzone przez jakiegokolwiek nastawienie teoretyczne, naukowe, religijne, nie jest tylko tym, co da się przedstawić. Świat to zawsze jeszcze więcej niż się sądzi, jeszcze inaczej niż się przypuszcza. To „jeszcze więcej”, „jeszcze inaczej” umyka jednak w naszym życiu. Łatwo zrozumieć przyczyny takiej sytuacji. Redukcjonizm i ograniczanie jest konsekwencją naszego poszukiwania bezpieczeństwa i chęci trwałego zadowolenia. Wydaje się, że musimy tak właśnie redukcyjnie porządkować świat, aby w nim przetrwać. Jedność i wielość określają tematykę, w kręgu której kultury żyją od dawna. Najczęściej jednak dotychczasowy kierunek oznaczał, że wszystko sprowadzano do jednego, budując kulturę powszechnej jedności i uniwersalności. P. Ricoeur podkreślał nawet, że nasza kultura jako zamienne uznawała Prawdę i Jedno: kłamstw, błędów, pomyłek jest zawsze wiele, oczekując zaś Prawdziwego spodziewamy się zawsze Jednego¹⁹. Tendencja do ujed-

¹⁹ P. Ricoeur, *Jedność upragniona, jedność zadana*, w: tenże, *Podług nadziei*, s. 51.

nolicenia wywodziła się z dwu przeciwstawnych źródeł, klerykalnego i politycznego²⁰. Jakby wbrew temu wszystkiemu nasza współczesna świadomość pluralizuje, unikając pokusy ujednolicenia i uniwersalizacji, i broniąc się przed częstą przemocą jedyności.

Epoka współczesna, którą nazywa się często „apologią pluralizmu”, „erą postmodernizmu” kładzie akcent na wielość, wieloznaczność, nieokreśloność. Spotkanie kultur jeszcze bardziej może potęgować taką wielość. Pluralizm światopoglądów staje się tym samym podstawowym atrybutem obecności człowieka w świecie. Nie tylko jako zaprzeczenie dogmatyzmu, lecz również jako pewnego rodzaju normatywne żądanie rezygnacji z poszukiwań jednej prawdy na rzecz wielopostaciowej różnorodności. Właśnie taki pluralizm wkracza we wszystkie dziedziny naszego życia, począwszy od sfery metafizycznej i gloryfikację chaosu, przez aksjologiczną i zagubienie w sferze znaczeń i wartości, aż po polityczną, kiedy próbuje się podnosić wielość do rangi dogmatu. Łatwo dostrzec, że jest to zmiana radykalna, która wymaga innego uczestnictwa w kulturze, aktywności człowieka i która odbierana jest często jako tragedia naszej kultury i zagrożenie dziedzictwa kulturowego. W takich sytuacjach dostrzegamy, że może być zupełnie inaczej niż się przyzwyczailiśmy, że to, co dotychczas wydawało się uniwersalne, jest tylko jedną z możliwości na drodze życia. Dla wielu taki pluralizm oznacza uznanie alternatywy jedność lub wielość, w której zamiast dotychczasowej tendencji ujednolicenia uznaje się tylko tendencje

²⁰ Por. P. Ricoeur, *Prawda i kłamstwo*, w: tenże, s. 72.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

do pluralizacji. Unikając przemocy uniwersalizacji i jedyności tego, co własne, popada się w niebezpieczeństwo opisu świata złożonego z punktów oddzielnych kultur, które nie mają ze sobą nic wspólnego, nie potrafią się porozumieć i – co najwyżej – łatwo toczą ze sobą wojny. Interkulturowa świadomość wymaga jednak czegoś innego: życia wśród wielości z nadzieją, że kultury nie są posiadaczami uniwersalnej prawdy, wartości, które mogłyby przekazać innym kulturom, które tej prawdy i wartości są pozbawione. Skomplikowany spór o jedność i wielość, uniwersalizm i pluralizm stwarza interkulturowe pole dyskursu dopiero wtedy, jeśli uzna się, że jedność nie jest jakąś sytuacją, która może i powinna być stawiana w opozycji do wielości, lecz jest raczej stanem, który wymaga wielości. Co jest najtrudniejsze w interkulturowym odczytaniu tej tradycyjnej pary pojęć? Najważniejsze i najtrudniejsze jest sprawić, aby była ona wolna od wartościowań, w których kultura moja przedstawia się zawsze jako lepsza od kultury innej. Jest to zadanie najważniejsze, gdyż dopiero wtedy otwiera się przed nami możliwość rozumienia i czysta ciekawość zamieniona zostaje w chęć „bycia razem”. Ale zarazem jest to zadanie najtrudniejsze, gdyż w działaniach tego rodzaju pojawia się zawsze lęk przed relatywizmem kulturowym, czyli rozpadem ludzkiego świata na wiele obszarów, z których każdy mierzyłby się własną miarą i nie miał nic wspólnego z innymi. Taki relatywizm mógłby bowiem prowadzić do izolacjonizmu i konieczności zaakceptowania tego, że każda kultura stwarza nieprzekraczalne granice w dostępie do niej, zakreślane dla przedstawicieli innych kultur.

Możemy zatem powiedzieć, że interkulturowa rzeczywistość wskazuje, że wielość nie jest stanem, w który człowiek i kultury „upadają” przeciwko jedności, lecz raczej stanem, w który się „udają”, nie tracąc przy tym jedności. Komunikacja zaś przynależy do empirycznych konieczności istnienia człowieka. W interkulturowej samoświadomości jest miejsce na jedność i wielość.

Zamkniętość–otwartość

Zrozumienie zdobywa się cierpliwie i, zawsze,
tymczasowo.

George Steiner

Dosyć długo wyrastaliśmy w tradycji, w której kultury przedstawiane były jako niezależne od siebie, jednorodne wewnętrznie i oddzielone niemożliwymi do przekroczenia granicami. Dzisiaj musimy przyjąć, że kultury nie są wcale takimi oddzielonymi „pojemnikami”, lecz są w jakiś sposób postrzępione, zazębiają się, są splecione i powiązane ze sobą²¹. Nawet tradycyjne kultury nie były nigdy kulturami narodowymi – jak o tym sądził Herder – lecz nosiły zawsze znamiona kultur mieszanych, wiele zaś ich elementów adaptowało się w innych.

Wschodnioazjatyccy intelektualiści byli oddanymi uczniami Zachodu przez ponad stulecie. W Japonii samurajowie-biurokraci przejmowali tajniki bardziej zaawansowanej

²¹ Por. na ten temat J. Bolten, *Interkulturelle Kompetenz*, Erfurt 2001, s. 19.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

zachodniej nauki, technologii, przemysłu wytwórczego. [...] W podobny sposób chińscy uczeni-urzędnicy, koreańscy „leśni intelektualności” i wietnamscy literaci czerpali wiedzę z Zachodu, aby budować swoje społeczeństwa²².

Wydaje się, że politycznie zorganizowana problematyka kultury związana jest nieuchronnie z granicami, podziałami i zróżnicowaniem, i zmierza do wyznaczenia narodowościowej tożsamości. Monokulturalizm jest często wykorzystywany w polityce jako instrument władzy i budowy państwa narodowego. Inaczej jest, gdy problematyka ta określona jest socjologicznie i filozoficznie. Tu granice te ulegają zatarciu, nie spełniają funkcji „odgraniczania”, lecz „miejsca przejścia”.

Jednak taki swoisty „introwertyzm kulturowy” musi ulec wyraźnej przemianie w dobie spotkań międzykulturowych. Zamiast ujmowania kultury jako ograniczonej, przypisanej do miejsca i zorientowanej na samą siebie, jej cechą podstawową staje się otwartość. Każdą kulturę (w tym i swoją własną) należy obserwować jako otwartą. Świadomość tej otwartości jest koniecznym warunkiem do wzajemnego przenikania się i międzykulturowego przepływu. Ale jednocześnie warunkiem trudnym do spełnienia. Kultura jest systemem komunikacji, a w nim unika się za wszelką cenę zakłóceń, które komunikację taką uniemożliwiają. Pojawienie się

²² T. Wei-Ming, *Wielość nowoczesności: wstępna analiza implikacji procesu modernizacji Azji Wschodniej*, w: L. E. Harrison, S. P. Huntington, *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Poznań 2003, s. 386.

nowych kodów i znaczeń w takim systemie wprowadza zbyt dużo przypadków niepewności, i system nie spełnia swej roli. Wydaje się zatem, że trwałość i stabilność kultury zależy od zamkniętości, ograniczania i wyznaczania granic. Jednak świadomość interkulturowa wymaga przełamania tego nastawienia, uczenia otwartości i podejmowania ryzyka komunikacji nawet z tymi, którzy wydają się radykalnie obcymi.

Trzeba podkreślić, że koncepcje wielokulturowości nie stanowią próby przełamania tych granic, lecz odwrotnie, często je utrwalają. Sama zgoda na wielość kultur nie oznacza bowiem otwartości, a często właśnie odwrotnie, zakłada granice i zmierza do ich budowania na nowo: nie towarzyszy jej chęć spotkania i zrozumienia innej kultury, a tym bardziej chęć bycia razem. Wielokulturowość jest sytuacją, która nam się przydarzyła, stanowi „poziom zero” i dopiero stąd może wyrastać próba wytworzenia nowej jakości, jaką jest interkulturowość²³. Nikt nie jest w stanie przewidzieć tego, co stanie się, gdy nasza kultura spotka się z inną, w inny sposób niż przez podbój i panowanie. Jednak w odwadze do otwartości znaleźć można jeden z ważnych elementów świadomości interkulturowej.

²³ Por. E. Rewers, *Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-nowoczesnej*, w: W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, s. 124.

Centryzm–policentryzm

To szczególne dziedzictwo kulturowe, które stanowi o europejskiej kulturze, jest od samego początku uniwersalistyczne w swej istocie.

Robert Spaemann

Koncepcja kultury (kultur) zorganizowanej w płaszczyźnie wertykalnej, czyli struktury zhierarchizowanej, „scentrowanej”; w której każda zajmuje jakieś „piętro”, stanowi jakieś centrum itp., fałszowała właściwe spotkania i relacje między kulturami. Zakładała ona bowiem koncepcje jednego czasu, w którym są różne kultury, lecz jeden dominujący czynnik, który w hierarchicznej drabinie ustawia je niżej lub wyżej. Wszystkie kultury organizowane były jednym losem, czy też jedną historią ludzkości, i znajdowały się wyżej lub niżej na drabinie postępu. Im bardziej taki proces dziejowy wskazywał na ciągłość, tym bardziej też kultura traciła swoją samodzielność i zajmowała w tym procesie tylko jakąś określoną rolę i miejsce. Sąd wartościujący stał się podstawą opisu innych kultur, poszukując typowych dla danej kultury zachowań, norm i wartości. W centrum stawiano zawsze prawdziwą wiarę, pewną wiedzę, postęp, na obrzeżach zaś pogaństwo, przesąd, barbarzyństwo itp.²⁴ I oczywiście to inni byli zawsze poganami, barbarzyńcami.

²⁴ F. M. Wimmer, *Kulturalität und Zentrismen im Kontext interkultureller Philosophie*, w: A. Cesana, D. Eggers (Hg.) „Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache”, Bd. 26/2000, s. 418.

Kulturowy centryzm nie jest naturalnie niczym jednorodnym²⁵. F. Wimmer odróżnia pięć rodzajów centryzmu kulturowego: ekspansywny (własna prawda jest bezwarunkowo przekazywana innym), integracyjny (prawda ta jest przekazywana już tylko niektórym), separatystyczny (stwarza się różne centra prawd), tentatywny/tranzytoryczny (nie wychodzi się od roszczeń do absolutnej ważności tego, co własne, lecz podejmuje się dialog, aby odkryć wspólnie to, co ważne), holistyczny lub tylko w jakichś obszarach. W każdym z tych typów wyraźnie jest rozróżniane na „własne i obce”, lecz nie zawsze jest ustanawiana hierarchia podporządkowania. Dopiero uznanie wielości czasów historycznych umożliwiło zmianę wzajemnego odnoszenia się kultur do siebie. Umożliwiło to bowiem analizę kultur w wymiarze horyzontalnym i spojrzenie na historię w wymiarze globalnym. Lecz idea ta ukazała jeszcze coś więcej: umożliwiła odnowienie własnej kultury. Co jakiś czas człowiek odrzuca (zawiesza) własną kulturę, przeszłość, tradycję i znajduje się – jak mówił J. Ortega y Gasset – „w świecie bez przekonań”²⁶. Taka ucieczka od przeszłości i tradycji jest zdumiewającym, choć naturalnym zjawiskiem, które przybiera często postać kryzysu, ale oznacza też wyzwolenie od niebezpieczeństwa schematyzacji i skostnienia własnej kultury. Istotny jest jednak sposób odrzucenia przeszłości i systemu przekonań poprzedniej generacji. Dotychczas każda taka rewolucja w kulturze przebiegała w sposób rozcią-

²⁵ Tamże, s. 420.

²⁶ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993, s. 61.

gnięty w czasie. Teraźniejszość jednak zbyt prędko oddala się od przeszłości. Tacyt dowodził, że postać kultury i życia zmienia się co piętnaście lat. Wówczas był to sąd mocno przesadzony. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że byłby on zbyt ostrożny. Współczesne przyspieszenie przemian jest tak duże, że ulega zmianie samo doświadczenie świata. Coraz rzadziej już powracają te sytuacje, dla których zdobywaliśmy naszą wiedzę o rzeczywistości. Żyjemy w świecie, który jest ciągle nowy i wymaga od nas postawy dziecka: ciągle uczącego się, żyjącego w nowości, bez możliwości zajęcia postawy konserwatywnej, dla którego powrót do przeszłości wydaje się kłęską. Tak śpiesznie terażniejszość oddala się od przeszłości, że nie możemy się już od niej nauczyć tego, czego nam potrzeba w terażniejszości. Stąd też centryzm (w naszej kulturze europocentryzm) zostaje w sposób radykalny osłabiony.

Wszystko to prowadzi do przełamania kulturowych centryzmów i tendencji do uznawania „jednego centrum” rozwoju świata. Świadomość interkulturowa korzysta z tej przemiany. Upada spojrzenie na inne kultury z perspektywy geografii (miejsca) i jednego ośrodka, czyli pewnego założenia, że „my” i „nasza” kultura jesteśmy „tu”, w centrum, „oni” zaś i „ich” kultura są „tam”, na obrzeżach. Takie spojrzenie zakładało fałszywą tezę, że kultury żyją w „statyczności” i nie potrzebują wzbogacać się dzięki spotkaniom i wymianie. Kulturowy policentryzm przekracza ten etnocentryzm, podejmuje próbę wskazania wielu wyróżnionych obszarów (ośrodków) w świecie różnych kultur. Zmierza do poszanowania różnorodnych interesów i punktów widzenia, poszukując tego, co łączy w świecie wielośrodkowym.

Obcy – swój

Kto żywi nadzieję, ten wychyla się poza swą
teraźniejszość ku jakiemuś dobru.

Stanisław Cichowicz

Historia kultury Zachodu dostarcza wiele przykładów na to, że inna kultura i drugi człowiek potrafili być obcymi²⁷ i źródłem konfliktów. Podstawy takich działań są też od dawna rozpoznane.

Każde indywidualium – pisał R. Girard – przejawia tendencje do czucia się „bardziej innym” od wszystkich bliźnich i równocześnie każda kultura przejawia tendencje do myślenia o sobie nie tylko jak o różnej od innych, lecz ponadto jak o maksymalnie różnej od innych, bowiem każda kultura podtrzymuje owo uczucie „inności” wśród pozostających w jej kręgu jednostek²⁸.

Stąd zaś tylko krok do potraktowania własnej „inności” z taką estymą, że świat staje się światem wrogów, obcych, nieprzyjaciół. I ten krok był często w naszej kulturze wykonywany.

Można osiągnąć wysoki poziom wiedzy i umiejętności naukowych, a także kultury ogólnej – pisał. I. Berlin – a mimo to bez litości niszczyć innych w imię na-

²⁷ W języku niemieckim rdzeniem słowa *fremd* (obcy) są *fern von* (daleki od), *fort* (dalej). O logiczno-matematycznym zaś pojęciu obcości mówimy na przykład wtedy, gdy dwie klasy lub zbiory nie mają żadnych punktów stycznych.

²⁸ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 34.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

rodu, klasy, czy samej historii. To już nie dzieciństwo, to wtórne, starcze zdziecinnienie w jego najbardziej odrażającej formie²⁹.

Obcy i jego świat wywodzi się nie stąd, nie należy do tego, co jest tutaj. Łatwo też dostrzec, jak długo w naszym świecie ignorowano odmienne systemy myślenia, widząc w nich zagrożenie i często nie podejmując żadnych prób zrozumienia. Systemy te przedstawiały się jako tak odmienne, że stawały się przyczyną wrogości. I tylko nieliczni mieli odwagę – mimo protestów swojego świata – włączać doń idee nowych ujęć. Tak czynił B. Spinoza, gdy pod wpływem chińskich systemów odrzucał tak ważne w filozofii Zachodu pojęcie substancji.

Jednak obcy, który niekiedy był tylko nosicielem innych wartości (F. Znaniecki), czy też związany był z niezrozumiałością, nie zawsze stawał się wrogiem i nieprzyjacielem. Widać to wyraźnie w greckim słowie *kseños*. Słowo to oznacza zarówno obcego, jak i gościa, tego, który „nie jest u siebie”, ale nie jest też wrogiem. Określa się tu zatem nie tyle samego człowieka, co raczej jego status³⁰. Można było gościnnie przyjąć kogoś obcego. We współczesnej kulturze dostrzec można również, że w określaniu obcego nie są najczęściej brane pod uwagę jakieś obiektywne kryteria, lecz nasz sto-

²⁹ I. Berlin, *Pokrzywione człowieczeństwo*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2004, s. 157.

³⁰ Por. na ten temat: J. Schreiner, R. Kampling, *Bliźni, obcy, nieprzyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 83.

sunek do niego. Na przykład miejsca daleko położone często określa się jako obce, lecz wtedy, gdy przestają być obce, w naszej świadomości stają się „bliżej położone”. Obce jest zatem coś dalekiego, z czym nie mamy wielu doświadczeń.

Często jednak w naszej kulturze Obcy stawał się nieprzyjacielem. Jest to z kolei taki status, gdy zakłada się nie tylko postawę wrogości, ale też gotowość do wyrządzenia szkody Obcemu. Drugi jako nieprzyjaciół jest obcym i wrogiem, którego należy unicestwić. Różne były w naszej kulturze jednak strategie zachowań wobec Obcych, począwszy od odebrania jemu tego, co różni, aż po wypędzenia poza obszar, w którym nie stanowił już zagrożenia i umieszczenia tam, gdzie jego „obcość” mogła zostać ukryta³¹. Zawsze w takich postawach z przeszłości (?) Drugi, który stawał się Obcym, był odsłaniany jako zagrożenie dla tożsamości, bezpieczeństwa kultury. Świat „bez Drugiego” wydawał się też światem bezpiecznym, gdyż w jego obecności właśnie – jak podkreślał J. P. Sartre – ukryte było owo „nienawistne spojrzenie”, odbierające wszystko to, co najważniejsze.

Interkulturowość wymaga zmiany tego nastawienia i ukazywania, że nie istnieje świat, w którym zawsze moglibyśmy czuć się „u siebie”, zaś dążenie do eksterminacji „cudzej” jest rodzajem samozniszczenia. Odmienność, inność jest bowiem włączona w nasze własne bycie, stając się niekiedy warunkiem naszej tożsamości i stanowiąc swoistą jedność ontologiczną. Obcy jest często częścią nas samych. Impuls do takiego interkulturowe-

³¹ Por. np. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 35 i n.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

go spojrzenia szedł też od strony filozofii, która wskazywała na to, że samoświadomość „Ja” nie ma pierwszeństwa przed świadomością innych. Odwrotnie, odkrycie świadomości Innych prowadzi do świadomości Ja. Drugi człowiek z Obcego, stał się Innym. Dojrzewanie tej postawy oznaczało konieczność zamiany „nienawistnego spojrzenia”, w którym Drugi był zawsze zagrożeniem, w postawę rozumienia, w której stawał się on niezbędną częścią świata. „Innego” można i trzeba zrozumieć.

Żeby drugi naprawdę był drugim – stwierdza M. Merleau-Ponty – nie wystarczy i nie może być tak, żeby był jakimś dopustem, stałą groźbą absolutnego odwrócenia [...] zdolnym zmiażdżyć mnie spojrzeniem w proch mojego świata; natomiast musi być tak i wystarczy, żeby miał możliwość wybicia mnie z mego zasklepienia³².

Drugi nie może być tak obecny w poznaniu uprzedmiotowującym, lecz tylko w nastawieniu rozumiejącym. Jeden człowiek musi wiedzieć – mówił W. Dilthey – czego chce drugi. Tak powstają elementarne formy rozumienia.

Zaczęliśmy zmierzać zatem od zaniepokojenia tym, co obce, do próby jego zrozumienia. Inny, Drugi, przestał być tym, kto „zagroża”, od którego należy się izolować i przed którym należy się bronić, lecz stał się tym, który „wzywa do zrozumienia” i na to wezwanie musimy odpowiedzieć. Poznanie Obcego musiało być zastąpione rozumieniem Innego. Takie poznanie wystarcza-

³² Por.: M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne. Nieusuwalność bytu*, tłum. J. Migasiński, w: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 179.

ło bowiem w tych relacjach międzyludzkich, w których chodziło o zapewnienie sobie bezpieczeństwa obok niebezpiecznego Obcego. Lecz gdy chcemy żyć już nie „obok Obcych”, lecz „razem z Innymi” w świecie interkulturowym wymagane jest rozumienie. Chęć (czy też konieczność) podjęcia takiego rozumienia wskazuje na konieczność przewyciężenia tradycyjnej dychotomii obcy-swój, w której Drugi był „obiektem” obserwowanym z zewnątrz. Rozpoznanie innej kultury jako obcej (a czasem zagrażającej) prowadziło w przeszłości do różnych reakcji, zarówno od strony „innych”, jak i „swojej kultury”. Najprostszą reakcją na niezgodność między kulturami była „ucieczka” (jako reakcja na poczucie obcości) lub też segregacja terytorialna (jako reakcja na obcych). Te postawy należą – miejmy nadzieję – do niechlubnej przeszłości. Dzisiaj interkulturowa świadomość wyrasta z tej rzeczywistości, w której przedstawiciele różnych kultur żyją obok siebie, współpracują i współtworzą siebie. Wymaga to nabycia przez ludzi nowych umiejętności, które by nie tyle uczyły otwartości w stosunku do obcych, lecz rozumienia tego, co inne i obce: nauczania się swoistej pokojowej współegzystencji kultur.

W świecie interkulturowym każde doświadczenie obcego jest również doświadczeniem siebie samego. Pisał G. Ch. Lichtenberg:

Jestem przekonany, że nie tylko podziwiamy się w innych, lecz także nienawidzimy się w innych³³.

³³ G. Ch. Lichtenberg, *Aforyzmy*, tłum. M. Dobrosielski, Białyostok 1987, s. 65.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

Takie problemy rozumienia Innego są od dłuższego czasu przedmiotem dyskusji w hermeneutyce i naukach społecznych³⁴. Prowadzone one są często razem z zagadnieniami inkulturacji i poszukiwaniem warunków możliwości dotarcia do innych kultur. W tym kontekście, właśnie od strony hermeneutyki odkrywa się, że nie ma żadnego ontologicznego statusu „obcości”, lecz jest to zawsze status historyczny, kulturowy, społeczny, polityczny czy też indywidualny. Obcość jest więc tylko rezultatem interpretacji rzeczywistości. Zaś przewyciężenie tego wymaga przewartościowania tej interpretacji.

W hermeneutycznym zadaniu rozumienia Drugi nie tylko nie jest już Obcym, ale też wymaga, aby relacja międzyludzka z poznawczej, w której chodziło tylko o koncentrowanie na nim uwagi, zmieniała się w etyczną, w której chodzi o skierowanie się ku niemu.

Rozumieć mego bliźniego – stwierdza R. Panikkar – oznacza rozumieć go tak, jak on pojmuje siebie, co może nastąpić jedynie wtedy, gdy wzniosę się ponad dycho-
tomię podmiotu-przedmiotu, przestając znać bliźniego jako przedmiot i poznając go ostatecznie jak samego siebie³⁵.

Drugi w rozumieniu nie jest już Obcym, lecz pozostaje „Ty”, ujawniając się w międzyludzkiej relacji oso-

³⁴ Por. H. Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehen*, Tübingen 1994, s. 157 i n.

³⁵ Por. R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 43.

bowej i nie dając się zobiektywizować. Nie może być już „zawłaszczony”, lecz pojawia się w naszej wspólnej rzeczywistości interpersonalnej. Jest bliźnim.

Każdy byt – wskazuje B. Welte – do którego możemy powiedzieć „Ty”, ma szczególną moc, polegającą na zdolności rozpoczynania. Nie jest to nigdy zwykły rezultat powiązania ze sobą działań, rozpoczętych dawniej i na zewnątrz niego. Tam, gdzie samo „Ja” wylania się naprzeciwko samego „Ty”, tam coś się rozpoczyna. Istoty, do których mówimy „Ty”, mają siłę źródła³⁶.

Zadania „rozumienia Drugiego” nie należy mylić jednak z socjologicznym zadaniem analizy wspólnej nam, społecznej sfery bytowania, struktury społecznej. Chodzi tu bowiem o inną obecność człowieka. Ten, którego chce zrozumieć hermeneutyka nie jest „socjuszem”, jest natomiast „Innym”, „bliźnim”. Bo jego tylko można zrozumieć. Pisał P. Ricoeur: „Socjusz jest człowiekiem historii, bliźni człowiekiem żalu, marzenia, mitu³⁷”. Nie ma więc socjologii bliźniego, nauka o bliźnim jest od razu przekreślona, jej miejsce zajmuje umiejętność praktyczna bycia bliźnim, bowiem bliźnim się nie jest, lecz trzeba umieć się nim stawać dla kogoś innego³⁸. W tej relacji powinniśmy porzucić postawę zdziwienia i przyjąć postawę otwartości rozumienia.

³⁶ B. Welte, *Czas i tajemnica*. Warszawa 2000, s. 49.

³⁷ P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991, s. 117.

³⁸ Por. P. Ricoeur, *Socjusz a bliźni*, tłum. A. Krasiński, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice studia*, wybrał St. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 112.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

Rozumienie Drugiego oznacza zatem skierowanie do Kogoś, kogo spotykam osobiście, poza jakimkolwiek zapośredniczeniem społecznym. Rozumienie staje się tu służebne wobec osób. Rozumieć Drugiego i jego kulturę oznacza odkrycie „u siebie” konieczności zwrócenia się ku niemu, aby „być sobą”. Tu właśnie Drugi zaczyna być rozumiany jako ten, który odślania mnie dla mnie samego. Niezwykle dosadnie mówi o tym Gadamer:

Należy starać się zrozumieć innego, co oznacza, że trzeba być nastawionym na to, że samemu jest się w błędzie. Dopiero wtedy następuje rozumienie³⁹.

Świadomość interkulturowa wymaga zatem przemiany spotkania z Innymi z takich, które są zapośredniczone przez instytucje i mechanizmy społeczne, w takie, w których spotkanie to odbywa się bezpośrednio, z konkretnym przedstawicielem innej kultury. Dopiero taki „konkretny” drugi jest w stanie zmniejszyć balast znaczeń niesiony przez inną kulturę. Interkulturowe myślenie przyjmuje tezę, że „obcy jest w nas”⁴⁰ i nie może już teraz chodzić o to, aby „gościnnie” przyjąć obcego u siebie, ani też o integrację, lecz o współzamieszkiwanie. Obcy nie wyrasta teraz z odmiennej kultury,

³⁹ Por. H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tłum P. Dehnel, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 151.

⁴⁰ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt. a. M. 1991, s. 12.

lecz staje się częścią nas samych i naszą drogą do samoświadomości.

Paul Ricoeur, odpowiadając na pytanie „Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?”, wskazał trzy modele integracyjne: model tłumaczenia, model wymiany pamięci i model przebaczenia⁴¹. Każdy z nich może stać się propozycją integracyjną i nowym spojrzeniem na kultury, lecz model drugi ma znaczenie szczególne. Budowany on jest na pewnym znamienym stosunku kultury europejskiej do przeszłości. Jesteśmy bowiem, jak nigdzie indziej, „uwikłani w historię”, zaś krzyżowanie się pamięci i wymiana przeszłości może spełnić funkcje otwierające, „wyzwalając ładunek nadziei jakie ów czas niósł, i któremu sprzeniewierzył się późniejszy bieg dziejów”⁴². Dlatego pytanie o przeszłość nie jest i być nie może pytaniem historycznym, bez znaczenia dla spotkania kultur, lecz jest „pytaniem dla przyszłości”.

Powtórzmy tu raz jeszcze: proces interkulturowego spotkania, przenikania się kultur i odkrywanie „tajemnicy jedności”, która jednoczy wszystkie kultury, jest trudny do przewidzenia. Tak jak trudno jest przewidzieć co powstanie np. gdy spotkają się dwaj ludzie z których jeden na przywitanie podaje rękę, drugi składa ukłon, tak trudno jest przewidzieć, co stanie się gdy spotkają się dwie (więcej) kultury. Nie znając rezultatów tego spotkania nie wolno jednak przestać słuchać

⁴¹ Por. P. Ricoeur, *Jakiego etosu potrzebuje Europa?*, w: P. Kolsowski (red.), *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, Lublin 1994, s. 101 i n.

⁴² Tamże, s. 106.

4. CZAS I KATEGORIE ŚWIADOMOŚCI...

innych kultur, które nam coś mówią. To jest zadanie postawione przed każdym człowiekiem i każdą kulturą⁴³.

Bez wątpienia spotkanie z innymi kulturami ma miejsce w najgorszym okresie kultury Zachodu, który jest czasem kryzysu jej wartości i tożsamości współczesnego człowieka. Istnieje jednak nadzieja i musimy nauczyć się ją dostrzegać. Jeśli jednak nasze działanie pozostaną bezowocne to może pozostaje wzorem Woltera tylko modlić się tymi słowami:

Tedy nie zwracam się już do ludzi, lecz do Ciebie, Boże wszech istot, wszech światów i wszech czasów. [...] Spraw, abyśmy sobie nawzajem pomagali nieść brzemię tego życia ciężkiego i znikomego. Niechaj drobne różnice w ubiorach, którymi okryte są nasze kruche ciała, we wszelkich naszych niedostatecznych językach, we wszelkich naszych śmiesznych obyczajach, we wszelkich naszych niedoskonałych prawach, we wszelkich naszych niedorzecznych poglądach, we wszelkich dolach tak różnych dla naszych oczu, a tak równych przed Twoim obliczem, niechaj te wszystkie nieznaczące różnice, które znamionują atomy zwane ludźmi, nie stają się sygnałem nienawiści i prześladowania. Niechaj ci, którzy zapalają gromnice w samo południe, aby Cię uczcić, cierpią tych, którzy zadawalają się światłem Twojego słońca. Niechaj ci, co okrywają sutannę białym płótnem, aby głosić, że trzeba Cię miłować, nie żywią nienawiści do tych, którzy głoszą to samo w płaszczu z czarnej wełny. Niechaj będzie wszystko jedno, czy oddawana Ci jest cześć w gwarze powstałej z języka sta-

⁴³ Gadamer stwierdza: „Słuchać wszystkiego, co nam coś mówi, i pozwolić sobie to powiedzieć, na tym polega wysokie wymaganie postawione przed każdym człowiekiem”. H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, s. 109.

rodawnego, czy też w gwarze nowszej. Niechaj ci, którzy noszą suknie ufarbowane na czerwono lub fioletowo, którzy panują nad cząsteczką stosu brudów tego świata i mają w swym posiadaniu zaokrąglone ułamki pewnego metalu, korzystają bez pychy z tego, co nazywają wielkością i bogactwem, inni zaś niechaj na to patrzą niezazdrośnie, albowiem wiesz, że nie ma w tych marnościach ani czego zazdrościć, ani też czym się pysznić. Obyż wszyscy ludzie przypomnieli sobie, że są braćmi⁴⁴.

Czas i dialog

Wszyscy mają przed sobą jeden i ten sam świat.

Wilhelm Dilthey

Kłopoty współczesnego człowieka z orientacją są powszechnie znane. Wynikają one oczywiście nie tylko ze spotkania z tym, co Inne. Dostyc powszechnie podstawę tych kłopotów znajduje się w kryzysie wartości. Rozchwiany system wartości nie daje nam orientacji w świecie, nie potrafimy tego świata uporządkować ani samemu w nim się odnaleźć. Załamanie się hierarchii aksjologicznej naszej kultury sprawia, że nie tylko utraciliśmy poczucie głębi i tajemniczości istnienia, lecz razem z tym utraciliśmy możliwość zorientowania się w sposobach naprawy tej sytuacji. Powszechnie znane są też spory na temat wartości dotyczące ich statusu (spory ontologiczne) czy też o możliwości ich poznania (spory epistemologiczne). Lecz obok tych pytań (formu-

⁴⁴ Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko i A. Sowiński, Warszawa 1988, s. 95.

łowanych od wieków naszej kultury) dzisiaj pojawia się jeszcze nowe. Jest to pytanie o to, jak odsłonić i odkryć wartości, które ukryte zostały przed okiem współczesnego człowieka? Jak znaleźć drogę do wartości? Gdyż to nie z wartościami mamy problemy w czasie kryzysu. Problemy te mamy z „drogami do wartości”. Można powiedzieć, że kryzys nie polega na tym, że świat został wartości pozbawiony (gdyby tak było, to przestałby on istnieć), lecz na tym, że nie mamy już narzędzi ich odkrywania.

Jeśli w dzisiejszym świecie każdy chce „żyć i działać po swojemu”, to jest to wyraźny przejaw tego, że utraciliśmy wgląd w świat wartości i – nie mogąc jednak żyć bez nich – szukamy „po omacku”. Wartości nigdy nie można pojmować jako „samyh w sobie”, lecz muszą one być stale odkrywane przez człowieka, społeczności, kultury. Rzecz można, że odkrywamy je zawsze historycznie i konkretnie. I odkrywanie takie nie jest nigdy statyczne, lecz jest stale podatne na zmiany. W ten sposób istniejące wartości uzyskują nowy wymiar, ale też ujawniają się wartości nowe, dotychczas ukryte przed naszym spojrzeniem i oglądem. Jeśli jednak zabraknie takiego „wglądu w wartości”, to nie potrafimy już znaleźć kierunku życia i tracimy orientację w świecie.

Łatwo dostrzec, że subiektywne interesy stają dzisiaj często na drodze wglądu w wartości. Człowiek współczesny zbyt często ma fałszywe wyobrażenie na temat tego, czym są wartości. Znaleźć drogę do wartości nie jest tylko sprawą poznania czysto intelektualnego, gdyż to nie jedynie poznanie je odsłania. Na taką drogę musi wkroczyć cały człowiek, z jego intelektualnymi, emocjonalnymi i fizycznymi cechami. Ale również

z jego społecznym odniesieniem do drugiego człowieka. Współdziałanie wspólnoty może bowiem otworzyć nowe perspektywy w poszukiwaniu dróg do wartości. Jak jednak odnaleźć taką drogę? Czy w świecie współczesnego człowieka znaleźć można takie doświadczenia, o których można powiedzieć, że mogą się one stać drogami do wartości?

Drogę taką coraz częściej wyznacza doświadczenie dialogu. Dialog stwarza warunki do odzyskania świata wartości. Jest to przede wszystkim uznanie, iż przebicie się do wartości z wnętrza świata teoretycznego nie ma szans na powodzenie. Razem z tym jednak dialog pokazuje, iż wartość nie może być określona w kategoriach takiej świadomości, która nie jest „zaangażowana”. Dialog domaga się udzielenie sobie wzajemnie posiadanych wartości i ukazanie swojego świata ważności przed innymi jego uczestnikami. Ale jest jeszcze jeden powód do poważnego potraktowania dialogu jako drogi do zagubionych wartości. Łatwo dostrzec, że okresy rozchwiania systemu wartości charakteryzują się też ich „nadmiarem”, kolizją wartości i sensów. Taka sytuacja skłócenia jednostki z teraźniejszością i zagubienia w wielości rzeczywistości, stanowi dzisiaj drogę do dialogu. Można powiedzieć, że trzeba było kryzysu kultury, utraty uniwersalizmów, odczucia lęku istnienia, wreszcie zerwania więzi międzyludzkich, aby pojawiła się taka potrzeba i konieczność dialogu. Jedną z form przetrwania w takiej rzeczywistości jest często dialog, który przyjmuje rolę narzędzia porządkującego i budującego nowy świat. Ale są tu też niebezpieczeństwa. Bowiem należy zdawać sobie sprawę z tego, że absolutystyczne żądania z perspektywy tak prowadzonego i określonego

dialogu, stanowią również zagrożenie dla kultury. Często tak właśnie, w dialogu, szukając utraconych ideałów i wartości nie spoglądamy już ku ontologicznemu królestwu absolutnych prawd i wartości. Nie dostrzegamy też, że dialogicznie (w dialogu) ukształtowane ideały, prawdy i wartości przybierają charakter pragmatyczny: tego konkretnego dialogu, tej sytuacji, tej rzeczywistości. Odkryte w nim prawdy zależą bowiem zawsze od historii, życia, kultury i wielu innych uwikłań jego uczestników. Złudzenia takiego dialogu są oczywiste: to, czego człowiek szuka, nie może być w nim odnalezione. Musimy sobie jednak uświadomić, że rola dialogu w poszukiwaniu wartości nie ma jednak nic wspólnego z tak charakteryzowaną sytuacją dialogiczną, w której zostaje on ujęty jako kreator świata wartości. Do istoty dialogu nie należy uniwersalizm i porozumienie, lecz należy doń to, że jego uczestnicy sami stają się bogatsi na swej drodze ku wartościom. Zostają przekształceni w spotkaniu z tym, co inne i otwierają się na wartości. Tworzyć kulturę dialogu i propagować dialog nie oznacza zatem „stwarzania wartości”, lecz wspólne ich poszukiwanie i odkrywanie. Tworzyć kulturę dialogu to ciągle wskazywać, że różność, odmiennosc nie zawiera w sobie jednocześnie elementu konfliktowego i możliwe jest przekładanie religii i kultur. Dostrzec, że nie podobieństwa zbliżają do siebie religie, systemy polityczne, wreszcie ludzi, lecz różnice. Świat dialogu nie jest światem podobieństw, lecz światem różnic. A zatem dialog oddzielony zostaje od pokładania w nim nadziei i pretensji do wspólnego „wydialogowanego” odkrywania istoty bytu, poznania, etyki. Dialog nie jest też odpowiedzią na pytanie o prawdę, wartości, lecz formą uczestnic-

stwa w nich, w którym ważniejsza staje się chęć dawania i przyjmowania, a niekoniecznie przekonania, pokonania czy wspólnego odkrywania. Nadzieję na taki dialog stwarza pielęgnowanie wśród ludzi nie tęsknoty za wspólnym światem, lecz pielęgnowanie ducha współpracy i dobrej woli.




5

CZAS I KRYZYS KULTURY

Czas jest substancją, z której jestem stworzony.

Jorge Luis Borges



zytając *Podróż włoską*¹ J. W. Goethego z łatwością się przekonujemy, że nie tylko poszczególni ludzie są czuli na oznaki i przejawy czasu, ale to samo odnosi się do krajów i narodów. Goethe dostrzega wyraźnie, że „czas Włochów” jest zupełnie inny, niż „czas Niemców” i próbuje nawet znaleźć sposób przekładania pierwszego na drugi². Świadomość temporalna jest tak bardzo związana z określoną kulturą, że nawet tradycyjny kierunek upływu czasu „od przeszłości, przez teraźniejszość, ku przyszłości”, często ulega zmianie. Dla Inków przykładowo, przyszłość znajduje się z tyłu, a przeszłość z przodu. Antropolodzy ukazują, że takie odmienne od naszej kultury uporządkowanie czasu, dostrzec można na przykład obserwując u nich porządek poruszania się mieszkańców wioski w trakcie świątecznych pochodów rytualnych, w których z przodu idą zawsze dziadkowie (przeszłość), w środku ludzie młodzi i dojrzały (teraźniejszość), i wreszcie na końcu dzieci (przyszłość). Podobne różnice można dostrzec w kulturze Chin i Japonii. François Jullien, porównując strategię sensu w Chinach i w Grecji, ukazuje, że przełamując wycucie linii prostej (charakterystycz-

¹ Por. J. W. Goethe, *Podróż włoska*, tłum. H. Krzeczowska, Warszawa 1980.

² Tamże, s. 43.

ne dla Greków) myślenie chińskie kroczy „drogą okrężną”, a to znaczy, mówi o świecie w sposób niebezpośredni³. Nie można się dziwić, że w tym wydłużonym, jeśli chodzi o osiągnięcie celu i relacyjnym myśleniu, również czas nie może płynąć liniowo od przeszłości do przyszłości. Idąc „drogą okrężną” spotyka się często wielokrotnie te same wydarzenia, uczestniczy się w rzeczywistości z jakimś „naddatkiem” i czas jest bogatszy. W kulturze zaś Japonii, gdzie podkreśla się zmienność i wyjątkowość wydarzeń, postrzegając świat fenomenów jako Absolut i odrzucając istnienie czegokolwiek ponad i poza światem zjawisk⁴, spotykamy jeszcze jeden sposób obecności czasu. Japoński sposób myślenia koncentruje się na życiu w świecie doczesnym, „tu i teraz”.

Takich przykładów związania doświadczania temporalności z duchem różnych kultur można wskazać wiele. Ale również w obrębie jednej kultury mamy do czynienia z różnymi akcentami temporalnymi. W obszarze naszej kultury łatwo zaobserwować na przykład, że w krajach o dobrze rozwiniętej i rozwijającej się gospodarce, w krajach bogatych, doświadczamy „ucieczki czasu” i swoistej „pogoni za czasem”, zaś „czas zwalnia” w krajach, w których troszczy się bardziej o relacje międzyludzkie⁵. Bieda żyje powoli, bogactwo żyje szybko.

³ F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. 2 i n.

⁴ Por. na ten temat: H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. N. Kanert, W. Szkułdarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 346 i n.

⁵ R. Levine, *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*, München 1999, s. 60.

Można powiedzieć, że jeśli liczy się bardziej pieniądź niż człowiek, to czas biegnie szybciej i „ucieka przed nami”. Również Polacy mają swoje wyobrażenie czasu, żyją w czasie i korzystają z czasu na nasz „polski sposób”⁶. Charakterystyczną cechą polskiej świadomości czasu jest orientacja prezentystyczna, która prowadzi do kreacji „kultury terażniejszości”. Konsekwencje takiej postawy znaleźć można zarówno w sferze stosunków między ludźmi (Polacy nie są pamiętliwi), ale też w sferze gospodarki (brak planowania długofalowego), czy też w sposobie wartościowania rzeczywistości i potrzebą sacrum, które pełni funkcję wyzwalającą z terażniejszości.


Swoistym znakiem obecności czasu w kulturze i w życiu człowieka jest też język, jakim się w niej posługujemy. Łatwo dostrzec, że osoby, które często używają strony biernej, w której podmiot jest odbiorcą jakiejś czynności, zaś dopełnienie jest wykonawcą (np. „Książka jest czytana przez Jana”) doświadczają czasowości inaczej niż ci, dla których podstawą komunikacji jest strona czynna („Jan czyta książkę”). Ta pierwsza forma, często używana przez polityków, jest jakąś formą ucieczki od terażniejszości (i odpowiedzialności). Podobnie używając często form „nie chcę”, „nie zrobię”, „nie mogę”, „nie da się” itp. akcentuje się tendencje ucieczki od przyszłości, zaś posługując się słowami z języka aktywnego („chcę”, „muszę”) wykazuje się skierowanie ku przyszłości.

⁶ Por. na ten temat: E. Tarkowska, *Czas w życiu Polaków. Wyniki badań, hipotezy, impresje*, Warszawa 1992, s. 45 i n.

Czas, przestrzeń i kultury

Ilekróć chcemy zapytać o czas, odpowiada nam przestrzeń.

Henryk Bergson

dnoszenie się do czasu i przestrzeni różnicuje kultury i epoki⁷. Przyglądając się kulturze Zachodu łatwo dostrzec, że były w niej epoki czasu i epoki przestrzeni. Epoką, która odkryła czas i uczyniła z niego kategorię ważną w określaniu kultury, było wczesne chrześcijaństwo. Mimo tego, że św. Paweł jest obojętny na czas i chronologię, i nigdy nie datuje swoich listów, to jednak przyszłość jest tym czasem, który niejako od wewnątrz kształtuje myśl chrześcijańską. Stawiając na przyszłość, czyniąc z niej cudowne lekarstwo na wszystko i oczekując szybkiego spełnienia wszystkich rzeczy, chrześcijaństwo pierwszych wieków wzywa do bycia przygotowanym na tę chwilę (1 Tes 4, 13–5). Sposobem przekazania i utrzymania sensu Chrystusa jest wtedy „opowieść o Nim”. Taka „czasowa teologia” była też teologią najwcześniejszego Kościoła. Wtedy też z wielką mocą ujawnił się konflikt między terażniejszością i zaabsorbowaniem bieżącym życiem, a przyszłością, przynoszącą bliską (jak uważano) paruzję. Odkrycie i zaangażowanie w czas było zresztą podstawą do oskarżeń pierwszych chrześcijan o chęć ucieczki od świata, życia codziennego, odpowiedzialności. Była to swoista cena za „nieustającą gotowość” i życie czasem. Ale wtedy też,

⁷ Na ten temat: S. Symotiuk, *Miejsce i czas*, w: Z. Kadłubek (red.), *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*, Katowice 2007, s. 120 i n.

w ówczesnych sporach i w pokonywaniu prób zatrzymania czasu, rodziła się nowa teologia historii, która w myśli św. Augustyna zyskała swój najbardziej filozoficzny wyraz. Bez wątpienia była to „epoka czasu” i próba czasowej organizacji kultury, w której centrum stanowiły wartości i regularności, zaś kierunek określała przyszłość, która przemieniała życie codzienne. Wraz ze św. Augustynem zostaje ona spełniona przez zainicjowanie koncepcji czasu historycznego. W tej interpretacji przyjsie Chrystusa oznaczało, że historia świata zmieniała swój sens, zaś czas przestał być kategorią jej rozumienia. Święty Augustyn doskonale zrozumiał paradoksalność czasu i jego widmowość.

Lecz sytuacja uległa zmianie. Rodzące się na początku ery chrześcijańskiej myślenie za pomocą czasu było czymś innym, niż rozwijające się kilka wieków później myślenie za pomocą miejsca/przestrzeni. Tam epoka koncentrowała się wokół „kiedy”, tu zaczyna się skupiać na „gdzie”: czasowa organizacja kultury przemienia się w organizację przestrzenną. Ta ostatnia staje się widzialną terażniejszością. To już nie czas zapisywał i przechowywał ludzkie (ale i transcendentne) dzieje, lecz zaczęła to czynić przestrzeń. To już nie czas wyznaczał drogę do Boga, lecz wyznaczała ją przestrzeń, która nie była oczekiwaniem, ale zhierarchizowaną rzeczywistością. Jak tam uczono się rozumieć świat poszukując relacji między wydarzeniami, tak tu – w rodzącej się kulturze przestrzeni – takich związków i relacji poszukiwano między rzeczami. Rozumieć świat przez wydarzenia oznaczało włączyć człowieka (i świat) w możliwość innego bycia. Zaś rozumieć go przez związki z rzeczami w świecie hierarchicznie uporządkowanym prowadziło

do odkrycia możliwości bycia „gdzie indziej”. Wszystko to oddziaływało nie tylko na codzienne życie, ale również na sam świat religii. Wczesne chrześcijaństwo budowało religię oczekiwania na wieczność, w której ważne jest „teraz” i „jutro”, ale też „inne bycie”. Początek wieku X to już inne chrześcijaństwo, w którym świat zostaje podzielony przestrzennie na „tu” i „tam”, i w którym wzrasta potrzeba ustanowienia relacji między rzeczami a nawet mierzenia siebie samego ze względu na nie.

Kultury i epoki, w których dostrzega się przestrzenny charakter, są kulturami panowania i opanowania, zagarniania przestrzeni w częstych wędrowkach (podróżach), wojnach i podbojach. W takich epokach nie ma już „innego świata”, lecz tylko świat „gdzie indziej”, który można i chce się uczynić swoim własnym. Bardzo łatwo w kulturach przestrzeni przemienić owo „gdzie indziej” w „gdziekolwiek” i „nigdzie”. Stąd też kultury takie zabiegają o – wręcz bezgraniczną – wolność, dążą do zawieszenia regularności i wartości, prowadzą ku rozbiciu czasu, utracie doświadczenia pełnej czasowości i koncentracji na jednym jego wymiarze: najczęściej jest to terażniejszość. Wartości wydają się przeszkadzać w opanowaniu przestrzeni, gdyż wzywają do zatrzymania się i zadomowienia. Powstrzymują przed „wędrowaniem dla wędrowania”. Inaczej jest z bezgraniczną wolnością: umacnia ona możliwość (i konieczność) wędrowania i zdobywania nowych miejsc. Bez wolności nie ma mowy o podboju przestrzeni. Można powiedzieć, że wartości wymagają czasowej organizacji kultury i chęci powtórzenia tego, co boskie i wieczne. Zaś wolność domaga się organizacji przestrzennej i ciągłego zdobywania tego, co nowe. Kultury uczą doświadcze-

nia wolności jednocześnie przeorganizowując się od regularności i wartości w stronę przestrzeni. Jednocześnie wolność akcentuje tylko jeden wymiar czasu. Jest nim terażniejszość: czasem, w jakim przemawia wolność, jest czas terażniejszy. Stąd w kulturach zorientowanych ku przestrzeni najważniejsza staje się właśnie terażniejszość.

Odmienności w temporalnej strukturalizacji świata w różnych kulturach są powszechnie znane. Pojęcie czasu stanowi też jedno z ważniejszych, centralnych pojęć danej kultury, które odróżnia je od innych. Specyficzna dla kultury świadomość czasu jest jednym z elementów różnicujących. Historia każdej kultury jest także historią świadomości czasu. Odnosi się to również do kultury Zachodu. Richard E. Nisbett, zajmując się geografią myślenia, ukazuje, że cechą naszej kultury jest „myślenie do tyłu”, w którym rozpoczyna się od „teraz” i od rezultatu jakiegoś procesu, a nie od zdarzeń początkowych⁸. W ten sposób zaburzony zostaje chronologiczny porządek zdarzeń, zaś czas i historia nie pomagają w zrozumieniu świata. Dzieje naszej kultury wskazują też na pewną tendencję do „przyspieszania” upływu czasu, oddawania czasowi swoistej czci, lecz przede wszystkim na uczynienie z czasu elementu samoświadomości człowieka⁹. Philip Zimbardo i John Boyd, którzy z punktu widzenia psychologii badali typowe doświadczanie czasu w świecie zachodnim, wskazują na sześć typowych

⁸ Por. R. E. Nisbett, *Geografia myślenia*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2009, s. 100 i n.

⁹ Por. R. Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980, s. 617.

dla niego perspektyw¹⁰. Są to perspektywy: przeszłościowo-pozytywna, przeszłościowo-negatywna, terażniejsza-hedonistyczna, terażniejsza fatalistyczna, przyszła, oraz transcendentalna.

Z zagadnieniem czasu wiąże się też podstawowa „moc napędowa” naszej kultury, jaką jest technika. Jej rozwój i skoncentrowanie kultury na technice prowadzi do wyraźnego przyspieszania czasu, zmieniając napięcie między oczekiwaniem a następną chwilą. Oznacza to odwartościowanie chwili. Jednak akcentując czasowy charakter kultury Zachodu, jej skoncentrowanie wokół wartości, trzeba też dostrzec wyraźnie odmienną tendencję współczesności. Stefan Symotiuk pyta dosadnie:

W jakiej epoce żyjemy? Sądząc po pazerności wędrowniczej, po tym, że ludzkość poddała się ogromnej lawinie nomadyzmu turystycznego, że przenosi się z miejsca na miejsce, aby gdzieś w symbolicznych okolicach po prostu trochę „pobyć” – żyjemy w epoce przestrzeni. Kolekcjonuje się świat jak karty pasjansa¹¹.

Kultura przestrzeni tworzy rzeczywistość, w której działalność człowieka koncentruje się na świecie fizycznym i czasie terażniejszym. Zaś kultury czasu wyznaczają świat, w którym człowiek poszukuje i doznaje świata wartości. Współczesność wyraźnie skłania się ku przestrzennej organizacji kultury. Dostrzec to można w przeżywanym kryzysie wartości. Łatwo zauważyć, że wypadło nam żyć w epoce rozchwianych systemów

¹⁰ Ph. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, tłum. A. Cybulko, M. Zieliński, Warszawa 2009, s. 59 i n.

¹¹ S. Symotiuk, *Miejsce i czas*, s. 120.

wartości. Dosyć często mówi się o naszym pokoleniu jako o pokoleniu sceptycznym, bardziej nieufnym, rozpoznającym iluzje i złudzenia przeszłości. W pokoleniu tym dotychczasowe poszukiwania prawdy i wartości przekształcają się w interpretacje tekstów (tekstualizm), wielkie metanarracje kultury, w których tworzone były zasady jej rozumienia i legitymizacji, zastąpione zostają mikronarracjami, zdominowanymi codziennością, terażniejszością i konkretnością, zaś filozofia przyjmuje na siebie jedynie praktyczną rolę podtrzymywania konwersacji, a nie sięgania ku temu, co idealne i absolutne. Często mówi się dzisiaj o kryzysie zachodniej świadomości czasu. Jesteśmy świadkami upadku pewnego modelu rzeczywistości, który można nazwać dualistycznym, czy też wertykalnym, w którym mieliśmy do czynienia z wyraźną polaryzacją stanowisk: „nieba i ziemi”, „dobra i zła”, „góry i dołu”. Taki dualizm żył w przeszłości we wszystkich dziedzinach życia człowieka, począwszy od metafizyki, gdzie likwidował homogeniczność bytu, przez obszar społeczny, gdzie wyraźnie hierarchizował strukturę społeczną, aż po aksjologiczny, gdzie określał dobro i zło. W naszych czasach ten model rzeczywistości uległ destrukcji i dostrzegamy często, że nie porządek, hierarchia określa rzeczywistość, lecz otwieranie się na inne światy, ku drugiemu człowiekowi, innej kulturze, innej przestrzeni itp.

Obok kryzysu wartości wyraźnie dostrzec można ujawniające się we współczesnej kulturze zagubienie czasu. Wśród obserwowanych zagrożeń wskazuje się często na „problemy z czasem”. Nie dajemy sobie z nim rady, i nie chodzi tylko o to, że zakłócony został podstawowy rytm codzienności o sytuacje wyjątkowe

w życiu jednostek, które burzą temporalną harmonię. Coraz częściej doświadczamy, że ta sytuacja wyjątkowa dotyczy naszej kultury jako całości, zawieszony został normalny bieg czasu, zafałszowany został utrwalony przez pokolenia i kulturę rytm codzienności. Ocena współczesnej kultury często wiąże się z podkreślaniami, że – z jednej strony – podważa ona sens tradycyjnych wartości, z drugiej zaś nie jest zdolna do wykreowania wartości pozytywnych. Zarówno współczesna świadomość historyczna, jak też obecność czasu w konstruowaniu sposobów rozumienia świata i nas samych, znajduje się w poważnym kryzysie. Pierwsza (świadomość historyczna) jest w takim kryzysie przede wszystkim z tego powodu, że martwym stał się przekaz tradycji oraz utracona została nadzieja na przyszłość. Druga (nieobecność czasu) jest taka z tego powodu, że tylko jeden wymiar czasu kształtuje nasze bytowanie we współczesnej kulturze, jest nią terażniejszość. I ona tylko jest zaangażowana w poszukiwania prawdy i wartości. Pisał F. Fernandez-Armesto:

Jeśli zrezygnujemy z rozróżnienia między prawdą a fałszem, uznając je za bezwartościowy relikw pedantycznej przeszłości, kłamcy nie będą musieli niczego udowadniać, a obrońcy prawdy nie będą mieli podstaw, aby się tego od nich domagać. W świecie, w którym wszystkie wypowiedzi mają jednakowo małe znaczenie – a takim właśnie staje się nasz świat – jedyną wartością jest milczenie: stopienie się z pozbawiona głosu masą, delectowanie się ignorancją¹².

¹² F. Fernandez-Armesto, *Historia prawdy*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 1999, s. 210.

Dlatego do czasów współczesnych należy sformułować pytanie: jakim przemianom uległa sytuacja temporalna kultury, że nie ma w niej już miejsca na poszukiwanie tego, co stałe, niezienne i uniwersalne? Czy i jak należy w epoce globalizacji na nowo dokonać przewartościowań w naszej świadomości temporalnej?

Temporalizm kultury Zachodu

Zło jest odpadem procesu poprawiania świata.

Zygmunt Bauman

Karl Jaspers pytając, dlaczego w ogóle istnieje coś takiego, jak historia?, odpowiedzi szukał po stronie bytu człowieka¹³. Mamy historię i jesteśmy związani z czasem, gdyż człowiek jest skończony, niespełniony i niespełnialny. I musi w związku z tym w ramach swej czasowej przemiany uświadomić sobie wieczność, i może tego dokonać tylko na drodze czasowej, historycznej. Wyobrażenia na temat czasu są zasadniczymi komponentami świadomości społecznej. Sposób percepcji czasu ujawnia wiele podstawowych trendów kulturowych, grup i składających się nań jednostek. Czas zajmuje ważne miejsce w modelu świata charakteryzującym daną kulturę. Ale jest też często w naszej kulturze nosicielem smutku i melancholii, co dostrzec można u poetów i ludzi szczególnie wrażliwych na upływ czasu. Dla wszystkich, których przyszłość jest niszczycielska,

¹³ K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 227.

5. CZAS I KRYZYS KULTURY

zaś przeszłość jest rozstaniem, czas przynosi smutek i melancholię. Uczucie to wyrasta jednak nie z samego czasu, lecz z relacji między teraźniejszością, przeszłością i przyszłością. Niosąc przemijanie, czas zmusza do zastanowienia się nad tym, jak uczynić nieistniejącym to, co było złe, i jak uczynić istniejącym nadal to, co piękne i dobre. Stając się jednak bezsilnym wobec tego zadania, człowiek naszej kultury ulega dramaturgii przemijania. Doświadczenie czasu staje się znakiem skończoności życia i prowadzi do swoistego duchowego obezwładnienia. Lęk przed przyszłością przemienia się w lęk przed śmiercią. Stan ten często uniemożliwia doznanie pełni radości teraźniejszości. Mikołaj Bierdiajew, pytając, w czym właściwie tkwi zło czasu razem ze śmiertelnym smutkiem, który mu towarzyszy, odpowiada:

Radość chwili nie jest przeżywana jako pełnia wieczności, zawsze jest w niej trucizna szybko przemijającego czasu. [...] Głęboka melancholia tkwi w myśli, że wszystko jest przemijające. Myśl o przeszłości i myśl o przyszłości jest melancholijna. Nie można myśleć o przyszłości bez melancholii, a nawet bez przerażenia¹⁴.

U podstaw takiej melancholii tkwi zakłócony stosunek/relacja jednostki (ja jestem) z drugim, światem, rzeczywistością. Kto zrywa takie relacje, zrywa też z czasem i zmierza do zasklepienia się w sobie. Mimo tego, że realizujemy swój los w czasie, często właśnie ze względu na przemijanie nienawidzimy czasu, jako rozdarcia i śmierci. Doświadczenie przemijania staje się przyczy-

¹⁴ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 74.

ną melancholii człowieka Zachodu, depresji endogennej, w której odkrywa się beznadziejność własnego życia i własną bezradność. Oczywiście, taka postawa ani nie jest szczególną cechą kultury Zachodu, ani też nie odnosi się do wszystkich znanych kultur. Łatwo jednak dostrzec, że stosunek do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości jest jednym z wymiarów różnicujących kultury i społeczności. Świadomość czasu różnych kultur i społeczeństw jest tak wielka, że trudno tu o jakieś uogólnienia. Czas jest różnie wartościowany: dla jednych kultur ważna jest beczynność i delektowanie się powolnym upływem czasu, dla innych odwrotnie, ważniejszy jest pośpiech i ciągła pogoń za uciekającym zbyt szybko czasem. Dla jednych ma on charakter monochroniczny i linearnie wszystko porządkuje, ograniczając możliwość wielokontekstowości wydarzeń. Dla innych ma on charakter polichroniczny prowadząc do połączenia wielu kontekstów i umożliwiając większą spójność świata¹⁵. Obraz kultury, jej systemy wartości, kategorie życia codziennego zależą często od dominującej w niej perspektywy czasowej.

Dosyć powszechnie odróżnia się w kulturze europejskiej trzy orientacje temporalne: retrospektywną, prezentystyczną i prospektywną. Podkreślić należy, że to właśnie taki temporalizm Zachodu umożliwiał rozumne poszukiwania tego, co uniwersalne i właśnie takie spojrzenie na czas, umożliwiało niwelowanie sprzeczności między niszczącym i przekształcającym czasem, a uniwersalizującym i absolutyzującym rozumem. Ina-

¹⁵ Por. E. T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, Warszawa 1984 s. 55 i n.

czej mówiąc, właśnie dlatego, że kultura równie poważnie traktowała przeszłość, terażniejszość i przyszłość zawsze była też możliwość, że to, co rozumne, uniwersalne i nie poddaje się przemianom czasu, znajdzie swe miejsce w jednym z tych trzech jego wymiarów.

Jednak kultura Zachodu, obok – tak jak i inne kultury – koncentracji na jednym z wymiarów czasu, dokonała odkrycia, które jest jej wyróżnikiem. W drugiej połowie XVIII wieku kultura została uczasowiona¹⁶. Nie chodzi tu o to, że Zachód zainteresował się przeszłością, terażniejszością i przyszłością. Stało się wtedy coś tak ważnego, że współczesny kryzys kultury jest jeszcze reakcją na tamte przemiany. Otóż czas sam zyskał jakoś historyczną i kulturową. Właśnie z tamtego okresu wnosimy do współczesnej kultury przekonanie, że dzieje dokonują się nie w czasie, lecz za jego sprawą. To znaczy, że czas uległ dynamizacji i stał się siłą samych dziejów. To on właśnie, czas, przynosi nie powtarzające się zdarzenia stanowiące treść naszych dziejów. Nastawienie człowieka kultury nowożytnej do czasu związane jest nie tylko z przekonaniem, że żyjemy w świecie zmiany, i sami się zmieniamy, ale przede wszystkim z tym, że istnieje taka możliwość opanowania czasu, że my sami, nasza myśl stanie się zasadą tej zmiany¹⁷.

¹⁶ Por. R. Koselleck, *'Nowożytność'. O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, w: tenże, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 328.

¹⁷ H.-J. Höhn, *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006, s. 39.

Orientacje temporalne

Smutek i melancholia wypływają z czasowości.

Mikołaj Bierdiajew

Nie mogąc zobaczyć czasu człowiek naszej kultury nie może jednak wyzbyć się jego wyobrażenia. Najczęściej wizualizując takie wyobrażenie czas ujmuje jako linię prostą, w tzw. „strzałce czasu”. Istnieje możliwość względnie jednoznacznego scharakteryzowania europejskich epok historycznych z punktu widzenia dominujących w nich orientacji temporalnych i wizualizacji czasu. Biorąc pod uwagę różne okresy kultury europejskiej można też dostrzec, że nie jest to kultura z trwałą supremacją jakiegś jednej orientacji temporalnej. Trzeba raczej stwierdzić, że pojawiały się w niej różne wartościowania czasu, które miały doniosłe konsekwencje dla kształtu kultury i podejmowanych w niej aktywności. Kiedy zmieniały się te oceny, zmieniał się też wątek dramatu życia człowieka i kultury. Inaczej zatem, niż ma to miejsce np. w odniesieniu do kultury hinduskiej, która w sposób trwały określona jest czasową indyferencją, kultura europejska jest kulturą wielości czasów¹⁸. Jest kilka przyczyn tego stanu rzeczy. Jedną z nich jest jej ekstrawertyczny charakter, który wskazuje na konieczność autorefleksji, porównywania z przeszło-

¹⁸ Aż do podbicia przez Anglię kultura Indii – jak wskazuje P. Ariès – rozwijała się poza historią. Trzeba było przybycia Europejczyków, aby podjęto natychmiast próbę odtworzenia historii hinduskiej. Por. P. Ariès, *Czas historii*, tłum. B. Szwarcmann-Czarnota, Gdańsk 1996, s. 93.

ścią i wykraczania ku przyszłości. Stąd też łatwo wskazać, że okresy wielkich przemian związane były w naszej kulturze z przewartościowaniami orientacji temporalnej. Wystarczy wspomnieć, że kiedy przełamywała się kultura średniowiecza i ustępowała miejsca nowym prądom i postawom, zmieniało się też doświadczenie czasu. Odejście od wzorów obyczajowych i norm moralnych, które utrzymywane były przez stulecia, mogło w tym okresie mieć miejsce nie dlatego, że wzory te rozpoznano jako fałszywe, lecz raczej dlatego, że pojawiła się nowa orientacja temporalna, określona dominacją przyszłości.

W dziejach naszej kultury stworzono wiele hipotez na temat relacji między obowiązującą orientacją temporalną, a obrazem samej kultury¹⁹. Można na przykład wskazać, że to właśnie dominacja przyszłości (prospektywna orientacja temporalna) umożliwiła ekspansję przyrodoznawstwa, podkreślając też ważność sfery ekonomiczno-technicznej i zwracając w stronę wartości materialnych i hedonistycznych. Z kolei dominacja terażniejszości związana jest często z pierwszeństwem sfery religijnej i skierowaniem kultury ku uświęcaniu z terażniejszości tego, co przeszłe: bez terażniejszości nie byłoby religijnego eternalizmu²⁰. Zaś dominacja przeszłości

¹⁹ Por. E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987, s. 143.

²⁰ „Dla religii – pisze K. Pomian – terażniejszość jest ważna jako godzina wyboru. [...] Religia ujmuje terażniejszość z perspektywy przeszłości, ideologia w perspektywie przyszłości”. K. Pomian, *Kryzys przyszłości*, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 110.

wskazuje na ważność sfery duchowej. Mimo tego zatem, że chrześcijaństwo, określające kulturę Zachodu – zgodnie zresztą z judejską przeszłością – umacniało tendencje „eternalizmu”, to jednak kultura nigdy nie wyzbyła się przywiązywania dużej wagi również do przeszłości.

I ta ostatnia, retrospektywna orientacja kultury, wymaga szczególnej analizy w erze postmodernizmu. Potrzeba takich analiz wynika z dwóch powodów. Po pierwsze, u progu ery ponowoczesnej przeszłość staje się coraz większym problemem dla filozofów, politologów i socjologów. Często wynika to z trudności pogodzenia spojrzenia w przyszłość ze spojrzeniem wstecz. Rzadko bowiem hasłem współczesnych przemian staje się znana maksyma H.-G. Gadamera: „Patrzeć wstecz, aby móc patrzeć w przód”. Dla jednych przeszłość staje się często nadzieją na uratowanie wiecznych prawd, uniwersalnego porządku i zatrzymaniem chaosu postmodernizmu. Dla innych odwrotnie, właśnie w przeszłości odnajdują największe zagrożenie i widzą w niej przyczynę kryzysów politycznych, gospodarczych, ale też duchowych. Właśnie przeszłość jest tu odbierana jako niosąca sobą niebezpieczne idee uniwersalistyczne w erze pluralizmu. Dostrzega się przede wszystkim to, że jesteśmy obciążeni przeszłością, która staje się przeszkodą na drodze budowy jakiegoś nowego porządku. Stąd częste próby jej przewycięzania.

Lecz jest jeszcze inna przyczyna zainteresowań obecnością przeszłości w ponowoczesnej orientacji temporalnej kultury. Przeszłość coraz częściej angażuje się w metafizyczne konstruowanie rzeczywistości. W czasach utraty rzeczywistości na rzecz realności wirtualnej pojawia się pytanie o to, jak odzyskać świat. Często wła-

śnie przeszłość staje się narzędziem powrotu do rzeczywistości i wypełnieniem próżni ideowej teraźniejszości. Stąd też, paradoksalnie, aby mówić o przyszłości, trzeba zwrócić uwagę na obecność przeszłości w naszej kulturze. Pisał L. Szestow:

Badać przeszłość, to znaczy próbować przeniknąć w życie ludzi, których dawno nie ma wśród nas, to rzecz najpotrzebniejsza, najważniejsza. Ale interesować się przeszłością należy nie po to, by usprawiedliwiać teraźniejszość i upewniać się, co do naszej wyższości nad przodkami²¹.

Dlatego też należy zapytać, jaka jest postmodernistyczna orientacja temporalna, jaki jest jej stosunek do przeszłości?

Obecność przeszłości

Nie tylko przyszłość, ale i przeszłość są chronicznie niepewne.

Zygmunt Bauman

Należy podkreślić, że epoka nowożytna była określona dominacją przyszłości, zaś jej miarą stawała się często prędkość, z jaką oddala się od tego, co przeszłe. Była to epoka, w której – jak dowodzą dwaj najwybitniejsi przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej – zamierzano uwolnić człowieka od strachu i uczynić go

²¹ L. Szestow, *Potestas clavium. (Władza kluczy)*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 55.

panem terażniejszości²². Sytuacja ta w sposób specyficzny określała kulturę i miejsce w niej człowieka. To, co najważniejsze i najistotniejsze pozostało w kulturze zawsze „jeszcze do zrobienia”, ale razem z tym rodziła się obawa, że działanie to się nie powiedzie²³. Teraźniejszość przestawała mieć własną wartość, zaś to, co w niej doniosłe, było takie ze względu na przyszłość. Sens terażniejszości był zawsze poza nią, gdyż wszystko, co ważne było jeszcze do zrealizowania. Stąd też nie miało znaczenia oglądanie się za siebie. Dostyć powszechne stawało się umacnianie przekonania o obojętności na przeszłość.

Jednak mimo perspektywnego kierunku moderny sam ruch porzucania przeszłości oznaczał, że „to, co było” jest nadal ważne. Baudelaire dowodzi, że człowiek nowoczesny nie jest już spacerowiczem, który tylko rozgląda się, lecz kimś, kto idzie, przyspiesza, czegoś szuka. Lecz ciągle przeszłość nadaje kierunek tym poszukiwaniom. Należy zatem podkreślić, że wcale nie zapomnienie przeszłość, lecz odkrycie nieciągłości czasu charakteryzuje orientację temporalną moderny. To, co „trwa”, co jest wieczne i niezmienne, i co jest interesujące dla rozumu – paradoksalnie – ukrywało się nadal w przeszłości, chociaż nie wzbudzało już tak wielkiego zainteresowania, jak to było w epokach wcześniejszych. Egzystencjalne znaczenie przeszłości w sposób otwarty panuje nie tylko w średniowieczu, gdy los człowieka

²² M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 19.

²³ Por. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, t. I, s. 285.

związany był z wyobrażeniem przeszłości, ale również w epoce nowożytnej – obok racjonalnych uprawomocnień dla swoich działań – człowiek nie rezygnował z odniesienia ku przeszłości²⁴. Mocne są nadal te postawy, w których uprawomocnienia działania, racjonalizacji, czy też jakiś pogląd przyjmuje się dlatego, że obowiązywał on w przeszłości, był stworzony lub odkryty przez autorytety przeszłości. Mimo tego zatem, że ruch odśrodkowy naszej kultury, ucieczka od centrum ku peryferiom wskazywała w nowoczesności na przyszłość, to jednak przeszłość pozostawała nienaruszalnym elementem myślenia esencjalistycznego. Przeszłość pozostawała tym, co porządkuje i hierarchizuje, stwarzając iluzje patrzenia na świat z punktu widzenia wieczności.

To ciągle odsyłanie kultury nowożytnej do przeszłości, mimo jej zorientowania w przyszłość, miało głębokie filozoficzne uzasadnienie. Ta ostatnia jest zawsze czymś problematycznym, nieokreślonym, zaś jedynym sposobem orientacji człowieka w przyszłości (której nie ma) jest odwołanie się do tego co stałe, niezmienne, jednoznaczne. Stąd, im bardziej nowożytność zwracała się do przyszłości, tym bardziej też zapadała się w przeszłość, im bardziej zaś oddalała się od przeszłości, tym bardziej też ujawniała brak uzasadnień i legitymizacji.

Współczesne zmiany w orientacji temporalnej są widoczne i dotyczą zaburzeń w odniesieniu do teraźniejszości i przeszłości. Można powiedzieć, że zmiany perspektywy czasowej naszej kultury mogą być porównane z tymi samymi zmianami, które odnoszą się do zmian

temporalnych doświadczanych w starości. Jak w starości odczuwa się, że czas biegnie zbyt szybko i wciąż go brakuje, tak i obecnie kulturowe doświadczanie czasu przepełnione jest takim odczuciem. Można stąd wnosić o jakimś „wewnętrznym” starzeniu się naszej kultury. Doświadczamy nie tego, że czas biegnie ku nam, lecz tego, że ucieka przed nami. W sposób szczególny odnosi się to do przeszłości, gdyż jej odczytanie (ożywianie) wpływa na formułowane oceny terażniejszości. Można nawet powiedzieć, że im więcej przeszłości w kulturze, tym dłuższa wydaje się terażniejszość. Przeszłość przedłuża czas terażniejszy. Jeśli jednak kultura nie potrafi odnaleźć swej przeszłości i odwraca się od niej, to i brakuje jej czasu terażniejszego.

Mieć zaufanie do przyszłości stanowi jeden z warunków dobrego życia. Ale jeszcze bardziej do tych warunków należy mieć zaufanie do przeszłości. Ufać temu, co robiło się wczoraj i temu wszystkiemu, co poprzedza terażniejszość, stanowi o mocy tej terażniejszości. Nie chodzi tu naturalnie o to, aby nie dostrzegać wad i niedostatków przeszłości. Żadne wydarzenie nie wymyka się spod władzy przeszłości. Przyjmując i uznając określoną wizję przeszłości wybieramy razem z tym jakiś rodzaj świata współczesnego i nadzieje na świat przyszły. Ale wybierając jakąś przeszłość czynimy to w sposób aktywny, tworząc kontekst dziejowy. Bowiem przeszłość naucza nas tego, czego chcemy, aby nauczyła. Czas – jak wskazywał H.-G. Gadamer – jest ważnym uczestnikiem rozumienia, jako nośnik tego, co w ogóle może zostać zrozumiane. Wszystko to zmienia spojrzenie na fakt historyczny, na którego destrukcję zwracał uwagę już C. Lévi-Strauss pisząc:

5. CZAS I KRYZYS KULTURY

Fakt nie jest bardziej dany niż inne; to historyk lub podmiot tworzący historię ustanawia go abstrakcyjnie i jak gdyby pod groźą regresji w nieskończoność²⁵.

Przeszłość jest zawsze „historią czytającą i dla kogoś”. Ludzie jednak znacznie różnią się swą wrażliwością na przeszłość i rzeczy przeszłe. W każdej populacji znajdzie się grupa ludzi, która reaguje na przeszłość niezwykle żywo i gotowa jest zawsze i wszędzie słuchać jej wezwań, jako autorytetu, wskazując, że była ona mądrzejsza od współczesności, zaś to, co z niej przetrwało jest i powinno być bardziej przekonujące dla terażniejszości. Wierzą oni, że nasze „teraz” opiera się na jakichś trwałych koniecznościach i żądają właśnie od przeszłości, aby utwierdziła ich w tym przekonaniu. Przeszłość to jest, co prawda, zawsze „już-nie-teraz”, ale ona właśnie wydaje się opowiadać o narodzinach prawdy i wartości, stając się ponadczasowym modelem, głównym układem odniesienia dla terażniejszości. Przeszłość nie tylko uzupełnia terażniejszość, ale też pozwala bezpiecznie przyjąć aktualne przemiany świata. Właśnie w przeszłości obecne jest to, co trwałe, a przynajmniej są podstawy do tego, aby „dzisiaj”, „tu i teraz” uznawać to, co stałe i niezmiennie.

Człowiek w każdej kulturze potrzebuje „wglądu w nieskończoność”, a przeszłość wgląd taki wydaje się umożliwiać. Jednak we współczesnej kulturze, rozwi-

²⁵ Por. C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tłum. C. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 386.

jącej się po zwrocie piktorialnym²⁶ i zdominowanej przez obrazy, doświadczamy wyraźnej zmiany sposobu uobecniania się przeszłości. Historycy, którzy jak nikt inny mają do czynienia z badaniem czasu i wydarzeń, dostrzegają w kulturze współczesnej problem, który dawniej był tylko marginalny. Jest to zjawisko wizualizacji historii i przeszłości. Oznacza to, że obok dawnej narracji historycznej, w której najważniejszą rolę odgrywało pojęcie i pismo, obecnie taką rolę zaczyna odgrywać obraz. Wizualizacja przeszłości zmienia jej znaczenie dla terażniejszości. Przedstawienie historii i naszego myślenia o niej przez obrazy wymaga nie tylko nowej metody, ale przede wszystkim przekształca formy obecności przeszłości dla terażniejszości. Nową formą rekonstrukcji historii, która jest alternatywną wobec pisma, konstrukcji myślowej i wobec pojęć, staje się historiofotia. Przeszłość zaczyna żyć inaczej niż w pojęciu. Obraz eliminuje wyobrażenia, zaś przeszłość, która staje się tylko obrazem w sposób niezwykle ubożeje. Jest to ważne również z tego powodu, że ta wizualizowana forma obecności przeszłości nie osłabia zagrożenia dla doświadczanego niebezpieczeństwa kulturowej koncentracji na terażniejszości.

W kulturze Zachodu idea ucieczki od wszechogarniającego „teraz” i podejmowanie prób „wglądu w nieskończoność” i absolutność realizowała się dwojako. Było to odnajdywanie właśnie w przeszłości elementów trwałych, „absolutnych” albo też takie projektowa-

²⁶ Na ten temat por.: W. J. T. Mitchell, *Zwrot piktorialny*, w: „Kultura Popularna” 1/2009, s. 5 i n.

nie przyszłości i tworzenie metanarracji, które stawały się sensotwórczymi opowieściami, w których człowiek przełamywał przemijanie i zmienność. Bez względu jednak na to, która z tych opcji utrzymywała przewagę, to zawsze takie poszukiwanie nieskończoności odbywało się w czasie: angażując przeszłość lub przyszłość i – często przy okazji – dewaluując teraźniejszość. Zwrot piktorialny umożliwia zarówno umocnienie prezen-tystycznej orientacji kultury, jak i „obrazkową” obecność przeszłości. Stąd też w tym zwrocie dostrzec można szczególny sposób zainteresowania przeszłością. Na ogół czyni się to dzisiaj po to, aby się od niej uwolnić, gdyż z przeszłości nic nie wynika z koniecznością. Oznacza to, że dotychczas różnicująca przeszłość staje się – i musi się stać – przeszłością neutralizującą. Zmienia się spojrzenie na historię i zadanie historyka. M. Foucault pisze wyraźnie:

Dwoma najważniejszymi pojęciami tego rodzaju historii, jaką uprawia się dzisiaj, nie są już czas i przeszłość, ale zmiana i zdarzenie²⁷.

Zadaniem historyka nie jest sięganie do przeszłości, aby – jak mówił Nietzsche – znaleźć w niej „coś dla życia”. Zadaniem historyka staje się jedynie odsłonięcie ukrytej jeszcze warstwy zdarzeń, aby postawić ją przed wątpiącym i neutralizującym rozumem. Obraz przeszłości nie jest już tradycją.

²⁷ M. Foucault, *Powrót do historii*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, Warszawa 2000, s. 104.

Bez tradycji – pisze H. Arendt – która dokonuje wyboru i nazywa, która przekazuje i konserwuje, która wskazuje gdzie leżą skarby i jaka jest ich wartość ciągłości czasu nie istnieje, nie ma też – biorąc rzecz w ludzkim wymiarze – przeszłości ani przyszłości, tylko odwieczna przemiana świata i biologiczny cykl żyjących w nim istot²⁸.

Dlatego możemy powiedzieć, że ucieczka od przeszłości staje się formą obrony przed nadmiarem wartości, sensów i celów, ale żaden z nich nie pretenduje do absolutnego wyjaśnienia świata i nie daje człowiekowi uniwersalnego bezpieczeństwa. Sytuacja ta ma tragiczne konsekwencje dla rozumu i racjonalizmu. Rozum, pozbawiony odniesienia do przeszłości stał się praktyczny, rozpadając się na heterogeniczne sfery wartości uległ funkcjonalizacji i nie wykracza już poza opis teraźniejszości. Przeszłość, w której mieliśmy tradycyjnie do czynienia z wglądem w to, co uniwersalne i nieskończone, stwarzała szansę, aby rozum mógł przekroczyć interpretacyjne wersje świata i budował sam siebie jako instancję uniwersalizującą i absolutyzującą. Ucieczka od przeszłości ma konsekwencje tragiczne dla racjonalizmu, rozumu i prób rozumienia świata. Bowiern umożliwia ona wytworzenie stanowiska, w którym likwiduje się możliwość takiego opisu rzeczywistości, która sytuowana była poza teraźniejszością. Słynne zdanie Diltheya, że tylko historia może powiedzieć czło-

²⁸ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa 1994, s. 17.

wiekowi kim jest, należy do tych ostatnich słów wielkiej humanistyki, z których nie można już skorzystać.

Lecz w „przeszłości”, w tym, co minęło, dostrzegano też wielkie niebezpieczeństwa. Przypomnijmy, że F. Nietzsche, broniąc kultury przed niebezpieczeństwami przeszłości, pragnął uczynić z niej antypamięć. Również wiek XIX, chociaż zasłuchany w przeszłość, okazał się wiekiem wielkich zamachowców, zwróconych przeciwko tradycji. Marks, Kierkegaard, Nietzsche, Freud dokonali w tej kwestii radykalnych zmian stając na początku drogi krytyki. Podobnie wiek XX przeprowadzał radykalną krytykę, idąc drogą mistrzów podejrzeń poddawał w wątpliwość człowieka, humanizm, władzę, wartości, religie... samą przeszłość. Współcześnie nie mając już żadnych wrogów, kultura ponowoczesna broni człowieka również przed przeszłością. Pozostaje tylko „teraz”, pragniemy być w tym, co obecne, w „m momencie dziania się”. Lecz – jak wiedział to już św. Augustyn – „teraz” nie istnieje. Możemy powiedzieć, że czas pojawia się w erze ponowoczesnej pod nieznaną dotychczas postacią: kultura – wyzwalając się od czasu – pragnie stać się bezczasowa²⁹.

²⁹ „Znajdujemy się w pewnym stanie posthistorii, która nie zawiera już sensu” – stwierdza Baudrillard. Por. Gra *resztkami*. Wywiad z J. Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996, s. 228.

Ucieczka od czasu

Tam, gdzie wszystko prze do nicości, panuje nihilizm.

Martin Heidegger

Diorąc pod wagę dwa pojęcia, którymi często posługuje się kultura współczesna, można sądzić, że wszystkie czasy zostały w niej zanegowane. Tym pojęciem jest „koniec” i „kryzys”. Obydwa odnoszą się do czasu. Negacja polega na tym, że wraz z nimi zniszczeniu ulega liniowe rozumienia czasu, zaś cały jego wymiar sprowadzony zostaje do wiecznej terażniejszości. Wydaje się, że czas się wyczerpał, a razem z nim wszystko dotychczasowe dobiega końca. Jeden z twórców postmodernizmu (J. Baudrillard) pisze:

Jeśli miałbym scharakteryzować obecny stan rzeczy powiedziałbym, że jest to stan po orgii. Orgia – to najbardziej wybuchowy moment nowoczesności, wyzwolenie we wszystkich dziedzinach. Wszelkie cele wyzwolenia mamy już za sobą³⁰.

Jednak postmodernizm ma też ambicje kreowania nowej epoki. Bezsprzecznie właśnie „uwolnienie” może stać się podstawową kategorią tej umacniającej się nowej tendencji w kulturze. Nie tylko jako pozbycie się przymusów i presji (władzy, przemocy), ale przede wszystkim jako krytyka totalności i pluralizacja, zwielokrotnienie różnic, odrzucenie centralności i upowszechnienie marginesów. Od pewnego czasu obserwujemy też

³⁰ Cyt. za. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998, s. 193.

ruch odśrodkowy naszej kultury, polegający na próbach uprawomocnienia wielokulturowości. Intensywność kontaktów między kulturami, wymiana idei sprawia, że narasta heterogeniczność znaczeń, lecz jednocześnie uniformizacja świata. Znaczenie nie jest po prostu dane, lecz jest konstruowane dzisiaj „dla dzisiaj”. Istnieje wiele wersji świata i każda z nich – jak mówi M. Foucault – jest rzeczywista dla tych, którzy ją posiadają. Niegdyś świat obfitował w barwy i odcienie, istotne było to, co różnicuje. Właśnie przeszłość odgrywała taką różnicującą rolę. Dzisiaj podkreśla się triumf cywilizacji traktowanej jako jedność, a istotne staje się to, co jednoczy i jest wspólne. W związku z tym wszystkim pojawiają się problemy z przeszłością. Trwała obecność przeszłości – nawet w kulturze moderny – niosła niezwykle ważną informację o człowieku i samej kulturze. Wskazywała ona, że człowiek pragnie żyć w świecie zakończonym, w którym dominują stabilne i jednoznaczne znaczenia. Świat nieokreśloności, więcej nawet, świat upozorowanej rzeczywistości i płynności znaczeń – tak charakterystyczny dla postmodernizmu – staje się światem otwartym, nie-zakończonym, niedomkniętym. Przeszłość w takim świecie musi stać się niewygodna, groźna, a nawet niszczycielska. Właśnie w filozofii dostrzec można, że nigdy bardziej niż we współczesności, nie miała miejsce na taką skalę ucieczka od rzeczywistości. W filozofii postmodernistycznej przyjęta jest nawet pewna forma pisania słowa rzeczywistość. Zawsze pojawia się ono w cudzysłowie. Rozwijana w erze postmodernizmu kontekstualna teoria rzeczywistości nie potrzebuje już przeszłości, gdyż zmienia się obecność prawdy. W kulturze nowożytnej prawda „przemawia-

ła” i czyniła to najczęściej z przeszłości. Dzisiaj prawda już nie przemawia, lecz – jak mówi Lyotard – „prawda działa”, człowiek nie odkrywa prawdy, lecz ją konstruuje, a zatem staje się ona czymś płynnym. Z przeszłości nic nie może już wynikać w sposób konieczny i musi stać się ona – tak jak rzeczywistość teraźniejszości – światem na niby.

Należy zatem podkreślić, że dwa elementy decydują o postmodernistycznej ucieczce od przeszłości. Pierwszym jest kulturowa koncentracja na pojedynczych wydarzeniach (tu i teraz), w których – metafizycznie – zamyka się wszystko, co istnieje, zaś każdy czas staje się czasem teraźniejszym. Człowiek kultury współczesnej coraz częściej rozumie, że gdy ściga się z czasem, ten jeszcze bardziej przyspiesza. Jeśli zaś chce się zatrzymać, musi pozostać w teraźniejszości i z niej właśnie uczynić wieczność. Píše Raoul Vaneigem:

W przestrzeni kreacji – czas się rozciąga. Za to w królestwie nieautentyczności – przyspiesza³¹.

Drugim elementem ucieczki od przeszłości jest – paradoksalnie – potrzeba ciągle nowej przeszłości i stworzenie hermeneutycznego stosunku do tego, co minione, związanego z przyjęciem tezy, że rzeczywistość jest zawsze ujmowana przez nasze interpretacje. Interpretacja łączy, uwspółcześnia, aktualizuje, ale jednocześnie neutralizuje normatywizujący sens przeszłości i pokazuje, że rozumność nie jest konstytutywną cechą przeszłości. W ten sposób wszystkie wysiłki skierowane są na two-

³¹ R. Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*, tłum. M. Kwarterko, Gdańsk 2004, s. 231.

rzenie terażniejszości i „przetrwanie”, ową „grę pozorów”, która umacnia nieokreśloność i bylejakość.

Czas i nihilizm

Przedstawienie dobiegło końca. Publiczność wstaje.
Czas włożyć palt i ruszyć do domu.
Patrzą, a tu ani palt, ani domów już nie ma.

Wasilij Rozanow

Bez wątplenia we współczesnej świadomości czasu jesteśmy dziedzicami tych najważniejszych tendencji, które pojawiły się w naszych dziejach. Jednak obserwując te wszystkie przemiany i ich oddziaływanie na świadomość temporalną współczesnego człowieka łatwo dostrzec, że często w tym pojawia się kategoria, która pozornie ma związek z przestrzenią, w istocie jednak dotyczy czasu. Jest to kategoria „końca”. Rozumiana przestrzennie oznacza ona „finisz”, „ukończenie”, „dotarcie do brzegu” albo też „domknięcie” (Jacques Derrida). W takim sensie mówi się o „końcu historii”, „końcu człowieka”, „końcu kultury” itp. Jednak nie w tym przestrzennym sensie pojawia się ona we współczesnej kulturze. „Koniec” jest w niej kategorią czasową, dotyczy czasu i z niego wyrasta. Kryzys współczesnego świata ma zarówno charakter strukturalny, jak i antropologiczny. Jest to zarówno kryzys kultury, jak i kryzys jednostki, który wynika z tego, że człowiek dwojako „spotyka” czas w swoim życiu. Po pierwsze, w postaci realnej zmienności świata, w której uczestniczy i której sam jest źródłem. Po drugie, czas spotyka jako czasową rozcią-

głość własnej świadomości³². Pierwszy wymiar obserwujemy wtedy, gdy historia jest ujmowana jako „będąca do naszej dyspozycji”. Ten obiektywny czas przemian kształtowany jest przede wszystkim przez odniesienie do innego czasu (do przeszłości). Inaczej jest z czasową rozciągłością naszej świadomości. Jest ona zaprojektowana przez odniesienie do przyszłości. Jeśli kryzys dotyczy tych obu wymiarów, to kultura traci zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Obydwa wymiary łączy nihilizm, jako sytuacja, która jest rezultatem smutku i melancholii.

Nie pierwszy raz w dziejach naszej kultury „duch czasu” odkrywa koniec. Niekiedy proklamacja końca otwiera przed kulturą nowe, nieznanne dotychczas możliwości. Już przecież I. Kant nie mógł oprzeć się pokusie tego najwyższego samopotwierdzenia się rozumu, pisząc „Das Ende aller Dinge” (1794). Ten sam Kant, który nie wątpił, że ludzkość zmierza ku lepszemu, pyta o koniec wszystkich rzeczy. Jednak najczęściej „kryzys” i „koniec” wyrastają z postawy, która oznacza doświadczanie zagubienia w świecie wartości i nihilizmu.

Nihilizm nie zawsze dotyczy czasu. Jego światem jest świat wartości lub świat wartości zdegradowanych. I niekiedy wypełnia się on w takiej świadomości rozkładu, upadku dawnych wartości i braku odpowiedzi na „dlaczego” (Nietzsche). Lecz jeśli czas zostaje włączony w nihilistyczną strategię, to rozkład wartości staje się nie tylko stanem dostrzeganym i przeżywanym, ale jednocześnie staje się jedyną strategią kultury, któ-

³² J. Rüsen, *Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*, Berlin 2003, s. 111.

ra umożliwia przetrwanie. Doświadczanie nihilistycznego powszechnego braku nadziei jest możliwe wtedy, gdy w postawę nihilistyczną (co do wartości) włączony zostaje czas. Nihilizm czasu czyni z zagłady, kresu, końca jedyną wartość: można już teraz tylko zginąć lub wszystko zacząć od początku. Łatwo dostrzec, że wśród trzech najpoważniejszych idei XIX i XX wieku, które naszą kulturę doprowadziły na brzeg nihilizmu, każda z nich dotyczyła czasu. Najpierw Karol Darwin, detronizując człowieka jako ukoronowanie stworzenia, z czasu i przypadku uczynił moc twórczą przemian. Później Karol Marks, nadając czasowi przyszłemu „tu i teraz zrealizowanemu” znamię wieczności, stłumił nadzieję na inny świat. Wreszcie Zygmunt Freud, odkrywając pozaczasowy charakter nieświadomości, „normalnemu”, czasowemu ego nadał fikcyjny charakter³³.

Gianni Vattimo podkreślał, że współczesna kultura dokonuje wyraźnej zmiany stosunku człowieka do nihilizmu. Po okresie odczuwania lęków i zagrożeń coraz częściej nasze usytuowanie w „procesie nihilizmu” zaczyna się zmieniać. Zaczynamy spostrzegać, że nihilizm jest naszą jedyną szansą. Stajemy się „spełnionymi nihilistami”³⁴. Ów spełniony nihilizm dostrzec można w kilku wymiarach. Świat utracił wymiar uniwersalistyczny, to znaczy utraciliśmy przekonanie o istnieniu pierwszych zasad bytu i poznania. Stając się spełnionymi ni-

³³ „Normalne ego, jak w ogóle wszelka normalność, jest idealną fikcją”. Por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 246.

³⁴ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 15.


hilstami wyraźnie dostrzec można ruch odśrodkowy naszej kultury i ucieczkę ku peryferiom. Obok tego pojawia się lęk teraźniejszością, która została uczyniona „jedynym czasem”.

Lęk przed czasem należy do najstarszych lęków człowieka, ale też i obrona przed nim należała do najstarszych walk przez niego toczonych. Nuta pesymizmu jest bardzo stara. Wystarczy wspomnieć okrzyk Eklezjasty, filozofię Hegezjasza, Schopenhauera, E. Hartmanna, strofy Byrona i Leopardiego. Pesymizm nie zawsze jednak był połączony z rozpaczą, czasem dawał właśnie przyjemność. Współczesny jego obraz takim nie jest. Nie jest protestem przeciwko wszelkim postaciom eudajmonizmu, nie jest zwykłym buntem wobec znudzenia radością i przyjemnością. Sytuacja wydaje się uległa odwróceniu; gdy w przeszłości rozum buntował się przeciwko pesymistycznym tezą, właśnie dzisiaj ten sam rozum każe je przyjmować zdradzając człowieka. Dlatego kultura współczesna – często nieświadomie – dopatruje się w nihilizmie tła lub przyczyny największych rewolucji, które o wiele przerastają rewolucje społeczne. To w nim właśnie, w nihilizmie, szuka się podstaw hitlerowskiego programu zagłady, bolszewickiej rewolucji, czy też dadaistycznego ataku na sztukę. Zaś w czasach najnowszych w nim dostrzega się przyczynę upadku moralnego. Stworzony, wymyślony czy też „wyprorokowany” u schyłku XIX wieku przez poetów (Rimbaud i Baudelaire), rewolucjonistów (Bakunin i Nieczajew), filozofów (Nietzsche) nihilizm staje się negacją bytu, prawdy, niewiarą w sens istnienia i czasu. Wyrasta on w sytuacji, gdy stworzony system rozumienia świata zaczyna nie pasować do tego świata.

Czas, kryzys i filozofia

Bóg umarł, marksizm przeżywa kryzys, a i ja też
niezbyt dobrze się czuję.

(Usłyszane)

skarżanie kultury Zachodu nie jest postępowaniem nowym. Jest jednak postępowaniem modnym. Kryzys czasu nie wyrasta tylko ze spojrzenia humanisty. Również ekonomia, która wydaje się unika tych problemów, w świecie współczesnym odwołuje się do świadomości temporalnej. Jeden z ekonomistów stwierdza:

Inflacja wynikała z założenia o trwałości postępu i wzroście gospodarczego, stopa procentowa natomiast określa stosunek do przyszłości. Jeśli jest wysoka, oznacza to, że przyszłość niesie niebezpieczeństwo, że strata czasu kosztuje, że za nadzieję trzeba z góry płacić. Jeśli jest niska, ewentualnie zerowa, przyszłość postrzegana jest tak, „jak terażniejszość”, inaczej mówiąc, „jutro” jest „przyszłością bliską”, światem, z którym można się porozumieć³⁵.

Na początku ery chrześcijańskiej, gdy popularne były myśli o upadku i kryzysie kultury, stoik Seneka nie pozostawiał złudzeń: to, co uważa się za złe czasy, upadek wartości i obyczajów jest winą ludzi, a nie czasów³⁶. Żaden wiek nie był wolny od przewinień i małości, tak

³⁵ J.-P. Fitoussi, P. Rosanvallon, *Czas nowych nierówności*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 2000, s. 23.

³⁶ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 507.

jak żaden nie był też pozbawiony wielkości. W ostatnich dziesięcioleciach często mówi się o kryzysie. Pojęcie „kryzys” pochodzi od greckiego *krino* i oznacza: dzielić, wybierać, decydować.

Pojęcie to – stwierdza Reinhart Koselleck – wskazywało na ostrą alternatywę, niedopuszczającą już żadnej rewizji: sukces albo klęska, prawo albo bezprawie, życie albo śmierć, w końcu zbawienie albo potępienie³⁷.

Funkcjonowanie tego pojęcia we współczesnej świadomości kulturowej niesie ze sobą próbę zrozumienia sytuacji współczesności jako stanu takiego ostrego, zdecydowanego rozstrzygnięcia. Gdy nadchodzi kryzys – mówią filozofowie – ludzie zaczynają szkodzić ludziom, szkodzą nawet rzeczom³⁸. W takiej sytuacji zatracą się dynamika istnienia. Pisał J. Ortega y Gasset:

Kryzys jest szczególną dziejową zmianą, [...] w skutek dokonującej się zmiany w miejsce świata, czyli systemu przekonań poprzedniej generacji, przychodzi taki witalny stan, w którym człowiek przebywa bez przekonań, a zatem i bez świata³⁹.

Wielokrotnie terminem „kryzys” określa się jednak sytuację, która z perspektywy myślenia filozoficznego kryzysem nie jest. Filozoficznie interesująca jest bo-

³⁷ Por. R. Koselleck, *Kilka problemów z dziejów pojęcia... kryzys*, w: O kryzysie. K. Michalski (red.), Warszawa 1990, s. 60.

³⁸ Por. St. Cichowicz, *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996, s. 25.

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993, s. 61.

wiem treść idei „zdecydowanego rozstrzygnięcia”. Mówiąc „kryzys” możemy mieć na uwadze proces zmiany (zastępowania) jednej sytuacji przez drugą, albo też – jak rozumiał to Ortega y Gasset – przekraczanie progu (granic) epoki, jej przesilenia itp. Te dwa znaczenia – nawet wtedy, gdy była to zmiana radykalna, jak zastąpienie światopoglądu geocentrycznego przez heliocentryczny, czy też przekraczanie granic epoki – wskazują w rzeczywistości na to, że cechą kultury europejskiej jest ciągły proces zastępowania albo (i) przekraczania. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kultura europejska jest kulturą permanentnego kryzysu, a filozofia oddaje pole badań kulturoznawstwu itp. Co więcej, filozofia i filozofowie są tu często przedstawiani jako bezpośredni sprawcy „przewartościowań”, „przekraczania granic epoki”, „zmian” „przemijania”.

Współczesny (filozoficzny) sens nadawany temu pojęciu odwołuje się nie tyle do procesu zastępowania dziejącego się w kulturze, czy też „przekraczania granic epoki” i przemijania. Filozofia dostrzega we współczesnym kryzysie niebezpieczeństwo naruszenia podstaw naszej kultury, co oznacza, że ma na uwadze nie tylko przekraczanie „granic epoki”, lecz także „granic naszej kultury”. Kryzys oznacza tu „być lub nie być” tej kultury. Nie jest to zatem – mówiąc metaforycznie – wyrastanie z własnej epoki i własnego czasu, lecz wyrastanie z własnej kultury; nie jest zmianą obowiązujących paradygmatów, zastępowaniem tego, co „było”, czymś „nowym”. Kryzys jest utratą przeszłości, brakiem przyszłości i nicością teraźniejszości; czasem między zbawczym entuzjazmem a pewnością katastrofy, jest ostatecznym

rozstrzygnięciem losów kultury i – jak mówił Husserl – „europejskiego człowieczeństwa”.

Czasowe odczucie kryzysu kultury jest faktem, bez względu na to, czy ma realne podstawy, czy też nie. Dowodzi się nawet, że stanowi ono charakterystyczną cechę formacji intelektualnej naszych czasów. Cechą dzisiejszej kultury jest masowa utrata zaufania do rozumu. Hasło „kryzys rozumu” jest jednak czymś więcej niż tylko modną rezygnacją z racjonalizmu i krytyką rozumu. Dzieje naszej kultury wskazują, że rozum miał zawsze wrogów i oponentów. Wystarczy wspomnieć krytykę rozumu dokonaną przez Sokratesa, który wskazywał na pomieszanie „mniemań” z prawdami, średniowieczne niedocenywanie rozumu i oświeceniowe jego przecenianie, aby uświadomić sobie, że problem rozumu (racjonalizmu) należy do najistotniejszych zagadnień kultury Zachodu, mimo że racjonalność jest jej podstawowym wyróżnikiem, to jednak właśnie ona była elementem krytyki i opozycji.

Dzisiaj jednak sytuacja kultury jest znacznie poważniejsza niż tylko „rozumne badanie rozumu”, „oświecanie oświecenia” prezentowane w filozofii Horkheimera⁴⁰ czy Habermasa⁴¹. Wydaje się, że racjonalność pochłania samą siebie, a współczesne niszczenie rozumu ujawnia

⁴⁰ Por. M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: tenże, *Społeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 247 i n.

⁴¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I, *Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main 1981, s. 8–9.

się często jako element racjonalizacji. Zakrawa na wyjątkową ironię procesów racjonalizacji to, że właśnie w ich imieniu rozum staje się swoim własnym wrogiem. Wielokrotnie racjonalizacja nie tylko okazuje się irracjonalizacją, lecz – paradoksalnie – domaga się irracjonalizacji, Widzimy to nie tylko tam, gdzie z perspektywy filozofii (będącej strażniczką racjonalizmu) głosi się poglądy irracjonalne (postmodernizm), lecz również w codziennym życiu, gdy właśnie rozum wskazuje i każe wybierać postawy irracjonalne przyznając, że on sam nie daje już ani orientacji w świecie, ani też mocy do przetrwania. Przypomnijmy tu, że jeszcze na początku XX wieku Max Weber podkreślał, że im bardziej świat stawał się racjonalny, tym bardziej człowiek dostrzegał swoją irracjonalność, zaś Lew Szestow wskazywał już coś więcej, że racjonalna kultura jest kulturą totalności, przemocy, zniewolenia⁴². Dzisiaj zjawisko to dostrzegamy jeszcze wyraźniej. Im bardziej świat dostrzegamy jako „uporządkowany przez rozum”, tym bardziej człowiek skłania się w stronę irracjonalizmu, opowiadając się przeciwko rozumowi, jakby pytając: czy rzeczywiście nasz rozum jest aż tak cenny, że należy go bronić bez względu na ofiary? Czym jest w istocie ten kryzys, który z rozumu czyni wroga rozumności, który rozum prowadzi do samobójstwa? Dlaczego pojawiła się taka niechęć wobec rozumu?

Irracjonalizm rodzi się wtedy – mówi Alfred Gawroński – gdy racjonalista „zapomina się” i zaczyna przemawiać

⁴² Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński Warszawa 1993 s. 126 i n.

w pierwszej osobie: mówi «ja», ale tak, jakby jego «Ja» to nie był on, lecz każdy z nas⁴³.

Taki kryzys rozumu nie oznacza jeszcze kryzysu codziennego życia. Czasy współczesne wskazują jednak, że właśnie w obszarach codzienności jest on najbardziej widoczny i niebezpieczny. Domagając się legitymizacji działań i nie znajdując jej po stronie rozumu, sięga się tam, gdzie pozostała jedyna szansa na takie uprawomocnienie. Rozum wskazuje na irracjonalizm jako sposób uprawomocnienia działań człowieka i czyni to racjonalnie. Zarówno filozoficzne „rozumne odrzucenie rozumu”, jak też codzienne, praktyczne opowiedzenie się po stronie irracjonalizmu wynika z „niemocy” rozumu wobec problemów rzeczywistości. Ale wynika też z historycznego odwracania się racjonalizmu od pewnych obszarów naszej kultury, które – jako przesady, mity, zabobony – w przeszłości zostały odrzucone. Ten błąd racjonalizmu – z którego doskonale zdawał sobie sprawę Sokrates poszukując nierozumności w obrębie samego rozumu – w sposób paradoksalny uniemożliwił dzisiaj jakąkolwiek możliwość dialogu z całym obszarem irracjonalizmu.

Kolejny element świadomości kryzysu dotyczy relacji człowieka i świata. Odo Marquard czas, w którym żyjemy, nazywa „epoką obcości świata” (*Weltfremdheit*)⁴⁴.

⁴³ Por. A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984, s. 36.

⁴⁴ O. Marquard, *Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart*, w: *Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der*

Stwierdzenie to wydaje się paradoksalne, jeśli przypomnimy, że na początku XVII wieku Bacon „powoływał do istnienia” naukę, aby przezwyciężyć obcość świata, uczynić świat bezpiecznym i naszym. Czyżbyśmy po trzech wiekach znajdowali się w takim samym położeniu? Co znaczy dzisiaj „epoka obcości świata”?

Współczesne przyspieszenie przemian jest tak duże, że ulega zmianie samo doświadczenie świata. Coraz rzadziej już powracają te sytuacje, dla których zdobywaliśmy naszą wiedzę o rzeczywistości. Poznanie świata, które miało za zadanie uczynić go bezpiecznym, nie nadąża już za przemianami. Żyjemy w świecie, który jest ciągle nowy (na nowo) i wymaga od nas postawy dziecka: ciągle uczącego się, żyjącego w nowości, bez możliwości zajęcia postawy konserwatywnej. Sytuacja taka była przewidywana już w poprzednim wieku. Simmel nazywał ją „kulturą nadmiaru”, w której możliwości stworzone przez kulturę są o wiele większe niż ich wykorzystanie. Mamy więc do czynienia z pojawieniem się całkowicie nowej relacji człowieka i świata. Wraz z wiekiem, latami życia jednostki rzeczywistość staje się coraz bardziej obca, „nie nasza”. Świat bezpieczeństwa, określony wiedzą, poznaniem, bezpieczeństwem jest ciągle za nami. Pewność poznania nie daje bezpieczeństwa. W badaniach socjologicznych wyraźnie dostrzec można, jak na skutek tej nowej relacji zmienia się obszar stosunków międzyludzkich, gdy, paradoksalnie, starość (dotychczas pełna mądrości i doświadcze-

deutschen Gegenwartsphilosophie, H.-L. Ollig (red.), Darmstadt 1991.

nia życia) nie jest już mądrością świata, lecz zagubieniem w nim i obcością. Zdobyta wiedza, która miała zapewnić człowiekowi panowanie nad światem, miała uczynić świat własnością człowieka, czyli oswoić i uczynić bezpiecznym, tylko w niewielkim stopniu przyczynia się do przełamywania obcości. Wiedza jest najczęściej już „nie na czasie”.



6

FILOZOFIA I CZAS POLITYKI

Każdy grzech w gruncie rzeczy ma charakter polityczny.

Jean Lacroix



Temporalnie zorientowana kultura sprzyja przechodzeniu od społeczeństwa zamkniętego i poddanego kontroli, do społeczeństwa pluralistycznego, w którym wymaga się od człowieka większej dojrzałości i przygotowania do wyboru. Co prawda, to przestrzeń domaga się wolności, lecz czas otwiera do niej drogę, szczególnie współczesny, najważniejszy jego wymiar: czas teraźniejszy. Czas ten potrafi łączyć przeszłość z przyszłością, początek z końcem. Niezadowolony z teraźniejszości człowiek jeszcze w przeszłości lub przyszłości potrafi znaleźć sens. Jednak czas potrafi też ograniczać i zamykać, i łatwo poddaje się manipulacji. Dlatego jest też wdzięcznym narzędziem dla polityki i polityka. Wśród sloganów partyjnych, które funkcjonowały w Ministerstwie Prawdy, G. Orwell umieszcza jeden, wskazujący na konieczność (i możliwość) ideologizacji czasu. Jest to wręcz niezbędne działanie, będące jednym z warunków sprawowania władzy. Brzmi on:

Kto rządzi teraźniejszością, w tego rękach jest przeszłość.
Kto rządzi przeszłością, w tego rękach jest przyszłość¹.

Bez panowania nad czasem trudno mówić o prawdziwej polityce i rzeczywistej władzy: władzę ma ten,

¹ G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Warszawa 1988, s. 170.

kto panuje nad czasem. Również polityczne sprawowanie władzy nad innymi ludźmi wymaga upolitycznienia czasu. Dla polityka jest ważne to, co ludzie pamiętają (przeszłość), jak żyją (teraźniejszość) i czego pragną (przyszłość). Aby przedstawić najazd polityki na czas, szczególnie w kulturze współczesnej, trzeba zapytać jednak, dlaczego czas jest tak ważny dla polityki i propagandy?

W cytowanym zdaniu Orwella zawarta jest zarówno charakterystyka czasu, jak też jego rola. Czas daje się opanować i jest jednocześnie narzędziem panowania. Przejęcie władzy nad czasem oznacza przejście kontroli nad wydarzeniami i sytuacją. Umieszczenie czasu w kontekście władzy (rządzenia) wskazuje też na konieczność instrumentalnego potraktowania nie tylko czasu, ale również historii, gdyż tylko w takim traktowaniu wszystko staje się pamięcią lub antycypacją, tylko w takim traktowaniu „panuje się nad sytuacją”. Przeszłość i kontrola pamięci często staje się narzędziem sprawowania władzy: czas staje się narzędziem panowania. Nikt bardziej niż właśnie polityka nie wciąga nas w wir upływu czasu, w którym człowiek traci smak autentycznego życia. Tworząc teraźniejszość polityk musi poprawiać przeszłość. Potrzebuje też zawładnięcia czasem, jego przyspieszania lub spowalniania. Takiemu charakterowi polityki nie można się dziwić. Czas nie należy do ostatnich wymiarów naszego życia, który zostaje zawłaszczony przez świat polityki. Wystarczy przypomnieć, że sam upływ czasu często był odmierzany od momentu ustanowienia jakiejś władzy, co oznaczało, że władza świetnie rozumiała, że jej początek wymaga

nowego czasu i jest też jakimś nowym okresem, który coś zaczyna i przemienia.

Czas polityczny

Władzę ma ten, kto panuje nad czasem.

Peter Sloterdijk

Polityka i kalendarz polityczny tworzą dzisiaj jeden z ważniejszych obszarów funkcjonowania współczesnego człowieka. Można powiedzieć, że wyznaczają jedną z istotniejszych form obecności czasu: „czas polityczny”, będący wyrazem pewnej aktywności określonego systemu społecznego do tego, aby „utrzymać i polepszyć warunki do przeżycia”². Czas polityczny jest konstruowanym przez systemy polityczne i polityków narzędziem sprawowania władzy. Polityka, jak każde inne działanie, potrzebuje czasu. Polityk potrzebuje czasu, aby stworzyć warunki, które umożliwią podjęcie przez niego odpowiedniego działania. I potrzebuje go, aby podjąć już konkretne działanie związane z jego celami politycznymi, walki o władzę, wpływy itp. Platon, gdy wykluczał rzemieślników z zajmowania się sprawami publicznymi, podkreślał, że nie mają oni na to czasu, gdyż zajęci są pracą, która angażuje ich bez reszty. Polityk musi mieć czas, a to znaczy, że wymaga się od niego pełnego zaangażowania, którego nie może dzielić z niczym innym.

² H. Busshoff, *Die Zeitlichkeit der Politik. Politik als Mechanismus zur Verzeitlichung der Zeit*, Berlin 2003, s. 26.

6. FILOZOFIA I CZAS POLITYKI

Jednak czas polityki odróżnia się od czasu doświadczanego w życiu wspólnoty i czasu doświadczanego indywidualnie. Jest to też inny czas, niż czas zegara. Zegar nie pokazuje nigdy ani przeszłości, ani przyszłości, jego czasem jest tylko teraźniejszość. Inaczej jest z czasem politycznym: obejmuje on przeszłość, teraźniejszość, przyszłość i wkracza na teren wieczności. Tu właśnie wyraźne staje się, że nie tylko jesteśmy w czasie, lecz też sami czasem jesteśmy. Jego cechą jest funkcjonalne związanie z systemem politycznym i władzą. System polityczny ma swój czas, który jest inaczej doświadczany niż czas społeczny i czas jednostek. Kto chce brać udział w tworzeniu systemu politycznego, uczestniczyć w jego procesach i odgrywać w nim jakąś rolę, ten musi zrozumieć czas polityczny. Im większe znaczenie zyskuje polityka, tym bardziej też rośnie znaczenie tego czasu. Stąd też współcześnie nie sposób ominąć tej kategorii temporalnej. Związana ona jest w wydarzeniami zdobycia/utruty władzy oraz z wartościowaniem rzeczywistości przez ideologie różnych sił politycznych. Jego rola rośnie w świecie, w którym polityka odgrywa dominującą rolę. W świecie, w którym polityka zajmuje miejsce kultury, również ona kreuje czas.

W codzienności polityki związek czasu i polityki jest czymś naturalnym³. Jednak czas polityczny to jednocześnie specyficzny sposób świadomości czasu. Wiąże się on z uświęceniem zmiany/przemiany, które naruszają istniejący porządek czasowy i wprowadzają inny/nowy

³ Na ten temat: G. Riescher, *Zeit und Politik. Zur institutionellen Bedeutung von Zeitstrukturen in parlamentarischen und präsidentiellen Regierungssystemen*, Baden-Baden 1994, s. 23.

rytm życia zbiorowego. Czas polityki jest zawsze przygotowaniem do nowej destabilizacji i odebraniem życiu codziennemu pewnej regularności i porządku. Konsekwencją upolitycznienia czasu jest też wprowadzenie jego nieciągłości, często zerwanie z przeszłością i przemiana przeszłości. Taka manipulacja przeszłością wiąże się z temporalną cechą sprawowania władzy. Składową jej częścią jest „sztuka niespieszności”, „dawania czasu czasowi”, kazania czekać, zwlekania, odwlekania⁴. Lecz upolitycznienie czasu dostrzec można również wtedy, gdy zwycięskie przewroty polityczne stawały się nowym początkiem świata, prawdziwej historii i rachuby czasu.

Jednak czas polityczny nie oznacza tylko politycznych manipulacji przeszłością, przyszłością i terażniejszością. Wykorzystywanie przeszłości w doraźnych celach politycznych, przemiany pamięci, aby osiągnąć polityczny sukces, polityczne oddziaływanie na terażniejszość i utopijne kreacje przyszłości, należą do zwykłych, „codziennych” działań każdej polityki, która chce odnieść sukces. Obserwując powstawanie i rozwój idei politycznych i pojęć ustrojowych łatwo też dostrzec, że czas oddziałuje również na terminologię życia politycznego i jest też ważną częścią składową tych doktryn. Żadna z nich nie może uchronić się od obecności w niej czasu i skutków tej obecności. Każda posiada swój własny czas, ale również tak modyfikuje świadomość temporalną, tworzy własne oblicza przeszłości, terażniejszości i przyszłości, że zaczyna on odgrywać ważną ideologiczną funkcję. Każdy system politycz-

⁴ Por. P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2006, s. 326.

ny tworzy własne struktury temporalne, które kształtują działania polityczne, instytucje, normy i sposób sprawowania władzy. Każda idea polityczna opiera się na jakimś szczególnym rozumieniu czasu. Polityczne panowanie nad czasem, jego zawłaszczenie i możliwość manipulowania należy do ważnych wymiarów polityczności. Nowa polityka przynosi/wyznacza zawsze nowe czasy. Możemy to obserwować w wymiarze metapolitycznym, na przykład w tworzeniu nowego kalendarza po Rewolucji Francuskiej⁵, czy też w przewrocie bolszewickim. Ale też te przemiany dostrzec można w wymiarze nieco skromniejszym, gdy opozycyjna partia zwyciężając w wyborach nie tworzy nowego kalendarza, lecz jedynie przenosi akcenty pewnych świąt, wydarzeń itp. To zatem, jaki czas i jak pojawia się w tych doktrynach, wpływa w sposób zasadniczy na samo działanie polityczne. Można powiedzieć, że we współczesnej demokracji do dwu dawnych środków mobilizacji mas, czyli ubierania polityki w szaty o charakterze moralnym oraz historyczno-filozoficznym, doszedł jeszcze jeden środek, który związany jest właśnie z czasem. Łatwo na przykład dostrzec, że w pierwotnym sensie pojęcia

⁵ Przypomnieć można, że 5 października 1793 roku postanowiono wprowadzić we Francji nową rachubę czasu. Nowy kalendarz był też nowym początkiem. Rok pierwszy kalendarza rewolucyjnego zaczynał się 22 września 1792 roku. Rok składał się z 12 miesięcy, które miały po 30 dni. Miesiąc składał się z trzech dziesięciodniowych tygodni. Nowy kalendarz przetrwał do 1 stycznia 1806 roku, kiedy został zastąpiony ponownie przez kalendarz gregoriański. Por. R. Koselleck, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriffe als geschichtliche Kategorie*, w: „Studium Generale”, 22/1969, s. 825 i n.

„człowiek liberalny” chodziło właśnie o to, że człowiek ten był wolny i miał czas dla siebie, do własnej dyspozycji⁶. To samo odniesienie do czasu znaleźć można w arystokracji, monarchizmie, konserwatyzmie, nie wyłączając komunizmu. W każdym z nich ujawnia się inny wymiar czasu. Konserwatysta – przykładowo – „znajdując przyjemność w rzeczach trwałych, niż w chaosie”⁷ zaakcentuje historyczną ciągłość ludzkiego doświadczenia.

Również nowożytny systemy partyjne nie są wolne od temporalnych odniesień. Partie żyją niejako przez zaprojektowanie siebie ku przyszłości, gloryfikując swą niepowtarzalność i kreują tożsamość w skierowaniu ku wieczności. Tak tworzą „nieśmiertelność” partii i nigdy nie zakładają jej upadku czy destrukcji. Paradoksalnie, im bardziej wiążą się z czasem, tym bardziej kreują własną wieczność.

Trzeba dążyć do tego, żeby partie musiały być śmiertelne. Nie wystarczy tylko o tym marzyć, trzeba ponadto wydać stosowne ustawy, które byłyby jak zapadnie unicestwiający w wyznaczonym z góry czasie i które by sprawiły, że partie muszą wymierać, kiedy nadejdzie ich godzina. Partia, która żyła trzydzieści lat, żyła za długo, dziesięć lat wystarczy jej w zupełności. W tym czasie powinna osiągnąć swój cel, albo przepaść⁸.

⁶ Por. L. Strauss, *Wysztalcenie liberalne i odpowiedzialność*, tłum. P. Maciejko, w: tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 256.

⁷ Por. R. Kirk, *Dziesięć konserwatywnych zasad*, w: „Res Publica”, 1995/4, S. 71.

⁸ G. Ceronetti, *Drzewa bez Bogów*, tłum. St. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 269.

Szczególną uwagę należy jednak zwrócić na obecność czasu w systemie demokratycznym. Jeśli współczesna kultura koncentruje się na czasie teraźniejszym, to postawa taka jest również umacniana przez system demokratyczny. Dokonywane w nim wybory, choćby wyborcy byli przekonywani, że „stawiają na przyszłość”, w istocie wyrastają z „teraz” i odnoszą się zawsze do teraźniejszości. Nigdzie bardziej, jak właśnie w demokracji, dostrzec można temporalny partykularyzm określony prezentystycznie. Proces demokratyczny – jak dowodzi R. Scruton – zawsze daje pierwszeństwo potrzebom i pragnieniom tych, którzy właśnie teraz wybierają⁹. Ów swoisty „konkurs”, w którym wyłaniana jest elita władzy, mająca realizować ideę „rządów z ludu, ludu i dla ludu” (Lincoln) musi oferować owemu ludowi ocalenie teraźniejszości przez politykę. I gdy nawet opisuje się idealną przyszłość, którą obiecuje wybrany kandydat na polityka, to w istocie chodzi o teraźniejszość. Chociaż elektorat głośnie kierując się przeszłością (oceną przeszłych dokonań polityka i dobrą jego reputacją z przeszłości), to jednak chodzi zawsze o teraźniejszość. Wybierani rządzący przejmują władzę zawsze „z teraźniejszości”, ale też tylko dla teraźniejszości. Również odpowiedzialność takich elit wobec elektoratu dotyczy tylko teraźniejszości.

⁹ R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 81.

Przestrzeń i czas w polityce

Czas jest zgorzeniem dla ludu, zanim się stanie
kamieniem obrazy dla filozofa.

Jean Guilton

Jednak wyłaniając się ze sfery religijnej świat polityki nie mógł zbyt jednoznacznie odwoływać się do czasu. Ten bowiem był wiązany właśnie z religią. Ale gdy polityka bierze na siebie odpowiedzialność za dobro, prawdę, wartości, to i czas staje się jej wewnątrznie ważną kategorią. Można powiedzieć, że gdy polityka zaczyna rozstrzygać konflikty normatywne i sama wypełniać funkcje religijne, musi też dostrzec rolę czasu. Od polityki wymaga się teraz władzy przewidywania, oceniania i wartościowania. Nie chodzi jednak o tanią futurologię, lecz marzenie o takim działaniu, w którym polityk staje się prawodawcą przyszłości. To często od niego, w czasach kryzysu, zależy los świata. Takie losy świata – jak wskazywał G. Picht – spoczywają w rękach bardzo niewielu osób¹⁰. Z pewnością politycy do nich należą. Dysponując i władając czasem, polityk może odciąć się od źródła, początku, tego, co pierwotne, może wymyślać przyszłość. Wraz z tym odkrywa swój podstawowy motyw działania: jest nim przemiana, która nie jest jednak cofaniem się do rajskiej, czy też fundującej sens przeszłości, lecz – jak mówi F. Nietzsche – „wspinaniem się, ku szczytnej, wolnej, nawet straszliwej naturze”¹¹.

¹⁰ Por. G. Picht, *Odwaga utopii*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1981, s. 54.

¹¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, s. 114.

6. FILOZOFIA I CZAS POLITYKI

Czas nie był jednak podstawową kategorią w polityce i w polityczności. Były nią raczej gwałt, przemoc i obrona. Wszystkie wielkie cywilizacje rozwijały się przez podbój przestrzeni, prowadząc politykę jako „walkę o przestrzeń”, angażując się w nią albo jako strona aktywna, albo jako strona bierna. Żadna polityka (tak jak religia) nie rozprzestrzeniała się dzięki tolerancji, lecz zawsze przez zagarnianie i opanowywanie przestrzeni. Metodą zrozumienia państwa w jego polityce może być też obserwacja od strony przestrzennej, gdyż podstawowe wyobrażenia, według których pierwotnie organizowany był świat polityki, wyrastały właśnie z przestrzeni¹². Porządki terytorialne, granice geograficzne, państwa jako systemy zamknięte, kształtowały świat polityki, i rzadko w toczonych sporach chodziło o motywacje ideologiczne, najczęściej chodziło właśnie o terytoria. Łatwo dostrzec, że jeszcze w XX wieku, wśród przyjmowanych przez państwa doktryn, najczęściej przywołuje się kategorie związane z przestrzenią. Francuska „doktryna przedpola”, zalecała postrzegać terytorium Niemiec jako „przedpole” wobec ZSRR. Z kolei Związek Radziecki tworzy doktrynę „bezpieczeństwa przez ekspansję” itp. Wszędzie tam chodzi o przestrzenny wymiar polityki. Tak ugruntowane działania polityczne wyrastały z jakiegoś rodzaju przekonania o wrodzonej wyższości i wyróżnionym statusie własnej grupy, plemienia, narodu, ale też z chęci zwykłego posiadania. Gwałt, przemoc

¹² Por. A. Grabowsky, *Przestrzeń i państwo a historia. Podłoże geopolityki*, w: *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, wybór i opracowanie A. Wolf-Powęska, Poznań 2000, s. 616.

i obrona, w których chodziło albo o ochronę własnego obszaru, albo też o poszerzenie tego obszaru i obronę przed tym, co obce, dawały ugruntowanie dla polityki przestrzeni. Johannes Kühn wskazuje, że od tysiącleci historia naszego kontynentu wyrastała z takiego przestrzennego charakteru polityki, wyrażającego się agresywnym kierunkiem południowo-zachodnim i bardziej defensywnym kierunkiem północno-wschodnim¹³. Politykę realizowaną przez podbój i opanowanie przestrzeni można utożsamiać z chęcią panowania i jakąś formą „władzy zewnętrznej”, która ukierunkowana jest na „pozyskanie”. Zaś w relacjach między państwami jej wyrazem jest wojna, konflikt o charakterze terytorialnym, czy też o podział surowców i rynków zbytu. Podczas wojny, która w wielu teoriach jest jedynie zmianą sposobu realizacji polityki, próbuje się zdobyć kraj, przestrzeń, osłabić wroga przez odebranie mu przestrzeni itp. Zawsze wtedy nagrodą dla zwycięskiej polityki jest przestrzeń, zaś zadania tej polityki są łatwe do określenia. Trzeba też podkreślić, że jest to polityka, która wymaga talentu przywódczego, zdolności organizacyjnych, zaś jej efektem jest łatwy optymizm. Uprawianie polityki w systemie przestrzennym wskazuje, że nie jest ona łąčeniem interesów i zadań ludzkiej egzystencji, lecz raczej stwarzaniem permanentnych konfliktów, które realizowane są przez władzę i państwo. Polityka wynika tu z faktu, że „inni” coś posiadają, co jest uznawane za wartość. Przestrzeń czyni z polityki działanie wtórne

¹³ J. Kühn, *O sensie obecnej wojny*, w: *Przestrzeń i polityka...*, s. 498.

wobec państwa, jakiejś władzy, partii itp. Władza takiej polityki najczęściej rodzi się z pożądliwości, zaś jej rezultatów można szukać w – lepszym lub gorszym – zaspokojeniu własnych potrzeb.

Wszystko to zmienia się wraz z czasem. Czas uaktywnia się w polityce wtedy, gdy terytorium i państwo terytorialne staje się z jakichś powodów fikcją. Współcześnie dzieje się to za sprawą techniki, gospodarki i ekonomiki światowej, które dezaktualizują terytorialność i kreują globalność. W tej nowej sytuacji uczasowienia polityki zmienia się jej forma i sposób sprawowania władzy. Rządzenie polega na kierowaniu świadomością ludzką, a nie rzeczami. Polityk ma za zadanie nie zdobywać terytoria, lecz wytworzyć przekonanie, że tak jak jest teraz jest dobrze, i zawsze tak będzie, jeśli znajdzie poparcie i ludzie pozostaną razem z nim.

Polityka, która dostrzega czas i wyrasta z niego nie jest już polityką panowania, lecz wywierania wpływu i zdobywania przywództwa. Świadomość jest tu czynnikiem dominującym w kształtowaniu polityki. Polityk przyjmuje odpowiedzialność za świat, dąży do władzy, aby wziąć odpowiedzialność, przyjmuje odpowiedzialność za innego. Znajduje ona swój wyraz (powinna znaleźć) przede wszystkim w tym, że musi dostrzegać, co jest do-uczynienia i przyjąć odpowiedzialność „za sprawę” i „za przyszłość”. Bez czasu nie ma odpowiedzialności. Dopiero taki polityk, który swoje działania legitymizuje czasem jest w stanie zrozumieć tych, wobec których odpowiada, jak i tych, „za” których odpowiada. Łatwo dostrzec, że zmienia się wraz z tym samo rozumienie polityki: nie wynika ona z chęci posiadania i zarządzania,

lecz z faktu, że „ludzie są różni”¹⁴. Wyrastając z takiego „dostrzeżenia różnic” działanie polityczne ulega radykalnej zmianie. Staje się ono działaniem właściwego momentu, korzystnej okoliczności, odpowiedniej chwili. Również władza, która „wyrasta z czasu”, dąży do bycia akceptowanym i poszukuje chwili odpowiedniego działania. Można powiedzieć, że gdy w polityce zwycięża czas, to bardziej czytelne muszą stać się cele polityczne, które dotyczą już świadomości, zamieniając spory przestrzenne i terytorialne w spory o prawdę wyjaśnień, słuszność nakazów i wiarygodność obietnic. Działając w rzeczywistości wyraźnych różnic między ludźmi polityk podejmuje aktywność ku nim skierowaną i ku ich odbioru świata. Wraz z czasem polityka nie jest już historią, lecz dziejącym się wydarzeniem.

Czas terażniejszy i polityka

Platforma Obywatelska poważyla się na eksperyment:
legitymizuje się przez terażniejszość.

Marek Beylin (GW)

Jeden z największych krytyków racjonalności polityki Michael Oakeshott wskazuje, że w takiej racjonalności jest również obecna pewna skłonność do ucieczki od rozwiązywania współczesnych problemów w stronę ideologii, której nadaje się wieczny, ponadczasowy charakter.

¹⁴ Por. H. Arendt, *Was ist Politik?*, München 1993, s. 9.

6. FILOZOFIA I CZAS POLITYKI

Odkrywanie stosunków między polityką a wiecznością to jedna rzecz: rzeczą inną i mniej chwalebną jest, gdy praktyczny polityk, nie mogąc się uporać z zawiłością czasu i przypadku, daje się oczarować ofertą łatwej ucieczki w zmyśloną wieczność ideologii¹⁵.

Jednak taka ucieczka ku „zmyślanej wieczności ideologii” nie jest podstawową charakterystyką współczesnych idei obecności czasu w polityce. Owszem, nadal są w polityce współczesnej idee, w których chce się polityki skierowanej w przeszłość, jak i takie, gdy tworzy się utopijne wizje przyszłości. Najłatwiej jednak w niej dostrzec dominację czasu teraźniejszego, czasu „tu i teraz”. Wydaje się nawet, że polityka nie podejmuje prób oderwania ludzi od teraźniejszości, lecz wciąga w taki najważniejszy dzisiaj sposób doświadczania czasu. Oderwać ludzi od teraźniejszości jest bardzo łatwo: należy wciągnąć ich w upływ czasu, przywołać przeszłość i stworzyć wizje przyszłości. Rolę taką odgrywała dawniej historia. Jednak współczesność coraz rzadziej odnosi się do historii. Dzisiejszy polityk chętnie korzysta z tego okradzenia człowieka z historii i zachęca go do pozostania „tu i teraz”. Można powiedzieć, że w tym, z gruntu pozytywnym, zwrocie polityki do czasu i odpowiedzialności za czas, współczesna polityka znakomicie potrafi się bronić, ograniczając czas do jednego wymiaru: czasu teraźniejszego. Taki stan naturalnie łatwo zrozumieć. Co prawda przeszłość i przyszłość – jak to widać u Orwella – są najłatwiejsze w zarządzaniu,

¹⁵ M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce (II)*, tłum. J. Płudowski, „Res Publica” 5/1987, s. 154.

to jednak teraźniejszość stanowi czas, w którym z kolei najłatwiej dostrzec efekty działań politycznych i najłatwiej o spektakularny sukces. Systemy polityczne często upadają nie przez brak nadziei, lecz przez to, że efektów tych nie widać „już teraz”. Stosunkowo łatwo polityka rezygnuje z przeszłości, szczególnie wtedy, gdy – jak to widać obecnie – teraźniejszość oddala się od niej tak bardzo i szybko, że niewiele człowiek jest w stanie się od niej nauczyć. Polityk chętnie korzysta z tej „ucieczki od przeszłości”. Również chętnie ucieka od przyszłości, z prognoz i planów. Te ostatnie dominują jedynie w kampanii wyborczej, gdyż łatwiej zachęcać wizją wspaniałej przyszłości, którą się obiecuje, nawet wtedy, gdy nie ma nadziei na jej spełnienie.

Kryzys polityki jest zawsze kryzysem przyszłości. W samej polityce, obok wielu innych spraw, chodzi zawsze o to, aby ustrukturalizować/uporządkować czas. Już M. Weber wskazywał, że to, co polityka obchodzi najbardziej, jest przyszłość i odpowiedzialność przed nią. Jednak najważniejszym wymiarem czasu, w którym polityka podejmuje działania jest teraźniejszość. Tylko w tym wymiarze systemy polityczne mogą dowodzić swej wyższości i społecznej akceptacji. Co prawda, systemy te jakoś wyrastają z przeszłości, zawsze wskazują i odnoszą się też do przyszłości, lecz swą ważność mogą wykazać tylko tu i teraz. Jeśli współczesność tak bardzo jest związana z czasem teraźniejszym i jeśli ten wymiar czasu jest w niej najważniejszy, to nie bez przyczyny właśnie polityka i polityczność mogą znaleźć w niej znakomite warunki do rozwoju. Częste polityczne slogany o „wyborze przyszłości” są postulatami partii opozycyjnych, które chcą kształtować ją inaczej niż obecnie,

lecz w istocie jest to tylko wskazanie, że wraz z opowiedzeniem się za nową przyszłością znikną problemy terażniejszości. Tylko w tym obszarze polityk otrzymuje szansę i możliwości wskazania swej ważności. Przeszłość i przyszłość pozostają zawsze problematyczne. Pierwsza z tego powodu, że jest czasem, „z którym” polityka zawsze już żyje. I nawet wtedy, gdy próbuje się czas ten odpowiednio zmanipulować do własnych celów politycznych, zawsze pozostaje on obcy. Druga (przyszłość), co prawda może stanowić struktury motywacyjne działania polityka, lecz – jak wskazywał to już Nietzsche – jej nadmiar szkodzi, również dla polityka. Wszelkie polityczne planowanie przyszłości określone jest bowiem przez konieczność jej stworzenia (realizacji) przez samego siebie, a tego polityk się najbardziej lęka.

Oczywiście, współczesna prezentystyczna skłonność polityki nie jest wcale jakąś przymusową sytuacją polityka. Można powiedzieć, że z politykiem jest odwrotnie niż z dzieckiem. Badając umysł dziecka i podejmowane przez nie próby zrozumienia czasu Piaget dowodził, że zrozumienie czasu wymaga uwolnienia się od terażniejszości. I dziecko to czyni. Współczesny polityk odwrotnie: chętnie podporządkowuje się zadaniom z terażniejszości i ucieka od przyszłościowego wymiaru podejmowanych przez siebie decyzji. Publicysta „Gazety Wyborczej” Marek Beylin, komentując wybory współczesnej polityki stwierdza:

Szczęśliwie PO nie wkracza w sferę przeszłości oraz pomija przyszłość, bo doświadczenie podpowiada, że w przypadku poprzednich ekip przedstawianie takich wizji okazało się nieskuteczne. Trzeba także pamiętać, że obie te

sfery zostały zajęte (i zdewastowane) przez Prawo i Sprawiedliwość. Ta partia odwoływała się nie tylko do przeszłości, ale też do przyszłości. Mówiła, jaka ma być Polska: silna, mocna. Działania PO wydają się bardzo racjonalne. Poruszanie się wyłącznie w horyzoncie terażniejszości, choćby per saldo niemożliwe, jest elementem stabilizującym¹⁶.

W sposób szczególny od czasu uzależniony jest system demokratyczny¹⁷. Czas legitymizuje działania polityczne i polityczne procesy na różne sposoby. Jednym z nich jest stworzenie czasowego porządku, który uznawany jest jako trwanie lub jako pewna granica czasu, którą należy przekroczyć. System demokratyczny potrafił wchłonąć wszystkie wymiary czasu utożsamiając się z trwaniem. Jednak i tu terażniejszość jest tym wymiarem najważniejszym¹⁸. Można powiedzieć, że przez usunięcie przeszłości i przyszłości praktyczny wymiar polityki sprawowanej na drodze demokratycznej stał się nieprzejrzysty. Demokracja nie tylko zmusza do życia chwilą, terażniejszością, w której nie ceni się wspomnień, gdyż dotyczą one tego, co było, nie ceni się też przyszłości, gdyż ta do czegoś zobowiązuje i czegoś wymaga, lecz przede wszystkim demokracja nadaje przywileje czasowi terażniejszemu. Wybory w niej dokonywane wyrastają z doraźnych interesów określonych przez

¹⁶ Por. P. Kosiewski (red.), *Polska Tuska*, Warszawa 2008, s. 45.

¹⁷ Na ten temat: G. Riescher, *Zeit und Politik...*, s. 87.

¹⁸ Tamże, s. 230.

„tu i teraz”. Jednocześnie jest to system, który wybitnie nie troszczy się nawet o ten czas, z którym jest najbardziej związanych: nie troszczy się o terażniejszość.

Filozof i polityk

Ludzie chcą być oszukiwani, ale na pewno nie chcą,
by ich zanudzano.

Ernst Bloch

Współczesność pokazuje, że w szybkim tempie dokonana się wędrówka podstawowych pojęć czasowości w sferę życia politycznego. Polityka jednak – jak dowodził P. Ricoeur – powołana jest do łączenia interesów i zadań ludzkiej egzystencji¹⁹. W tym ma zbieżne cele z filozofią, gdyż to filozofia, a szczególnie filozofia dziejów, łącząca w sobie wymiar czasu, polityki, myśli i działań poszukuje jedności sensu. Ograniczenie człowieka wyklucza możliwość, że na ziemi może istnieć jakiś stan idealny, idealna przyszłość. Nie ma żadnego poprawnego urzędzenia świata. Wizerunek filozofa w kulturze Zachodu był często budowany w odniesieniu do trzech obszarów. Pierwszym był obszar mitu i religii. W takiej filozofii zorientowanej na religię filozof nierzadko absolutyzował wizerunek świata przez nią propagowany i stawał się wielkim zwolennikiem wyrażenia Niewidzialnego w tym, co widzialne. Drugim był obszar

¹⁹ P. Ricoeur, *Prawda i kłamstwo*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybrał S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 76.

nauki, czyniący z filozofa jedynie poszukiwacza tych, którzy naprawdę wiedzą coś o świecie i ludziach. Tu filozof okazywał się zawsze rozważającym tylko to, czego nie wie, zaś wiedzącymi byli uczeni i specjaliści, którzy mogli dostarczyć praktycznych informacji o rzeczywistości. Trzecim wreszcie obszarem kreowania wizerunku filozofa i filozofii był świat polityki. I bezsprzecznie ten ostatni został wzmocniony w wieku XX, a i dzisiaj ukazywany jest jako podstawowy sposób obecności myślenia filozoficznego we współczesnej kulturze.

Jednak to na przełomie XIX i XX wieku filozofia wymarzyła sobie możliwość przemiany świata za sprawą polityki i działań w jej obszarze. Szukając „nowego świata”, „nowego człowieka”, „nowej przyszłości” właśnie przez politykę wkraczał filozof na grunt historii i stawał się głosicielem (i twórcą) ideologii. I gdy pojawił się taki czas ideologii, to wszystko – jak mówił E. Cioran – przyczyniało się do jej powodzenia²⁰. Filozof odczuwał potrzebę działania politycznego, wyrażającego się w chęci zdobycia władzy (zwanej inaczej możliwością prowadzenia ku lepszej rzeczywistości), czy też włączenia się do przekształceń świata i przyspieszenia wydarzeń historycznych. Dając się uwieść polityce miłośnik mądrości ulegał pokusie możliwości przekucia myśli w czyn.

Jednak wiara w to, że – zrodzona w czasie – teoria filozoficzna stanie się siłą materialną, gdy wkroczy w świat polityki, była tylko naiwnością filozofów. Uznawała ona, że świat ten (polityki i polityków) rzeczywi-

²⁰ Por. E. Cioran, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 76.

ście potrzebuje filozofii i filozofa. Była to wiara złudna. W istocie ani polityk, ani polityka nie potrzebuje wcale filozofa i filozofii, aby mieć z czego uczynić swoje narzędzie. Bowiernie nie trzeba długo dowodzić, że polityczna mądrość, polityczny osąd, czy też polityczny geniusz nie wyrasta z ducha filozofii i nauki, nie jest efektem uczoneści i teoretycznego uogólniania. Istnieje co prawda „nauka o polityce”, czy też „filozofia polityki”, ale wszyscy doskonale wiedzą, że polityk może się bez nich znakomicie obejść, gdyż wcale nie poznanie „praw rządzących polityką”, ani też „wiedza o naturze rzeczy politycznych”, lecz „zmysł polityczny” określa jego działania. Pisał przed laty Isaiah Berlin:

Tym, co czyni polityków, podobnie jak kierowców samochodów, skutecznymi, jest fakt, że nie rozumują oni w kategoriach ogólnych – co oznacza, że nie zadają sobie najpierw pytania, w czym dana sytuacja przypomina inne sytuacje, które wystąpiły na przestrzeni dziejów, lub w czym jest od nich różna. [...] Umiejętnością, którą się im przypisuje, jest zrozumienie specyfiki konkretnego ruchu, konkretnej jednostki czy stanu rzeczy, atmosfery, konkretnej kombinacji czynników ekonomicznych, politycznych, personalnych; my zaś nie jesteśmy skłonni sądzić, by owej umiejętności można się było po prostu nauczyć²¹.

Zatem polityka nie jest rozpoznaniem i poszukiwaniem „własności ogólnych” zjawisk i faktów politycznych, lecz jakimś bezpośrednim wglądem każdorazo-

²¹ I. Berlin, *Osąd polityczny*, w: tenże, *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, tłum. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 75.

wo w konkretną rzeczywistość. Od polityka wymaga się talentu, a nie uczoneści, wyczucia, a nie znajomości, zwrócenia uwagi na to, co konkretne, a nie to, co ogólne. Mogą oni wzbudzać śmiech swoją posturą (jak Napoleon), nie mieć ukończonych szkół (jak plantator Waszyngton), czy też „mijać się z moralnością” (jak kardynał Richelieu). Wszystko to jednak nie odbiera im doniosłości w sferze politycznej, jeśli naprawdę są politykami.

Aby stać się politykiem, a więc mieć w sobie tworzywo na tyrana, konieczne jest zaburzenie umysłowe; aby przestać nim być, potrzeba nie mniejszego zaburzenia: czy w istocie nie chodzi tu o metamorfozy naszego obłądzenia wielkości? – pyta E. Cioran²².

Stąd też pragmatyczny język realizmu polityki sprawia, że filozof i polityk nie tworzą dobranej pary, zaś wizerunek filozofa, kreślony przez świat polityki, jest najbardziej ze wszystkich zagrożony zafałszowaniem i destrukcją.

W tradycji filozoficznej dosyć wyraźnie przeciwstawiano mądrość filozofa – intuicji polityka. Grecy podkreślali nawet, iż polityk cechuje się jakąś szczególną zdolnością, potrafiąc odsłonić ukryty przed filozofami „wspólnotowy obszar świata”. I jeśli filozof świat przekraczał, to właśnie polityk był tym, który potrafił pokonać subiektywne zdeterminowanie i dotrzeć do świata publicznego, świata, który dzielimy z innymi. Dawało to politykowi nawet pewną przewagę nad filozofem w sytuacjach, gdy polityczne „opinie z rynku” wyda-

²² E. Cioran, *Historia i utopia...*, s. 35.

wały się żyć bardziej w kulturze, niż teoretyczne prawdy filozoficzne. Lecz mimo tego, że filozof poszukiwał prawdy na drodze teoretycznej, zaś polityk posługiwał się często opinią i pogłoską, to jednak nie były to światy skierowane przeciwko sobie, a raczej komplementarne, spotykające się w przestrzeni prawdy. Wystarczy przypomnieć, że dylemat, jaki stawia Platon w swym „Gorgiaszu” wokół pytań czy być człowiekiem przemawiającym do ludu? (a to znaczy politykiem), czy też poświęcić się filozofii?, zostaje pokonany właśnie przez wspólne spotkanie prawdy i możliwość prowadzenia dyskursu politycznego na płaszczyźnie filozoficznej²³. Pojawiający się czasem konflikt między prawdą filozofii a osądzącą intuicją polityka, wynikał nie tyle stąd, że polityk nie stosuje się do rad filozofa, lecz raczej z tego, iż nie potrafi on wykorzystać swej politycznej intuicji, że jest złym politykiem. Geniusz polityczny nie może popadać w pułapki liniowego myślenia, w którym wskazania tego, co będzie, szuka się w tym, co było i co jest.

Jednak polityka często ubierała się w szaty filozoficzne, chcąc – jak filozofia – „przekroczyć czas”. W tej parze filozof był tym, kto dokonywał krytyki struktur społecznych (jak Sokrates) lub próbował przejąć władzę „wiedząc lepiej” (jak Platon), albo też wychowywał i doradzał (jak Arystoteles), czy też dokonywał zbrojnej rewolucji (jak Lenin). Lecz nie zastępował polityka, jego osądu politycznego i geniuszu. Tacy „uczni filozofowie” nie tylko poddają surowej ocenie panujące ideologie, ale

²³ Por. Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, s. 93.

też potrafią mieć – a widzimy to i dzisiaj – utopijne poglądy polityczne, myśląc idealnie i modelowo, i chcąc owe „modele” dostosować do rzeczywistości. Opętani własną wizją nie są już jednak prawdziwymi politykami, przedkładając zaufanie do teorii nad polityczną praktykę, idee nad pragmatyzm. W tworzonej w ten sposób idei polityki, która przekracza czas i chce być traktowana jako nauka, wdziera się wiele kłamstw, które wymagają zdemaskowania. Polityczna synteza prawdy, jak dowodzi Ricoeur, jest równie niebezpieczna, jak synteza klerykalna, gdyż za jej sprawą niszczy się samego „ducha prawdy”, który polega na poszanowaniu złożoności porządków prawdy²⁴.

Zatem filozof i polityk nie tworzą udanej pary. Przyczyna wydaje się być oczywista: jest nią upodobanie filozofów do przemocy, będące tak rzadką cechą u prawdziwych polityków²⁵. Jeśli spojrzeć z takiej perspektywy na relację filozofii i polityki, to trzeba stwierdzić, że chociaż takiego antagonizmu nie było, to jednak właśnie w czasach współczesnych relacja ta uległa radykalnej zmianie. Zmianę taką widać zarówno w sposobie uprawiania dyskursu politycznego, jak też w coraz częściej głoszonej i obserwowanej dominacji polityki nad filozofią. W tej nowej rzeczywistości to „czas polityki” staje się „czasem filozofii”.

²⁴ P. Ricoeur, *Prawda i kłamstwo*, s. 84.

²⁵ Por. Ch. Delacampagne, *Filozof i tyran*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2003, s. 191.

Filozof i polityk – nieudana para

Polityka racjonalizmu jest polityką ludzi bez doświadczenia politycznego.

Michael Oakeshott

Wiek XX intensywnie pracował nad tym, aby zlikwidować odmienne podstawy działań filozofa i polityka, osłabiając odrębność prawdy filozofii i intuicji politycznej, zbliżając filozofa do polityka i marząc o wieczności idei politycznych. Zapomniano o przestrodze Kalliklesa:

Filozofia jest rzeczą piękną, o ile służy wychowaniu, i nie jest wstydem oddawać się jej, gdy się jest młodzieńcem. Ale gdy filozofię uprawia dojrzały człowiek staje się śmieszny²⁶.

Takie zbliżenie dokonywało się na różnych drogach. Jedną z nich była próba politycznego urzeczywistnienia filozofii. Wielu filozofów poprzedniego stulecia – idąc za przykładem Platona – służyło na dworach różnych tyranów z Syrakuz, opowiadając się za zjednoczeniem ducha i władzy, rządzących i filozofów, czynu i myśli, czasu i wieczności. Często przyczyną tego związku było pragnienie stworzenia nowego ładu społecznego, który rodził się w umysłach filozofów, a który miał być urzeczywistniony przez posiadaczy władzy politycznej albo też przez samych filozofów, którzy chętnie przebierali się w szaty polityków. Oznaczało to, że filozoficzny świat wiecznych idei, z którym filozof w przeszłości był bar-

dziej związany niż ze światem realnym, w pragnieniach wieku XX często utożsamiał się właśnie ze światem realnym, który ręką polityka może się zrealizować. Ów powrót idei na ziemię, widoczna zmiana optyki filozoficznej, był jednak niebezpieczny tak dla filozofii, jak i dla polityki. W przeszłości z tego niebezpieczeństwa doskonale zdawał sobie sprawę Kant, który w tajnym dopisku do „Do wiecznego pokoju” pisze:

Tego, by królowie filozofowali lub filozofowie zostali królami, nie należy ani oczekiwać, ani też sobie życzyć: posiadanie władzy nieuchronnie zakłócić musi wolne sądy rozumu²⁷.

Dla filozofii związek ten oznaczał, iż stawała się ona „myśleniem z tego świata” gubiąc swój nadrzędny wobec niego charakter i często z refleksji przekształcała się w narzędzie indoktrynacji i propagandy. Natomiast w obszarze władzy politycznej związek ten wprowadzał dezorientację dotyczącą samej natury polityczności, że oto władcy mogą i zechcą – tak jak filozofowie – uczciwie kochać się w mądrości. Można by sądzić, że taki związek filozofii i polityki jest zjawiskiem nienaturalnym. Nietrudno bowiem dowieść, że prawda i polityka, wieczność i czas, nie pozostają ze sobą w dobrych stosunkach. Więcej nawet, często właśnie kłamstwo, czy też manipulacja, uznawane jest za bardziej owocne narzędzie w rzemiośle polityka, niż prawda. Lecz niekiedy dowodzi się, że jednak związek ten należy do mocnych relacji naszej kultury, szczególnie jeśli poddaje się anali-

²⁷ I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 77.

zie sam początek filozofii. Początek swój filozofia odkrywa w sytuacji politycznej, w różnicy zdań, która zachęca do refleksji, myślenia i filozoficznych poszukiwań. Tak właśnie z terażniejszości i w terażniejszości odkrywana była wieczność idei. Trudno naturalnie wątpić i w to, że idee filozoficzne odgrywały podstawową rolę w polityce nie tylko w XX wieku. Zarówno wielkie projekty organizacji życia społecznego (demokracja, liberalizm, komunizm, faszyzm), jak i projekty reform mają korzenie w teoretycznych rozważaniach filozofów²⁸. Z tych też względów ani filozofowie, ani politolodzy nie zdołają się uchylić od rozwinięcia teorii tego stosunku. W nim bowiem wydaje się tkwić klucz do epoki, która miała być jednością „myślenia i działania”. Należy jednak zapytać, gdzie szukać podstaw do analizy tej relacji szczególnie w burzliwej kulturze XX wieku i w czasach współczesnych?

Niewątpliwie pole relacji filozofii i polityki w przeszłości naszej kultury określone było pewnym rozumieniem samej filozofii i działań politycznych. Sens tego rozumienia łatwo wyświecić. Polityka w Starożytnej Grecji, ale i w okresie późniejszym, była dziedziną, w której rozważano kwestie dobra wspólnego, zaś wszelkie działania polityczne – jak dowodzi L. Strauss – miały na celu zachowanie istniejącego stanu, albo też jego zmianę na lepszy²⁹. W pierwszym, zachowaw-

²⁸ Na ten temat: T. Buksiński, *Filozofia w polityce*, w: T. Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, Poznań 1998, s. 7 i n.

²⁹ Por. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, w: tenże, *Sokratejskie pytanie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 61

czym działaniu polityki, chodziło o to, aby nie dopuścić do zmiany na gorsze, w drugim, aby zmienić na lepsze. W obu przypadkach jednak polityka nie mogła uchronić się przed jakąś formą udziału w wartościach, odróżniając „lepsze od gorszego”, zakładając świadomość dobra, w czasie dostrzegając wieczność itp. W ten sposób angażowana była w przekraczanie czasu. Cele działania politycznego musiały być określone ze względu na taką świadomość i – wydaje się – że powinny być właśnie tak określane. Lecz problem, jaki się pojawia, dotyczy samej tej świadomości. Co ma być racją za lub przeciw takiemu działaniu? Skąd to rozróżnienie na lepsze, które można zrealizować i gorsze, którego należy unikać? Filozofia przeszłości bezsprzecznie odpowiadała, że taką racją nie może być opinia publiczna, emocje polityka, jego pragnienia, lecz powinna wynikać ona z wiedzy o dobru. Taką wiedzę może dać tylko filozofia, która jest zdolna do przekraczania rzeczywistości. Tylko ona była w stanie utwierdzić polityka w tym, że jego projekty i działania nie wynikają z egoistycznego pragnienia władzy i realizacji własnych celów, ani też nie są i nie muszą być zależne od opinii i oczekiwań mas. Dzięki takiemu związkowi z filozofią możliwe też było odróżnienie między tym, co polityk powinien uczynić, a tym, co jedynie uczynić może, wsłuchując się w opinię publiczną. Sama myśl polityczna, bez filozofii, jest – jak wskazuje L. Strauss – niewrażliwa na odróżnienie między opinię i wiedzę³⁰. Hannah Arendt dowodzi nawet, że filozofia polityczna pojawiła się, gdy filozof odwrócił się od polityki w stronę świata czystej idei i później

³⁰ Tamże, s. 64.

do polityki powrócił narzucając tej ostatniej kryteria filozoficzne³¹.

Konieczność filozofii dla polityki była zatem potrzebą nadania działaniom politycznym nowego sensu i wskazania, iż z tego jak jest, nie można wnosić, jak być powinno. Ale w tym też tkwiło wielkie niebezpieczeństwo, wielokrotnie rozpoznawane przez filozofów i samych polityków. Jest to niebezpieczeństwo uwiedzenia polityki przez filozofię. Oferując działaniom polityka aprioryczny sens filozofia była w stanie narzucić, czy też zaferować, taki obraz świata, którego nie ma, a który być powinien. Problem nie polegał tu jednak na tym, że to od polityka żądano, aby świat taki urzeczywistniał, ani nawet na tym, że z czasem świat taki okazywał się pomyłką i widowiskową kompromitacją filozofa. Problem polegał raczej na tym, że świat istniejący poddawany był ocenie i interpretacji ze względu na ten wyśniony, idealny świat filozofów. Tu tkwiły właśnie korzenie państwa ideologicznego.

Przedstawiona tu sytuacja i relacja filozofii i polityki należy jednak do przeszłości naszej kultury. Należy zapytać, jak zmieniła się filozofia w XX wieku, ale też jakim zmianom uległ dzisiaj obszar polityki, że możemy mówić o przewartościowaniu tych tradycyjnych obszarów naszej kultury? W tradycji tego związku było zatem tak, że filozof żył jakby w wieczności, „poza czasem”, polityk zaś żył i działał zawsze w czasie. Píše Ch. Delacampagne:

³¹ Por. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa 1994, s. 29.

Polityk żyje pod presją czasu; filozof, nawet jeśli ceni sobie czas, wie, że nikt nie oczekuje od niego, żeby ogłosił swe wnioski w konkretnym terminie. Polityk winien rozwiązywać problemy; filozof uważa się za szczęśliwego, kiedy udaje mu się przedstawić bodaj jeden z nich. Polityk musi przedstawiać sprawozdania; filozof odpowiedzialny jest tylko przed własnym sumieniem. Polityk nie może niczego zrobić sam, filozof nie potrzebuje niczyjej pomocy, żeby zrobić to, co powinien³².

Filozofia współczesna – myśl na usługach czasu

Do istoty władzy należy nieobliczalność.

Georg Picht

Zarówno przyszłości, jak i przeszłości nie wolno wy-
dawać na pastwę tych idei politycznych, które pro-
wadzą do autorytarnych systemów. Chociaż wiek XIX
nie był wiekiem teorii i określany jest często „stule-
ciem nowożytnego scjentyzmu” z hasłem „pozwólcie
działać”, w którym wyniki teoretycznych badań stosuje
się do celów praktycznych, to jednak sytuacja filozofii
była odmienna³³. Filozofia XIX wieku była ciągle teorią
rzeczywistości oferującą uniwersalny pogląd na świat,
ustanawiającą hierarchie wartości, podkreślającą, że ży-
cie toczy się w ramach pewnego społecznie usankcjo-

³² Ch. Delacampagne, *Filozof i tyran*, s. 210.

³³ Por. Z. Łempicki, *Oblicze duchowe wieku XIX*, w: tenże, *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, t. I, Warszawa 1966, s. 378 i n.

nowanego ładu społecznego. Chociaż bowiem myślenie filozoficzne z pewnością wyzwoleło się od spekulacji Hegła, to jednak przy końcu XIX wieku dostrzeżono wyraźnie dysonans między filozofią a światem (kulturą, rzeczywistością, codziennością). Ta rozbieżność między konstrukcjami (marzeniami) filozofów i żywą rzeczywistością staje się testamentem kończącego się wieku XIX, zaś próba jego usunięcia zadaniem przed jakim postawiony został wiek XX.

Żaden inny obszar ludzkiej działalności nie jest tak bardzo zagrożony nicością, problematycznością i sceptycyzmem, jak ma to miejsce w filozofii. Nie tylko dlatego, że jej przedmiotu nie można pokazać poza nią samą i zagraża tu zawsze niebezpieczeństwo zamknięcia się w akademickich szufladkach, ale głównie dlatego, że filozofia ma być wiedzą, której poszukujemy ze względu na nią samą. W takim myśleniu siebie samej, czynieniu się własnym przedmiotem, ukryte jest zarazem wielkie niebezpieczeństwo. Sytuacja ta, będąca podkreśleniem teoretycznego nastawienia świadomości, buduje bowiem określony stosunek filozofa do rzeczywistości. Już Platon odkrył, że doświadczenie filozoficzne oznacza odwrócenie się od codziennego świata ludzkich spraw, zaś filozofia jest skazana na to, aby wzbudzać „śmiech służących”. Wystarczy tu przypomnieć dialog *Teajtet*, w którym Platon dowodzi konstytutywnej obcości filozofii wobec świata. Było wiele praktycznych odpowiedzi na takie samookreślenie filozofii. Katon Starszy w pierwszej połowie drugiego wieku przed Chrystusem wielokrotnie przepędzał z Rzymu filozofów, jako zbędnych i niepotrzebnych. Bo do czego może być potrzebny myśliciel, który mówi sam, że jego spr-

wa nie jest sprawą tego świata? I nawet wtedy, gdy Arystotelesa uczył przyszłego władcę świata, Aleksandra, to cel nie był wcale filozoficzny, lecz połączony – jak mówi Diogenes – z błaganiem Aleksandra o to, aby odbudował Stagirę, zniszczoną przez Filipa.

W rozważaniach filozoficznych, szczególnie w metafizyce, mamy dlatego do czynienia z wielkim ryzykiem nicości, jako działań zawieszonych w próżni. Ciągłe zagrożenie tu niebezpieczeństwo, że filozof będzie mówił tylko o samym sobie, do siebie i nie jest nikomu potrzebny poza sobą. Postawa ta wyróżnia się bowiem tym, że świat nie jest w niej czymś oczywistym, skończonym, określonym. Dlatego myśliciel jest narażony na to, że musi ciągle zawieszać swe zakorzenienie w świecie i tym, co wydaje się oczywiste. Filozofia jest ujawnianiem niepewności otaczającego świata i nie oferuje w zamian tego, co daje oparcie i ukojenie. Często właśnie odwrotnie, odbiera człowiekowi pewność co do tego, czym rzeczy są i mamy nowymi możliwościami i obietnicami, pokazując, czym one jeszcze być mogą.

Niektórzy myśliciele z tego zagrożenia nicością i niezgodności między myśleniem filozoficznym, a codziennym światem, czynią cnotę filozofii. Niemożność praktycznego zastosowania teorii staje się dla nich swoistą podstawą wartościowania. Pozwala bowiem filozofii uciekać w stan niezaskarżalności, czyli sytuacji w której nie można jej odnaleźć, zidentyfikować i o cokolwiek oskarżyć. Jest filozofia bowiem tu zawsze „nie z tego świata” i nigdy „nie jest u siebie”, lecz to tylko świadczy, że jest „bliżej” prawdy.

Lecz jest i kierunek odwrotny. Chcąc uniknąć tego zagrożenia i nie bacząc na to, że filozofowanie samo się

6. FILOZOFIA I CZAS POLITYKI

uzasadnia, niekiedy poszukuje się sztucznych, pozafilozoficznych środków bezpieczeństwa, które by pozwalały uniknąć ryzyka i zagrożenia nicością. Filozofia powraca do świata, podejmując próby usunięcia niezgodności między myślą, a codziennym, praktycznym życiem. Powrót ten jest częstą postawą wśród samych filozofów. Można powiedzieć, iż jest to poszukiwanie zapachu, siły i odwagi do prezentowania swych wywodów. Takich przypadków, gdy filozof ucieka od nicości i sam siebie zaczyna rozumieć jako potrzebnego (niezbędnego) dla świata, można w dziejach filozofii wskazać wiele. Zawsze jednak oznaczają one próbę bezpośredniego udziału filozofa w dziejącym się świecie i wypowiedzi na aktualne tematy. U podstaw leżały tu zawsze zwroty myślenia ku zainteresowaniom praktycznym i czynieniu z filozofii instrumentu działania zbiorowego. To znaczy, im bliżej życia, konkretnych problemów życiowych, tym wydawała się bezpieczniejsza pozycja filozofii w kulturze. Wydawało się tu samym filozofom, że ich myślenie, które będzie zmierzało do działania, opuści niebezpieczne pole teoretyczne i zyska w ten sposób doniosłość praktyczną.

Dróg powrotu teoretycznych rozważań filozofów, które są zagrożone nicością, do banalnej, naiwnej i codziennej rzeczywistości jest wiele. Są to jednak zawsze wkroczenia pytań filozoficznych w świat człowieka praktycznego. W dziejach filozofii i kultury były one też częstym obszarem praktycznego uwiarygodnienia filozofii. Jedną z nich jest „pomoc” w rozpoznawaniu złudzeń i iluzji, i pokazywanie ludziom spraw takimi, jakimi są one w rzeczywistości. Jest to swoiste odwarściowywanie dotychczasowego świata (czy też mnie-

mań o świecie) i wskazywanie na zasady, które świat ten organizują. Jednak ta droga sokratejska jest niebezpieczna. Wkracza ona w świat życia nie pomagając wcale w rozwiązywaniu konkretnych problemów: szuka tylko zasad ich rozwiązywania, oferuje ogólne rozwiązania dla życia, które jest zawsze konkretne i jednostkowe. Droga ta kończy się śmiercią filozofa, który niczego nie proponuje, lecz każe tylko namyślać się nad prawdą, wartościami itp.

Ale jest i inna droga. Ujawnia się ona wtedy, gdy filozof zamiast pomagać w indywidualnych poszukiwaniach człowieka, przynosi gotowe rozwiązania, które sam odnalazł w swych poszukiwaniach filozoficznych. Taką rolę też często odrywały filozoficzne projekty polityczne. Dawały one nie tylko interpretację świata, ale też tworzyły podstawy do użycia tych interpretacji jako oręża w walce „o coś” lub „przeciwko czemuś”. Nie chodziło tu często o to, aby rozpoznać właściwy stan rzeczy, lecz głównie o to, aby przewidzieć i prowadzić ku przyszłości. Filozofia nie była tu diagnostyczna, lecz prorocza. To stopienie się filozofii i polityki oznaczało, że ta ostatnia musiała przybierać barwy filozoficzne i odwrotnie – filozofia mogła dowieść swej praktycznej doniosłości i uciec od nicości przez politykę.

W dostrzeżeniu tej niezgodności, niepraktyczności filozofii, nie było naturalnie niczego nowego. Wszak już Sokratesowi zarzucano, że odwraca myśli młodych ludzi od spraw praktycznych i poważnych czyniąc z nich obywateli bezużytecznych (Gorgiasz). Nowe było jednak uczynienie z tego zjawiska problemu filozoficznego. Początek XX wieku nie tylko zdaje sobie z tego sprawę, ale nie chce już wstydić i tłumaczyć się – jak czynił

6. FILOZOFIA I CZAS POLITYKI

to wiek poprzedni – z tego, że „tylko filozofia nie wyka-
zała się praktycznymi owocami”³⁴. Wiek XX miał prze-
budzić filozofię do życia owocnego, przekroczyć swój
czas. Pokonanie tej niezgodności stało się „ostatnią wolą”
odchodzącej filozofii XIX wieku uznaną przez wszy-
stkie znaczące nurty pierwszej połowy XX wieku. Niektó-
re z nich czyniły to w sposób jawny (marksizm), inne
w sposób ukryty, wyrzucając z filozofii wszystko, co nie-
praktyczne (neopozytywizm), inne wreszcie zmieniały
na tyle sens filozofowania, że ztracała się różnica mię-
dzy poznaniem a działaniem (intuicja Bergsona), prag-
matyzm marzył o „pociągającej filozofii”, a nawet „nowy
początek filozofii” poszukiwany przez Husserla wyrastał
z dostrzeżonej opozycji filozofii i życia i próby jej po-
konania. Jedynie neokantyzm odważnie bronił się prze-
ciwko takim próbom, ale zginął on – jak mówi Gada-
mer – na frontach pierwszej wojny światowej.

Wiek XX zmieniał tradycyjną zależność konkretnego
życia od filozofii, na zależność filozofii od konkretnego
życia. Lecz proces ten miał również swoją cenę,
którą przyszło zapłacić pod koniec wieku. Jednym z bar-
dziej charakterystycznych rysów filozofii przełomu wie-
ków jest postępujące zjawisko odwracania się od „rzeczy
pierwszych”, kategorii, konieczności, na rzecz „zjawisko-
wości”, interpretacji i względności. Filozof nie może już
być „moralnym doradcą”, gdyż sam jest z tego świata,
nie może sięgać do fundamentów, gdyż – wydaje się
– kultura nie potrzebuje już „fundamentów filozoficz-
nych”. Jako nowe pole filozofii wskazuje się teraz, że „nie

³⁴ Por. np. F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*,
Leipzig 1929, s. 99.

chodzi już o to, co robimy, nie o to co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania”³⁵.

Paradoksalnie zatem, chęć włączenia filozofii do świata doprowadziła do zamknięcia tradycyjnych możliwości filozofowania jako poszukiwania, na rzecz jedynie opisywania tego, jak jest. Ta sytuacja nie pozostała jednak bez znaczenia dla samej praktyki, dla życia, codzienności, wreszcie dla polityki. Należy dostrzec istnienie ścisłego związku między procesem upracticznienia filozofii XX wieku a zjawiskami, które zagrażają kulturze degradacją i umacniają postawę instrumentalną. Dotychczasowa funkcja filozofii w kulturze polegała na tym, że – nie uczestnicząc w konkretności – wyposażała życie w dodatkowy sens zachęcając do poszukiwania i przekraczania rzeczywistości z jednej strony, z drugiej zaś stabilizując różnice między dobrem a złem, wojną i pokojem, prawdą i fałszem, rozumem i szaleństwem, wiedzą i ignorancją itp. Filozofia „żywa”, z tego świata, takiej funkcji już nie może spełniać a nawet sama przyczynia się do rozkładu pojęciowego, zaciera granic i różnic wprowadzając elementy nieostrości. Nie może tego czynić, gdyż oddając się światu, kulturze, praktyce, perspektywie „teraz” ulega praktycznemu stanowisku, że wszystko może być zniesione i zdyskredytowane z innej praktyki, innej kultury, innego „teraz”.

Można powiedzieć, że teoretyczna ważność filozofii XIX wieku eliminowała, lub przynajmniej czyniła nieistotny, moment indywidualno-historyczny, zaś jej

³⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 24.

ważność praktyczna XX wieku wydawała się dostrzeżać już tylko taki moment. Szkody związane ze spełnieniem marzenia poprzedniego wieku, aby „filozofia wykazała się praktycznymi owocami” są zatem w myśleniu filozoficznym naszych czasów niezmiernie. Lokalny wymiar ważności, zerwanie z tradycyjnym systemem pojęć, a w efekcie odczucie samotności człowieka, który pozbawiony trwałych miar zostaje zmuszony do działania, lecz nie potrafi już odpowiedzieć na pytanie „dlaczego?” – to tylko niektóre konsekwencje zmniejszenia dystansu między teorią i praktyką. Zamiast zyskać „praktyczną wartość” filozofia utraciła „teoretyczną doniosłość”. I przestała też być tym samym czymś interesującym dla polityka.

Polityka współczesna – w poszukiwaniu wieczności?

Czas jest zawsze stracony.

Maurice Merleau-Ponty

Jeśli podejmuje się próbę oceny działań politycznych ze względu na odniesienie do czasu, to uwagę musi wzbudzić interesujące zjawisko. Zło czynione przez polityka i politykę łatwiej jest wybaczone, jeśli czynione jest „w imię lepszej przyszłości” niż wtedy, gdy czynione jest „w imię kontynuacji dobrej przeszłości”. Mówiąc inaczej, przyszłość jest w stanie wszystko usprawiedliwić, jeśli zaś racja tkwi w tym „co było”, jeśli z przeszłości czyni się terażniejszość, to działania takie nie znajdują łatwego usprawiedliwienia. Współczesność określa

idee polityczne inaczej. Przede wszystkim załamał się, wywodzący się z greckiej filozofii, system pojęć utrzymujący ciągłość myśli europejskiej, który na świat polityki kazał patrzeć jako na racjonalną rzeczywistość. Oznaczało to, że dyskurs polityczny nie musi już być prowadzony na płaszczyźnie filozoficznej i nie musi być też moralną krytyką władzy. Filozofom, którym spieszno do zmieniania świata grozi teraz – pisze O. Höffe – iż „zostaną niedojrzałymi myślicielami i amatorskimi politykami, tj. złymi teoretykami i złymi praktykami jednocześnie”³⁶.

Drugi element związany jest z pojawieniem się mas na scenie politycznej i opinii masowej. Na skutek tych przemian zmieniła się przede wszystkim legitymizacja władzy i działalności politycznej. Odsunięta została możliwość i konieczność filozoficznej legitymizacji takich działań. Współczesność wskazuje, że wszystkie systemy polityczne są niedoskonałe, polityka nie jest polem walki dobra ze złem, lecz wyborem między tym, co lepsze a tym, co godne pogardy. Zaś do tego wyboru nie jest już potrzebna filozofia, ze swym poszukiwaniem podstaw i transcendentnym uzasadnieniem. Wystarczy w tym celu zwrócić się z pytaniem do opinii publicznej. Herderowska idea świętości ludu, wyrażona hasłem „głos ludu głosem prawdy”, stała się tym samym warunkiem działalności politycznej. Potrzeba uprawnienia jest zaspokojona na gruncie powszechnego prawa wyborczego, zaś działania polityka w tym względzie, zamiast zwracać się w stronę uniwersalności filo-

³⁶ O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, tłum. J. Merecki, Kraków 1999, s. 24.

zofii i wieczności, skierowane są właśnie w stronę opinii publicznej, której odpowiednie „uformowanie” jest wystarczające, aby uzyskać „moc do działania”. Polityka znakomicie opanowała też wszystkie obszary urabiania takiej opinii, spychając niewygodne tematy i problemy poniżej progu uwagi. Źródłem legitymizacji takich działań jest, co prawda, wolność człowieka – obywatela, ale zawsze odpowiednio ukształtowana. Często w praktyce oznacza to, iż dominująca staje się pragmatyczna legitymizacja działań politycznych, w której na poparcie zasługuje ta władza i te działania, która poprawia standard życia, zapewnia bezpieczeństwo i spokój w teraźniejszości. Lecz w istocie takie uprawomocnienie nie jest już legalizacją idei, warunkujących konkretne działania polityka. Przed taką polityczną opinią uprawomocniają się, co najwyżej, osoby, które takie decyzje mają podejmować. Oznacza to, że sam system polityczny – jak dowodził to już N. Luhmann – przejął zadanie planowania ideologii. Ta publiczna rola uzasadnienia połączona została z neutralizmem aksjologicznym i zanikiem powszechnych, publicznych standardów dobrego życia. Polityka staje się – jak dowodził N. Bierdiajew jeszcze w latach dwudziestych – „ontycznie pusta” uznając za prawdę to, co uchwalił lud. Nie jest tym samym dążeniem do wspólnych ludziom celów, lecz jest oceniana według kryteriów skuteczności i ekonomiczności, stając się „sztuką sprawowania władzy”³⁷.

Podobnie zmienił się obszar polityki. Umasowienie kultury sprawiło, iż polityka opuściła izolowany obszar, i stała się regulatorem większości form życia społecz-

nego³⁸. Wpływ polityki na inne dziedziny życia jest tak wielki, iż często dowodzi się, że tzw. apolityczność jest tylko innym wymiarem polityki. Inaczej zatem, niż miało to miejsce w wieku XIX chęć uwolnienia się od polityki jest również działaniem politycznym. Sytuacja ta wydaje się być niezamierzonym skutkiem utraty roli tradycji i filozofii w kulturze. Podważenie oczywistości kulturowych wymaga bowiem upolitycznienia tych dziedzin życia, które stanowiły dotychczas sferę prywatności³⁹. Z chwilą bowiem, gdy tradycja, a w tym też filozofia, utraciła swą rolę w kształtowaniu rzeczywistości, poszukiwania roszczeń do ważności może nastąpić już tylko na drodze dyskursywnej i publicznej. Polityka staje się koniecznością wszystkich, jako „ostatnia deska ratunku dla ludzi, którzy nie mogą się ze sobą pogodzić”⁴⁰. Kiedy filozof odwracał się na chwilę od swego rozumu, aby zająć się aktualnymi tematami politycznymi albo gdy czynił politykę ważną częścią swej filozofii, to najczęściej zdobywał wrogów i agresywnych oponentów. Bowiem musiał się wtedy stać demaskatorem, pokazując to, co było zakryte i ujawniając to, co pozostawało niejawnie. Nie przeszkadzało na przykład politykom, gdy Karl Jaspers tworzył swoją filozofię wolności. Lecz gdy

³⁸ Por. M. Karwat, *Polityka i apolityczność*, w: M. Szyszkowska (red.), *Interpretacje polityki*, Warszawa 1991, s. 20 i n.

³⁹ Por. J. Habermas, *Na czym polega dziś kryzys? Problemy uprawomocnienia w późnym kapitalizmie*, tłum. Tłum. M. Łukasiewicz, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 465.

⁴⁰ Por. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995, s. 74.

z perspektywy tej filozofii zajął stanowisko w ważnych politycznych problemach współczesności nazwano go „sługusem komunizmu” i „inteligentnym czytelnikiem gazet” (Habermas). A gdy Heidegger w tym, co polityczne dostrzegł główny aspekt dziania się prawdy, to musiał zapłacić za to cenę „kopania okopów”. Można też przypomnieć wypędzenie Platona jak i to, że nie kończyły się dobrze królewsko-książęce przyjaźnie filozofów. Niedobrze oczywiście dla tych ostatnich. Wolter z goryczą narzekał, iż Fryderyk II, pruski „filozof na tronie” okazał większe przywiązanie do tronu, niż do filozofii. W tym związku „polityki i filozofii” wcześniej czy później ktoś był zawsze zdrajcą: polityk, który „źle zrozumiał filozofię” lub sam filozof, który ulegał iluzji powszechnej racjonalizacji.

Wszystko to nie oznacza jednak, że politycy nie potrzebują „wielkich teorii”. Z tej perspektywy coraz częściej płynie w stronę filozofii potrzeba odnalezienia tego, co ludzi łączy, znalezienia zasady asocjacji, gdyż całościowy obraz świata może wydawać się bardziej atrakcyjny niż rozdrobniony. Lecz filozofia ostatnich dziesięcioleci mówi bezapelacyjnie „nie”, odpowiadając ironicznym dystansem do wszystkich światopoglądów „prorokując” okres „po wielkich teoriach”. Wskazuje na koniec wielkich teorii i – wydaje się – nie spełnia tym samym oczekiwań polityków i politologów, ostrzegając, że w nowych „wielkich teoriach” można stracić ów wielki przywilej, o którym mówił Gadamer, że oto „Europa mogła i musiała nauczyć się żyć z innymi”.

7

RELIGIJNY WYMIAR CZASU, CZASOWY WYMIAR RELIGII

Bez czasu i bez śmierci nie wiadomo, co by z nami było.

Czesław Miłosz



Przyglądając się roli czasu we współczesnej kulturze, postawom człowieka wobec czasu, świadomości temporalnej, obowiązującym orientacjom temporalnym i wyobraźni nie sposób nie dostrzec problemu religii i doświadczenia religijnego. Łatwo zauważyć, że człowiek naszych czasów zmierza do ponownego przemyślenia swoich doświadczeń świata, chcąc usytuować swoje myślenie w „otwartej przestrzeni”. Ta tendencja, która przez wielu jest interpretowana jako zgubny kierunek nadawany myśleniu, gdyż zamiast poszukiwać granic rozumu niejako zezwala na wszystko, każe na nowo przyjrzeć się dokonanej już racjonalizacji i próbom opisu świata. W kontekście takiego otwartego myślenia pojawia się również problem religii. Bowiem zarówno przed tymi przemianami, czy też w tym opanowaniu przez „nowości” związane z czasem, najmocniej zawsze broniła się religia. Łatwo wskazać powód takiej postawy. W każdej religii jest wyraźnie obecny pewnego rodzaju zakaz wszelkiej nowej religii, zakaz „nowości” a tym samym „obrona przed uleganiem czasowi”. Każda religia jest „ostatnią religią”. *Homo rerum novarum* – mówił Scheler – w religii jest zjawiskiem bezsensownym. Oznacza to, że domaganie się nowej religii i ulegania wpływowi czasu, jest często przedstawiane jako działanie niereligijne lub antyreligijne. Więcej nawet, każda religia uznaje, że właśnie w niej wy-

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

czerpały się wszystkie możliwości doświadczania Boga. I że ona właśnie idee Boga doprowadziła do końca nie pozostawiając nic przyszłym pokoleniom i przyszłym wyznawcom. Wydaje się, że religia uczestniczy w podejmowanych przez człowieka próbach pokonania czasu.

Homo sapiens – człowiek myślący – zareagował na odkrycie czasu i przemijania próbą pokonania śmierci. Ludzie stworzyli język, przy pomocy którego społecznie może być pokonana skończoność jednostek. Zaś przy pomocy języka stworzyli religię, filozofię i cud napisanego i wypowiedzianego słowa. Tak właśnie umniejszili oni lęk, jaki pojawił się wraz z odkryciem czasu¹.

Jednak tajemnica życia religijnego nie tkwi w zwycięstwie nad czasem i jego pokonaniu, lecz na odkryciu wieczności, która wcale nie jest „przyszłością na zawsze” ani antytezą czasowości. Wieczność, jaką odkrywa religia, nie jest alternatywą dla czasu. Jest ona raczej wiecznością w czasie, po czasie i ponad czasem, a nie przeciwko czasowi². Stworzony świat jest nietrwały, ale jego fundamentem jest wieczna, pozaczasowa rzeczywistość. Stąd paradoksem jest, że broniąc się przed czasem (jako przemijaniem i nietrwałością) swoje istnienie religia musi z nim związać, ze względu na dziejowość świata i człowieka. Sam czas jest bowiem kategorią reli-

¹ J. T. Fraser, *Die Zeit: vertraut und fremd*, Basel 1988, s. 66.

² Na ten temat np. J. B. Lotz, *Zeit und Ewigkeit*, w: *Weisen der Zeitlichkeit*, Freiburg 1970, s. 178 i n. Interesującą analizę koncepcji Lotza przedstawia: ks. K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości. Historyczno-systematyczne studium filozofii Johannaesa B. Lotza*, Opole 2007, ss. 300–310.

gijną. Abraham J. Heschel dowodzi, że obserwując religie można łatwo dostrzec, jak idea świętości przesuwała się z przestrzeni w stronę czasu, z królestwa przyrody do królestwa historii, od rzeczy do wydarzeń³. Czas jest pojęciem, które najmocniej akcentuje religijny akt stwarzania. Możemy zatem powiedzieć, że religijny lęk przed czasem nie wynika wcale z „nowości” i niebezpieczeństwa „pojawienia się czegoś nowego”. Jest on raczej obawą przed upadkiem, przed tym, że „znowu się nie uda”, „również i tym razem się nie powiedzie” i czas zagarnie wszystko. Jeśli ostatecznym celem religii jest połączenie z wiecznością, to czas może przeszkadzać w jego realizacji. Z drugiej strony: bez niego cel ten nie będzie osiągnięty. Dlatego religia jest (i musi być) zainteresowana pojęciem czasu. A w sposób szczególny jest (i musi być) nim zainteresowane chrześcijaństwo, jako religia, która wyrasta z określonego, historycznego wydarzenia, jakim było życie Jezusa z Nazaretu.

Sekularyzacja – postawić na przestrzeń

Modłę się do Boga, żeby uwolnił mnie od Boga.

Mistrz Eckhart

Religia, która rezygnuje z pogłębiania pojęcia czasu, kończy się usunięciem z niej Tajemnicy, prowadząc w efekcie do sekularyzacji kultury i świata. Bo-

³ A. J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009, s. 131.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

wiem przestrzeń jest w stanie przechować tylko ślad Tajemnicy, czas przechowuje ją całą. Przestrzeń musi prowadzić do jej osvajania (lub usuwania), czas jest gwarantem trwałości. W przestrzeni doświadczamy odsłaniania świata, w czasie świat jest objawiany. Niewątpliwie nasze życie wymaga porządkowania przestrzeni, tego świata, który stanowi dla nas miejsce życia, i w którym chroni się nasza egzystencja. W niej musimy się zdomować, ją musimy zagospodarować. Jednak, gdy wiąże się z nią religia, możemy być pewni, że skończy się to jej klęską. Niebezpieczeństwo „uprzestrzennienia religijności” związane jest z tym, że przestrzeń wymaga od nas oswojenia, ukształtowania i uporządkowania – jest nam całkowicie uległa i od nas zależna. W takim wysiłku łatwo utracić to, bez czego nie ma religii: łatwo utracić Tajemnicę. Człowiek uczy się w takiej religijności jedynie korzystać z Boga w rozwiązywaniu swoich problemów. Bowiem dobrze, gdy „gdzieś tam” jest ktoś, na kogo można liczyć w trudnych chwilach. Jednak wcześniej czy później w przestrzeni nie będzie już miejsca dla Boga i niczego nadnaturalnego. Kultura Zachodu jest tego wyraźnym przykładem: religia skazana jest na klęskę, zaś „Bóg musi umrzeć”, jeśli człowiek żyje tylko przestrzenią, zaś kultura uczy jedynie jej opanowania.

Mimo tego, że chrześcijaństwo w swym doktrynalnym wnętrzu w sposób szczególny związane jest z czasem (przez historyczność objawienia, obietnicę, oczekiwanie Królestwa Bożego, nadzieję na przekroczenie czasu w życiu wiecznym...) i sankcjonuje sens istnienia czasu, to jednak i w nim dostrzec można ambiwalentne i paradoksalne odnoszenie się do niego. Uznaje

się w nim historię jako miejsce wcielenia Boga, ale też traktuje czas jako chorobę bytu. U swych początków, po kilku wiekach „czasowych poszukiwań”, za sprawą związania się z kulturą starożytnej Grecji, chrześcijaństwo odkryło przestrzeń i postawiło na „element nadprzyrodzony”. Wtargnięcie greckiej filozofii do religii judeo-chrześcijańskiej zmieniło radykalnie świadomość religijną. Wertykalna terminologia zhellenizowanego chrześcijaństwa, „wyżej i niżej”, „nad i pod”, „tu i tam”, „zdobywania i panowania” łatwo wyparła wcześniejszą terminologię temporalną: „przed i po”, „wczoraj i jutro”, „czuwania i oczekiwania”, „nasłuchiwanie i odpowiadania”. Dosyć powszechny jest pogląd wśród kulturoznawców, że to właśnie Grecy byli „budowniczymi przestrzeni” i z nią też wiązali swój świat religii. Wystarczy tu przypomnieć Olimp, czyli miejsce, w którym mieszkali bogowie, i cały świat mityczny, w którym Grek spotykał się z bogami. Tam właśnie, w warunkach grecko-rzymskich chrześcijaństwo traci pierwotny temporalizm i myślenie w kategoriach „wydarzeń”, i staje się religią spacjalną, ucząc myśleć w kategoriach przestrzeni, bytu i hierarchii. Takie myślenie umożliwiło też sekularyzację. Jednak, aby zrozumieć to wydarzenie, trzeba wiedzieć, jakiemu rodzajowi *sacrum* przeciwstawiła się kultura europejska w postępującym procesie sekularyzacji.

Proces sekularyzacji, będący autonomizacją różnych sfer naszego bytowania, odmawiał religii panowania nad tymi obszarami. Był on jednak możliwy nie dlatego, że kultura stała się jakaś „złośliwa wobec religii”, lecz dlatego, że ona sama postawę taką umożliwiawała, ograniczając się do pewnej „formy religijnej”, będącej obiekty-

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

wizacją (uprzedmiotowieniem) *sacrum*. Na zjawisko sekularyzacji można patrzeć, jako na powolne wyzwalanie się spod wpływu instytucji religijnych i samej religii⁴. Można, jak czynił to jeszcze L. Feuerbach, patrząc z tej perspektywy w zjawisku tym widzieć drogę do poznania siebie samego (człowieka), albo też (jak czyni to dzisiaj J. Casanova) widzieć w tym trzy procesy: oddzielenie i emancypację sfery świeckiej od instytucji religijnej, znikanie przekonań religijnych i wzorów zachowań oraz przesunięcie religii do sfery prywatnej⁵. Lepsze (i właściwsze) jest jednak spojrzenie na zjawisko sekularyzacji od strony samej religii i poszukiwanie właśnie w niej historycznego rodowodu tej sytuacji. Trzeba zapytać o to, jak to się stało, że w zeświecczonej kulturze nie można już mówić o Bogu? Jak to się stało, że nie tylko „Bóg umarł”, lecz również słowo „Bóg” umarło? I wreszcie: jak to się stało, że w zsekularyzowanej kulturze słowo „Bóg” nie odnosi się już do niczego? Coś ważnego musiało się stać w religii (i z religią), aby ten proces mógł się pojawić. Można stwierdzić, że istnieje związek przyczynowy między pewną postacią religii/chrześcijaństwa a postępującą sekularyzacją.

Chcąc interpretować i zrozumieć zjawisko sekularyzacji od strony samej religii musimy zauważyć, że nie chodzi tu tylko o proces powolnej utraty przez religię dotychczasowego miejsca i roli w życiu jednostek, spo-

⁴ Historię pojęcia „sekularyzacja” w naszej kulturze przedstawia na przykład: H. Lübbe, *Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965.

⁵ Por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tł. T. Kunz, Kraków 2005, s. 47 i n.

łeczeństw i kultury. Sekularyzacja to coś więcej niż tylko emancypacja spod wpływu religii, to zanik samej religii i budowa świata, w którym nie można być już religijnym. Człowiek nie tylko **nie chce** patrzeć na swoje życie, kulturę i świat przez religie, ale **nie może** już tego czynić (choćby chciał). Jeśli jednak **nie można** już być religijnym w tym świecie, to niekoniecznie odpowiada za to kultura, którą najczęściej oskarża się (lub – jak kto woli – chwali) za zanik religijności. Najczęstszą odpowiedzią jest, że to rozwój nauki wywiera tak wielki wpływ na religię, że człowiek kultury współczesnej nie może już tłumić w sobie dostrzeganych sprzeczności i niemożliwości pogodzenia wyników poznania nauk przyrodniczych z dotychczasową religijnością. Jednak taka odpowiedź nie może zadowalać. Wszak, jeśli to „empiryczne poglądy” nie pozwalają na bycie religijnym, jeśli Bóg ginie pod naporem kultury, jeśli nie można już być religijnym, to być może, że to nie kultura, lecz sama religia ucząc wierzyć w Boga „na wysokości”, „na zewnątrz”, „gdzieś tam” zbyt łatwo umożliwia taką krytykę? Jeśli – wreszcie – religia wymaga orientacji ku jakiemuś czynnikowi nadnaturalnemu, zaś świat, w jakim żyjemy, neguje możliwość takiej orientacji to – być może – nie jest to najlepszy sposób uświadamiania duchowości. Przynajmniej w równym stopniu odpowiada za to sama religia.

Trzeba stwierdzić, że przestrzennie uwarunkowana świadomość religijna i takie doświadczenie religijne, w którym dokonuje się obiektywizacji *sacrum* umożliwia sekularyzację. „Bóg umarł”, dlatego że zaczęliśmy w naszym doświadczeniu religijnym „myśleć o Nim”, ukryliśmy go w świątyni lub kazaliśmy „zamieszkać

w innym świecie”. „Bóg umarł”, gdyż dokonała się religijna obiektywizacja, która zniszczyła niewyraźną Tajemnicę. Można iść w tym kierunku znacznie dalej. W tej charakterystyce nie chodzi jednak o to, abyśmy próbowali uznać ten przestrzenny (nadenaturalistyczny) warunek doświadczenia religijnego za fałszywy, zbędny czy też gorszy od innych, zaś jego odrzucenie dostrzegać, jako ratunek dla świata. Łatwo dostrzec, że utrata wiary w przestrzennie ujmowaną Tajemnicę wcale nie pozwoliła człowiekowi na odzyskanie świata, lecz na niebezpieczne wycofanie się w głąb samego siebie. Doświadczenie to zepchnięte zostało tylko do aktywności ludzkich umysłów. Stało się tak na skutek swoistego ograniczania (zamykania) świata przestrzeni i odbieraniu jej niejednorodnego charakteru. Rozwój techniki sprawił, że przestrzeń sakralna uległa przestrzeni „świeckiej”, peryferyjnej, fizyczno-technicznej. Nie potrafimy już „myśleć o Nim”, w świątyni Jego nie znajdujemy, w przestrzeni nie ma dla Niego miejsca i wiemy, że nie mieszka On w innym świecie. Przestrzeń jest teraz konstytuowana przez rzeczy i tylko z nimi związana, ograniczona do przestrzeni fizyczno-technicznej. Nie ma innej przestrzeni niż ta, która wyznaczona jest przez rzeczy. Wszelka charakterystyka tego, co przestrzenne ograniczona jest do wymiaru fizyczno-technicznego. W nim zaś nie ma już „miejsca” na Boga, Transcendencję. Jest już tylko urzeczowiona przestrzeń i (najwyżej) nicość. Tam jednak (w nicości) doświadczenie religijne rzadko znajduje coś dla siebie. Dlatego coraz częściej, nie mogąc związać się z przestrzennym doświadczeniem świata, spychane jest ono do wnętrza ludzkich umysłów.

Bóg i przestrzeń

Musimy być otwarci na nowe koncepcje Boga wyrastające z naszej postępującej wiedzy o ewolucji kosmicznej i wszechświecie w ogóle.

Steven J. Dick

Jeśli drzwi do sekularyzacji zostają otwarte razem z umacnianiem się takiej religijności, w której idea świętości, Tajemnicy i duchowości przesuwa się od czasu do przestrzeni, z dziejów do przyrody, z wydarzeń do przedmiotów, to najważniejszym elementem tych przemian jest uprzedmiotowienie/ontologizacja idei Boga. Bóg zostaje zredukowany do pewnej liczby idei i pojęć, i „ograniczony do Transcendencji”; staje się Wielkim Naprzeciw, ponad człowiekiem i światem. Zaś sama religia zmuszona zostaje do wyrażania się w kategoriach podmiotu i przedmiotu, „tu i tam”, „ziemi i nieba”. Jednak religia ugruntowana na dwoistości podmiotu i przedmiotu traci duchowość. Obiektywizacja – jak dowodził M. Bierdiajew – zawsze oznacza obumieranie ducha⁶. Taka religia nie wyrasta już z pierwotnej sytuacji człowieka, lecz związana jest z czymś wtórnym, będącym rozdzieleniem bytu na podmiot i przedmiot.

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że istnieje swoista zależność między doświadczaniem rzeczywistości, a sposobem wyrażania doświadczenia religijnego, w obrębie którego mówi się o Bogu, ma się przekonanie o Jego istnieniu i rozwija swoją wiarę religijną. Píše M. Foucault:

⁶ M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 93.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

Nie można odkrywać niemyślanego, a nawet zmierzać w jego kierunku, nie zbliżając go od razu do siebie, czy też nie odsuwając się od niego⁷.

Korzenie doświadczenia religijnego tkwią we właściwym człowiekowi sposobie poznania otaczającego świata i jego porządkowania. W tym zaś podstawową rolę odgrywa przestrzeń. Rzeczywistość dostępna na drodze obserwacji, świat, który człowiek spotyka „na co dzień”, jest „światem przestrzeni”. Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna, lecz składa się z obszaru sakralnego i świeckiego obszaru peryferyjnego. Dostrzec to można nie tylko w idei „świętych miejsc”, które są strzeżone przed „zmieszeniem z profanum” różnymi magiami i rytuałami. Religia polega tu na wyjaśnieniu, uzasadnieniu i „dopełnieniu” obrazu świata i ludzkich spraw. Wydaje się, że to, czym jest świat, najlepiej ujmiemy, jeśli zwrócimy się do doświadczeń „wyższego rzędu”. Nie bez przyczyny tak często w doświadczeniu religijnym mówi się o „wznoszeniu ku Bogu”. Dochodzi się do Boga wskazując, że byt istniejących rzeczy i pewne aspekty ich natury, są zależne od koniecznej zasady, która znajduje się poza nimi: tam, wyżej, ponad (a nie tu, z nami). W tak uświadamianej religijności człowiek spotyka się z innym światem, transcendentnym. „Inny świat” pojawia się w opozycji do „tego świata”, albo też staje się jego „przedłużeniem”. Zawsze jednak w takim doświadczeniu religijnym mamy do czynienia z wezwa-

⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 294.

niem do wyjścia (przekroczenia lub ewakuacji) z „bliższego” świata w stronę rzeczywistości transcendentnej.

Dlatego oderwanie się od takiego wyobrażeniowego/przestrzennego wizerunku Boga nie jest łatwe. W sposób naturalny będąc bardziej związanym z przestrzenią, a nie z czasem, i tu, w świecie religii, człowiekowi religijnemu wydaje się, że „chroni swą wiarę”, jeśli trzyma się takiej „zredukowanej Tajemnicy”. Można powiedzieć, że im bardziej człowiek religijny wrasta w takie naturalne „przestrzenne życie”, tym bardziej jego religia ogranicza Boga do transcendencji. Dopiero czas umożliwia wkroczenie na drogę wyjścia poza siebie i swoje wyobrażenie Boga, który nie jest już „naprzeciw człowieka, w jakimś miejscu”, lecz „razem z człowiekiem, w czasie”.

Tradycyjnie ujmowane doświadczenie religijne cechuje się dominacją przestrzeni i myśleniem skupionym na „przekraczaniu rzeczywistości”. Kategoria ta jest najprostszą formą wyrażenia doświadczenia religijnego nie tylko w ten sposób, że świat religijny ujawnia się poprzez „dopełnienie” rzeczy (rzeczywistość Boga jest transcendentna, gdyż przekracza świat), ale przede wszystkim w ten, że jest ona najważniejszym elementem pierwotnej świadomości religijnej. Bóg jest zwieńczeniem wertykalnego porządku świata. Oś wertykalna tej świadomości najwyraźniej eksponuje hierarchiczną strukturę doświadczenia, w którym zmarli i złe bóstwa zajmują miejsce na dole, ludzie żyjący miejsca pośrodku, zaś najwyższe bóstwa wraz z głównym Bogiem – na górze. Nie można się zatem dziwić temu, że jest to też pierwotny sposób odczuwania obecności Boga. I on też staje się pierwszym wyrazem boskości i od-

krycia boskiej obecności. Przestrzeń „czyni” wszystko obiektem ujmując „świat religii” przez rzeczową strukturę codzienności. Zaś ten, dla którego doświadczenie religijne uwarunkowane jest kategorią przestrzeni, zarówno wyprowadza Boga z podmiotowo-przedmiotowej struktury bytu, jak też czyni Go elementem tej struktury. Rezultatem (naturalnego) rozpoczynania doświadczenia religijnego od przestrzeni jest jego związanie z metafizyką: przestrzennie uwarunkowana świadomość religijna oznacza, że religia zaczyna poszukiwać metafizyki i nie może bez niej wyrazić swej treści. Bóg stawiany w przestrzeni, jako „istniejący tam”, „jako istniejący” staje się łatwym celem metafizyki. W doświadczeniu takim wymaga się koncentracji na „być”, istnieć, zaś religia (człowiek religijny) odkrywa Boga zawsze wokół pytania „Czy Bóg jest?”. Droga do Boga wymaga tu zawsze przejścia przez jakieś stanowisko metafizyczne, którego nieodpartym fundamentem jest uznanie, że „Bóg jest” oraz „jest taki, jakim go opisujemy”. I nie można być religijnym bez uznania tej podstawy, fundamentu. Jeśli człowiek go utraci, to tym samym zamyka się przed nim cały obszar doświadczenia religijnego. Horyzont metafizyczny, w którym pojawia się doświadczenie religijne, oczyszcza w ten sposób religię z łączności z czasem nadając całemu doświadczeniu charakter kary i nagrody, ofiary i prześlania, niepokoju i bezpieczeństwa. Ważniejsze jest jednak to, że zacierają się w takim ujęciu różnica ontologiczna, różnica w pojmowaniu „jest”.

Jest oczywiste, że uznawanie dualności „nieba i ziemi”, „powyżej i poniżej” spełnia ważną funkcję dla konkretnego życia człowieka. Świat staje się otwarty w górę, w którym może się zdarzyć coś nowego, ale staje się

też „zamknięty transcendencją”, która jest wyeliminowana z doświadczenia świata. W takiej religijności chodzi zawsze „o tamten świat”. Budowana w ten sposób wertykalność doświadczenia religijnego wpływa również na ocenę świata, w którym żyjemy. Niekiedy może to doprowadzić do buntu antyontologicznego, w którym człowiek religijny znajduje spełnienie swych religijnych potrzeb w rezygnacji ze świata. Zmierzając do realizacji wartości i porządkując świat zmienia się wtedy kierunek działania, zaś religia prowadzi do radykalnego transcendentyzmu, wrogości wobec świata i „buntu przeciwko stworzeniu”.

W przestrzennie zorganizowanym doświadczeniu religijnym pojawia się też jedna z najważniejszych potrzeb, która fałszuje religijność. Doświadczenie religijne budowane jest w nim z praktycznych potrzeb: Bóg jest odpowiedzią na potrzebę nieśmiertelności. Takich potrzeb, które domagają się spełnienia, jest wiele w życiu człowieka. Najważniejszą z nich jest właśnie filozoficzna potrzeba nieśmiertelności. Pisał dosadnie C. S. Lewis:

...każda religia, która rozpoczyna od tęsknoty za nieśmiertelnością, staje się przeklęta już na wstępie. Jeśli najpierw nie zostanie osiągnięty pewien duchowy poziom, obietnica nieśmiertelności zawsze będzie działać jak łapówka, wypaczająca całą religię i bezgranicznie rozpalająca egoistyczne zapędy, które przecież muszą zostać przez tę samą religię ujarzmione i wykorzenione⁸.

⁸ C. S. Lewis, *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Warszawa 2003, s. 100.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

W takiej religijności w istocie nie chodzi ani o nas, ani o świat codzienności. Chodzi o coś „pozasobowego” we mnie i „pozasobowego” w tym świecie. Tylko „to” się liczy, i tylko „to” jest ważne. Zbawienie człowieka zaczyna się od ducha (duszy), zaś wiara w Boga wypełnia ideę „tamtego świata”, nieśmiertelności. Wydaje się w tak zorganizowanym doświadczeniu religijnym, że najpierw jest „tamten świat”, „potrzeba nieśmiertelności”, „potrzeba pomocnika” w trudnych chwilach, a później dopiero zjawia się Bóg, który wszystko to może spełnić i zadowolić człowieka. Bóg jest pojmowany na podstawie nas samych i naszych oczekiwań. I nie trzeba dodawać, jak łatwo stracić wiarę w takiego Boga. Religia zostaje włączona w proces poszukiwania nieśmiertelności, jako przedłużanie naszego istnienia, kontynuowaniem w nieskończoność znanego nam życia i znanych sytuacji.

Religia i współczesny problem z doświadczeniem

W człowieku zdusić można wszystko, poza potrzebą absolutu, która przetrwa zniszczenie świątyń, a nawet zanik religii na ziemi.

Emil Cioran

Secularyzacja chrześcijaństwa i kultury Zachodu jest jedynie konsekwencją przestrzennego ujawniania spraw religii. Więcej nawet, chrześcijaństwo odegrało ważną rolę w takiej desakralizacji, stając się ważnym

czynnikiem umniejszania takiego myślenia o Bogu. Rozwój chrześcijaństwa doprowadzał do tego, że kultura Zachodu powoli, acz zdecydowanie eliminowała taką nadprzyrodzoność, nie potrzebowała żadnego „tam”, wystarczyło tylko „tu”, zaś świat uwalniał się spod panowania obiektywizującej religii. Bowiern naciągając naturalistyczne tłumaczenie świata aż do granic wytrzymałości, jest się w stanie usunąć zeń wszelką nadprzyrodzoność. Można powiedzieć, że za sprawą chrześcijaństwa dokonywała się desakralizacja takiego świata, w którym *sacrum* utożsamiane było z uprzedmiotowionym i „gdzieś będącym” Bogiem.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że współczesna kosmologia, wraz z odkrywaniem planet poza Układem Słonecznym i sięganiem „coraz dalej” w kosmos, dokonuje też tak ważnych zmian w ujawnianiu przestrzeni, że już dzisiaj oddziałuje to na religie i teologie. Wskazuje się na przykład na konieczność kosmoteologii⁹. Ten obszar religijnych rozważań wynika z pytania o to, jak napotkanie życia pozaziemskiego wpłynęłoby na teologię i religie? Jak wpłynęłoby ono na chrześcijaństwo? Odkryta „nowa przestrzeń” oraz pozaziemskie życie inteligentne zmusza do nowych teorii objawienia i zbawienia (Chrystusa kosmicznego), rodzi pytania o grzeszność (czy istoty pozaziemskie byłyby grzeszne?) i wreszcie zmusza do ponownego przemyślenia wcielenia (wielokrotne wcielenia?). Byłaby to jakaś forma „po-

⁹ Por. np. S. J. Dick, *Kosmoteologia. Nowe ujęcie*, w: T. D. Wabbel (red.), *Życie we wszechświecie. Stanowisko przyrodnictwa, filozofii i teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 155 i n.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

szerzenia” rozumienia Boga i Bożej stwórczości. Jednak próby tworzenia kosmoteologii niczego nie zmieniają w „przestrzennym ujawnianiu” Boga i uprzestrzennianiu doświadczenia religijnego. Zmiany dotyczą tu tylko przestrzeni.

Łatwo jednak dostrzec, że kultura współczesna przełamuje procesy sekularyzacyjne. Wcale nie w tym sensie, że ponownie uzależnia świat i człowieka od instytucji religijnych, lecz w tym, że stwarza miejsce na religię i religijność. Zsekularyzowana kultura, chociaż usuwała religijne odpowiedzi, nie potrafiła usunąć pytań, na które odpowiadała religia. I to właśnie od strony samej kultury skierowane są dzisiaj wobec religii mocne impulsy do transformacji myślenia religijnego. Wygląda tak, jakby współczesna kultura, nie mogąc sobie poradzić z tymi pytaniami domaga się powrotu religii. Nie jest to jednak tęsknota za „zobiektywizowanym *sacrum*”, lecz raczej chęć reinwestowania dawnych jego funkcji w nowy kontekst. Wycofywanie *sacrum* pojętego jako „coś” (*sacrum* transcendentnego) nie powoduje wcale usuwania *sacrum* immanentnego, będącego subiektywnym doświadczeniem „Boga bez bycia” i „Boga czasu”.

Coraz częściej człowiek współczesny dostrzega, że horyzont poznawczy nie obejmuje całej rzeczywistości. „Przywłaszczenie” sobie Boga przez „jest” w przestrzennej organizacji doświadczenia religijnego łatwo było zrozumieć. Bowiem była to naturalna potrzeba człowieka, gdy patrząc na zmienność świata szukał on stałości, dostrzegając przygodność, tęsknił za „koniecznością”, zaś śmierć dopełniał własną nieśmiertelnością. Bóg został włączony w ten sposób do porządku świata, stając się „koniecznym jego dopełnieniem”. W tym wszystkim

„ukrywał się” Bóg dokończony. Konsekwencją praktyczną była akceptacja stosunku władania, panowania zamiast wzajemnego oddziaływania, współdziałania, solidarności i miłości. Jednak zmieniająca się na naszych oczach umysłowość Zachodu odkrywa na nowo świat doświadczenia człowieka. I chociaż w kulturze współczesnej częściej mówi się nie o doświadczeniu, lecz o „dyskursie”, akcentując w ten sposób kulturowe uwarunkowania naszego doświadczania świata, to jednak kategoria ta zaczyna też powracać w różnych kontekstach. Ciągłe poszukujemy jeszcze takiej teorii, która określi jego naturę i pozwoli tym samym właściwie spojrzeć na świat. Jednocześnie inaczej niż w przeszłości ujawnia się dzisiaj świat samego doświadczenia. Coraz więcej ludzi dostrzega zagubienie w świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu badacza i przestrzeni, i szuka szerszej wizji świata, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom, niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można ująć rozległe spektrum naszych doświadczeń i odkryć jeszcze nieznanne wymiary ludzkiej egzystencji.

Takie wypracowanie nowej perspektywy ciągle pozostaje jednak zadaniem współczesnej kultury. Jedno jest wszak już pewne, teoria ta powinna mieć charakter otwierania rzeczywistości, a nie jej zamykania i ograniczania. Dotychczasowe teorie doświadczenia, zrodzone w oświeceniu, zostają w tym kontekście rozpoznane jako niebezpieczne dla samego człowieka i kultury, właśnie ze względu na owo ograniczanie i zamykanie,

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

w których człowiek często zyskiwał na prawdzie, lecz tracił bogactwo doświadczenia. Pisał H.-G. Gadamer:

Pojęcie doświadczenia wydaje mi się – choć brzmi to paradoksalnie – jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy. Ponieważ pełni ono przewodnią rolę w logice indukcji przyrodoznawstwa, zostało poddane teoriopoznawczej schematyzacji, która, jak się zdaje, ograniczyła jego pierwotny zakres¹⁰.

Zapomnieliśmy tym samym, że prawda doświadczenia zawiera zawsze odniesienie do nowego doświadczenia. Jeśli dzisiaj wymagamy od nowej teorii „otwartości” to dlatego, że ono samo ma taki charakter: odsyła zawsze do nowego doświadczenia. A zatem „otwartość doświadczenia” staje się wyznacznikiem tej nowej poszukiwanej teorii. Świat i nasze doświadczenie jest światem otwartym ku nowym możliwościom. I to nie tylko w wymiarze naszym, ludzkim, czyli pozyskiwania stale nowych doświadczeń, ale też w wymiarze metafizycznym; otwarty jest on „ku nowym”, wyższym formom istnienia. Możemy powiedzieć, że zawsze jest jakieś „jeszcze”, „bardziej”, „więcej”, „inaczej” i nie wolno ograniczać się do tego, jaki świat „jest”, lecz ciągle ujawniać to, jaki świat „może i powinien” być. Złudzeniem jest sądzić, że zamknięcie doświadczeń, czyli ograniczenie do „tu i teraz”, może prowadzić do zysku bezpieczeństwa, ułatwiając ład i porządek, ponieważ wszystko może pojawić się w nim uporządkowane i we właściwym

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 324.

miejscu. Jest to jednak zawsze bezpieczeństwo opłacone ceną eliminacji momentów historycznych, likwidacją nowości i gloryfikacją statyczności. Otwartość na to, co nowe, pokonanie przeświadczenia, że „wszystko już się stało”, wymaga uwzględnienia w naszym spojrzeniu na świat czasu, dostrzegania zmienności, liczenia się z innymi. Wszystko to buduje nowy układ kulturowy, w którym odkrywamy, że jesteśmy nadal „poszukującymi”.

Jednak „otwartość” to nie jedyny wyznacznik poszukiwań nowego spojrzenia na świat w kulturze współczesnej, który na powrót przywołuje religię i zmusza do odkrycia jej czasowych wymiarów. Z jej podkreślenia można błędnie wnosić, że współczesny problem doświadczenia ogranicza się tylko do ocalenia przyszłych doświadczeń. Tak jednak nie jest. Obok „otwartości” pojawia się inne, nie mniej ważne zadanie: jest to zadanie odzyskiwania doświadczeń. I tu też daje o sobie znać czasowość. Wyrasta ono z krytycznych ocen dotychczasowych teorii doświadczenia i dostrzegania w nich niebezpiecznych tendencji do ograniczania i zubażania. Często formułowane i powtarzane przez filozofów XX wieku idee o jednowymiarowości naszego doświadczenia świata, jego stechnicyzowaniu i schematyzacji, prowadzą dzisiaj do prób odzyskiwania tego, co utraciliśmy na skutek takiego kierunku myślenia. Dlatego też poszukiwania naszych czasów zmierzają nie tylko do nowego oglądu i ujawnienia nowych wymiarów obcowania ze światem, ale również związane są z koniecznością odzyskiwania tych obrazów świata, które jeszcze nie tak dawno wyrzucano na śmietniki kultury. A takich doświadczeń w przeszłości było wiele. Wystarczy tu wspo-

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

mniej o intuicji, wizjach, olśnieniach, doświadczeniach o charakterze mistycznym, estetycznym, religijnym itp. Wszystkie je (i wiele innych) wyrzucono jak przesady z centrum kultury, umieszczając na peryferiach i bacznie strzegąc granicy, aby nic z tamtych doświadczeń nie dostało się do centrum. Rozpowszechniały się poglądy, że wszystko to w sposób nieuzasadniony dołącza się tylko do jakiegoś „prawdziwego” doświadczenia i zadaniem kultury jest krytycznie się wobec tego zdystansować. Wszystkie one były raczej przeszkodami, które fałszowały odbiór świata, niż sposobami naszego rozumienia. Wielość perspektyw wydawała się tu niemożliwa do przyjęcia. Redukcja do jakiegoś jednego doświadczenia była częstym efektem tej eliminacji. W odzyskiwaniu doświadczeń chodzi również o przełamanie tej negatywnej tendencji, gdy jedno z nich zdobywało się przeciwko innym, na przykład doświadczenie naukowe przeciwko religijnym, religijne przeciwko estetycznym itp.

Dzisiaj już wiemy, że odzyskiwanie takich „wyrzuconych” na margines doświadczeń jest niezwykle ważnym – choć i niebezpiecznym – zadaniem współczesnej kultury. Ważne jest ono o tyle, że nie możemy zrozumieć siebie samych idąc dalej drogą takiej redukcji. Niebezpieczne zaś dlatego, że w procesie odzyskiwania możemy utracić możliwość komunikacji i zagubić się w kulturze pluralizmu, przekształcając świat w niekomunikatywny chaos doświadczeń. Religia uczestniczy w tym procesie otwierania doświadczenia. To z jej perspektywy najłatwiej się można przekonać, że świat empiryczny nie jest całą rzeczywistością. I chociaż często jeszcze nie ma zgody na religijne wyobrażenia o tej ca-

łości, to jednak właśnie w niej człowiek współczesny odnajduje nadzieję na „uwolnienie świata” do pełni bycia.

Postsekularyzm – odkrycie czasu

Cywilizację zniszczyć można, tylko niszcząc jej bogów.

Emil Cioran

Martin Heidegger, szukając ugruntowania nowożytnego obrazu świata, w wykładzie wygłoszonym 9 czerwca 1938 roku, dowodził, że jednym z ważniejszych zjawisk w nowożytności było „pozbawianie się bogów” (*Entgötterung*)¹¹. Jednak ta sytuacja nie oznacza wcale zwycięstwa „prostackiego ateizmu”. Będąc niejako skazany przez kulturę na niemożliwość przedstawienia, Bóg nie przestaje oddziaływać na świat i kulturę Zachodu. Pisze Heidegger:

Lecz odbóstwienie wcale nie wyklucza religijności; do tego stopnia, że raczej dopiero wskutek odbóstwienia stosunek do bogów przekształca się w przeżywanie religijne¹².

Jeśli jednak przyjrzeć się współczesności w tym obszarze, to łatwo dostrzec, że to, co najnowsze, co określa kulturę ostatnich dziesięcioleci i bezpośrednio odnosi się do spraw religii, nazywa się postsekularyzmem: sekularyzacja zastępowana jest odnowieniem religii i myśle-

¹¹ Por. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i inni, Warszawa 1997, s. 67.

¹² Tamże, s. 68.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

nia religijnego. Dzisiaj żyjemy coraz wyraźniej w epoce odtwarzania Tajemnicy i powrocie religii, i to w wielkim stylu. I tak jak epoka nowożytna wpłynęła na zmianę sytuacji religii i teologii, tak niewątpliwie staje się (i stanie się) również w kulturze postsekularyzmu. Tu też czekają nas zmiany. Coraz częściej w tym kontekście pojawiają się pytania o religijność nadchodzących czasów, o miejsce religii, postać teologii itp. W tym wszystkim chodzi nie o przywrócenie przestrzennych warunków doświadczenia religijnego, lecz raczej o to, że dla współczesnego człowieka taki sposób jego wyrażania staje się wręcz niemożliwy do przyjęcia. Słowem: przestrzeń nie ujawnia już Transcendencji.

Od kiedy nie ma Transcendencji, rzeczy są tylko tym, czym są, a takich, jakie są, nie da się ich znieść¹³.

Możemy powiedzieć, że spacjałność nie wyznacza już warunków możliwości tego doświadczenia, zaś pozostawanie przy warunkach tego rodzaju grozić może jego utratą. Jeśli człowiek nie potrafi już dotrzeć do Transcendencji, jako dopełnienia wertykalnego porządku świata i Boga „na wysokości i na zewnątrz”, jeśli – wreszcie – nie potrafimy już „istnienia przyozdabiać nadprzyrodzonością”, wszystko to wskazuje na to, że przyzwyczajenie do przestrzennego wymiaru doświadczenia religijnego wydaje się być przeszkodą w wyrażaniu świata religijnego. Człowiek współczesny pokonał (przezwy ciężył) przede wszystkim dychotomię, jaką niosło sobą przestrzennie zorganizowane doświadczenie religijne.

¹³ J. Baudrillard, *Przemoc wirtualnej i zintegrowanej rzeczywistości*, tłum. M. Salwa, „Sztuka i filozofia”, 29/2006, s. 16.

W dychotomii tej „oddzielenie” „Boga od człowieka” nie pozostawiało miejsca ani na autonomiczne ludzkie działanie, ani też – co jest ważniejsze – na taką religijność, w której „Bóg i człowiek” mogą ujawnić się w łączności owego „i”, które nie oddziela, lecz na trwałe zespala. Niebezpieczeństwo utraty tych doświadczeń staje się tym samym alternatywą wobec konieczności zmiany jego warunków możliwości.

Otwierając doświadczenie i odzyskując jego zapomniane obszary, nasze czasy wyraźnie wprowadzają doń nowe, nieznane dotychczas wymiary. Tym samym ujawniają po raz kolejny problem doświadczenia religijnego i miejsca religii. Wiemy już, że świadomość religijna człowieka określona jest tak wieloma czynnikami, zaś nasze doświadczenie świata ma tak wiele wymiarów, że próba unifikacji i wskazania całego tego kompleksu z góry jest skazana na niepowodzenie. Jednak wskazywane wyżej tendencje wprowadzają do tej problematyki również wiele nowych elementów. Z jednej strony wydaje się, że doświadczenie religijne nie może nie zyskiwać na znaczeniu, jeśli świat naszego doświadczenia z góry pozbawiony zostanie ograniczeń i barier, i uznamy, że może być „jeszcze coś”, „inaczej”, zaś przestrzeń doświadczenia jest zawsze otwarta. Również koncentracja na odzyskiwaniu doświadczeń może okazać się budująca dla doświadczeń religijnych i przywracać kulturze ich zagubioną wartość. Wszystko to wydaje się bezsporne. Łatwo też dostrzec, że właśnie w kulturze współczesnej (otwierającej i odzyskującej doświadczenia) zyskuje na znaczeniu jego wymiar religijny. Z drugiej jednak strony, wskazane wyżej procesy wpływają również na formę samego doświadczenia religij-

nego. Możemy powiedzieć, że właśnie dlatego, że kultura współczesna jest kulturą „otwartego doświadczenia” i kulturą „odzyskiwania doświadczeń” religia traci wiele dawnych form i zmienia swój charakter. Niekiedy te przemiany idą tak daleko, że – paradoksalnie – zostaje zagrożona wiarygodność religii. „Nieskończoność” otwartego doświadczenia i odzyskiwanie utraconych doświadczeń stwarza niebezpieczeństwo odnowienia takich form religijności, w których staje się ona fałszywą świadomością, opium i substytutem szczęśliwości.

Biorąc to wszystko pod uwagę trzeba zapytać: co się dzieje się z religią, jeśli zmuszona jest ona pojawić się w otwartej przestrzeni doświadczenia i jest konfrontowana z odzyskiwanymi doświadczeniami? Jak, wychodząc od zakreślonego powyżej nowego doświadczenia rzeczywistości, możliwe jest jeszcze doświadczenie religijne? Jak czas przywraca religię?

Czas trudnych i łatwych powrotów religii

Natura ukrywa Boga, ale nie przed każdym.

Johann W. Goethe

Po latach (a może i wiekach) uznawania religii za „opium ludu”, „środek odurzający”, „dziecinadę, którą trzeba przezwyciężyć” (to tylko niektóre określenia) z pewnym zdziwieniem przyjmuje się częste już opinie współczesnych socjologów i filozofów religii, którzy dostrzegają jej wartość nie tylko dla życia jednostek, ale też wspólnot i kultur. Możemy u nich przeczytać

na przykład takie zdanie: lepiej żyć w społeczeństwie, które w większości składa się z osób wierzących¹⁴. Również wielu filozofów ponowoczesnych powraca do religii¹⁵. Poglądy takie, choć napawają radością wierzących i wyznawców, mogą również wprowadzać do ich życia wiele fałszów i złudzeń. Można bowiem na ich podstawie próbować bronić niekorzystnej tezy, że jakakolwiek religia i jakikolwiek powrót jest lepszy, niż żaden. Jej uznanie musi prowadzić do tego, że chrześcijaństwo znacznie ulegać złudzeniu, że forma powrotu nie ma żadnego znaczenia a chodzi tylko o to, aby popierać sam powrót religii, który jest lepszy od panującej sekularyzacji, ateizmu i agnostycyzmu. Jednak w takim nieokreślonym powrocie *amor Dei* łatwo przemienić w *amor sui* i pod pozorem religii zacząć wierzyć w to, czego sobie człowiek życzy, zaś własne namiętności uznawać za przejaw religijności. Mając to wszystko na uwadze należy zapytać, jak religia powraca do współczesnego człowieka i współczesnej kultury?

Odpowiedź na to pytanie może przybrać filozoficzny charakter, który był też często wskazywany w przeszłości, ale który dzisiaj niejako mamy okazje ożywić na nowo. I chociaż religia wyprzedza refleksję filozoficzną, to jednak jest też wyraźnie z nią związana. Często w tym związku filozoficzne poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sytuację człowieka w świecie, powiązane zostaje z doświadczeniem religijnym i religią.

¹⁴ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2000, s. 39.

¹⁵ Na ten temat np. Ks. J. Sochoń, *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008, s. 99 i n.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

To, co dzieje się w świecie religii, sama religia i świat zjawisk religijnych, wyrasta z tego, że człowiek doświadcza niewystarczalności i braku możliwości określenia siebie samego w codzienności życia, i poszukuje takiego określenia w „czymś większym i szerszym” oferowanym właśnie przez religie. Z tego, co istnieje (faktyczności) nie sposób wydobyć odpowiedzi na pytanie o samego człowieka i jego sens istnienia. W świecie tym ukazuje się raczej brak racji i sensu, co czyni go światem otwartym, zmuszając do poszukiwań. Można powiedzieć, że tajemnica człowieka (i świata) nie wyczerpuje się w doświadczeniu codzienności. Dzięki religii i doświadczeniu religijnemu zyskuje człowiek możliwość ujawnienia pełni swego istnienia i losu. Niegotowość świata, nas samych, metafizyczne odczucie braku i poszukiwanie dopełnienia, czynią z religii i doświadczenia religijnego niezbędny element naszego bytowania w świecie. Świat religii nie wiąże się jednak z budowaniem „mechanizmów przetrwania” ani niesienia pomocy w tym, że będziemy sobie radzić lepiej z blaskami i cieniami życia, ani też z tym, że uzyskamy skonstruowany przez nią „inny świat”. Gdyby tak było, tu już dawno po religii nie pozostałby ślad w kulturze, gdyż znacznie lepiej ten mechanizm przetrwania budowany jest na przykład przez naukę. Religia wnika w świat i człowieka znacznie głębiej. Strzeże ona człowieka przed tym, aby nie utknął w „tu i teraz” i nie uznał aktualnej rzeczywistości za „cały świat” i za „wszystko”. To właśnie dzięki religii stale ujawnia się, że ani człowiek, ani świat nie są gotowi i muszą pozostać „otwarcymi”.

Łatwo spostrzec, że w ten sposób powrót religii połączony zostaje z ogólną koncepcją człowieka. Religia

włączona zostaje w wykładnię ontologiczną świata i nas samych. Nie odwraca ona od dzisiejszego świata, lecz nie powala na ograniczenie do niego. Powrót ten jest też podkreśleniem jej roli w spełnieniu się bytu ludzkiego. Religia jest elementem ludzkiego bytu i ludzkiego losu, a nie – jak myślano – tylko etapem historii ludzkiej świadomości i zagrożeniem w spełnieniu człowieka. Właśnie takie jej ugruntowanie wskazuje, że współczesny powrót nie jest (nie powinien być) uwarunkowany „potrzebą”, „zapotrzebowaniem”, „rynkiem”, „koniunkturą”, „sytuacją kultury”, lecz wyrastać powinien z pragnienia głębi człowieczeństwa, konieczności spełnienia jęgo bytu, z głębi, która może teraz na nowo być odkryta, gdyż coś ważnego zaczyna się dzieć w kulturze współczesnej: odrzuca ona zafalszowania i iluzje, zwalczając redukcję człowieka do wymiaru materialnego i „pozwała” na bycie religijnym, nie widząc w tym nic wstydliwego i godnego pogardy. Religia powraca, gdyż świat i my sami jesteśmy otwarci na to, co „Inne”, „jeszcze inaczej”, „jeszcze-Nie”. Powraca ona, gdyż człowiek odkrywa czas, a wraz z nim przemijanie, własną niedoskonałość i brak. I zubożeniem świata i nas samych byłaby jakakolwiek próba ograniczania do „tylko tu”, „tylko tak” i „nic więcej”. Można powiedzieć, że jeśli kultura nie działa już jak blokada i przeszkoda, to w sposób naturalny religia powraca, jako wyraz otwartości, budzenia się świadomości nieskończoności i pragnienia „dodatkowego wymiaru” w naszych sercach, naszym życiu, świecie i dziejach. Powraca ona jako pragnienie, będąc niejako „powrotem kultury do normalności”.

Pragnienie jest ruchem ku dobru nieobecnemu, nieposiadanemu – stwierdza G. Cottier. Wyraża jedno-

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

czeńście pewien brak, pewną nieobecność oraz dążenie, aspirację, dynamikę, aktywne zorientowanie ku dobru, którego się jeszcze nie posiada¹⁶.

Jeśli kultura nie fałszuje zjawiska religijności i nie spełnia sztucznej funkcji ograniczania i wykluczania, to w sposób zwyczajny religia odzyskuje swoje miejsce w życiu jednostek i wspólnot. Dzisiaj kultura już tego nie czyni i możliwy jest powrót. Dlatego trzeba odważnie powiedzieć, że wiek XXI będzie/jest wiekiem religii. Do tezy tej upoważnia nie tylko odsłonięta przez Zachód próżnia ideowa, która pogłębiła się szczególnie wtedy, gdy kultura podjęła intensywne prace nad usunięciem religii. Ale upoważnia również zmierzch ery sekularyzacji, o której jeszcze nie tak dawno głośno było wśród badaczy i uczonych.

Powrót taki – jak łatwo dostrzec – jest bardzo trudny dla człowieka, kultury i świata. Musi bowiem człowiek często buntować się przeciwko złudzeniom, fałszom i iluzjom. Musi częściej mówić „nie” nawet wobec różnych religijnych światów, które chcą pragnienie, nadzieje i oczekiwanie przemienić w coś już spełnionego, konkretnego i rozpoznanego. Mało tego, musi też często uczyć się tak żyć, *etsi deus non daretur* (jakby nie było Boga), gdyż Bóg rozpoznany staje się tylko więzieniem tej teraźniejszości i może uniemożliwiać otwarcie na tajemnice istnienia. Powracając jako pragnienie jest religia wyrazem tęsknoty za życiem duchowym. W żadnej religii ta tęsknota nie może być zrealizowana i spełniona, lecz jest tylko pragnieniem i nadzieją.

¹⁶ G. Cottier OP, *Pragnienie Boga*, w: K. Mech (red.), *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999, s. 130.

Ale obserwując współczesny powrót religii można też udzielić innej odpowiedzi niż powyższa: jest to powrót religii wyrastający nie z pragnienia i ontologicznej konieczności, lecz z potrzeby przetrwania konkretnego człowieka i świata. Powraca ona jako mechanizm obronny. I to powraca tym bardziej, im większe są zagrożenia i im gorzej dzieje się człowiekowi, im bardziej odczuwa zagrożenia w przestrzennej rzeczywistości. Akceptacje znajduje też tylko taka religia, która wskaże więcej mechanizmów ułatwiających przetrwanie człowiekowi w trudnych chwilach. Jeśli pragnienie wyraża pewien brak i dążenie związane z samym człowiekiem, jeśli jest ono pozbawione wszelkiej pewności i przejawia się jako nadzieja i oczekiwanie na skraju życia i świata, to potrzeba wyraża stan radykalnie odmienny. Zatrzymuje ona człowieka w „tu i teraz”, zamiast przynosić nadzieję, przynosi spełnienie, zamiast otwierać ku „jeszcze inaczej” ogranicza do „tylko tak”. Jak łatwo spostrzec, tu religia powraca w sposób łatwy, bez zbyteńgo zaangażowania, stając się jedynie realizacją oczekiwań.

Powrót taki łatwo zrozumieć. Im bardziej człowiek współczesny żyje całkowicie zanurzony w terażniejszości, tym bardziej też religia powraca jako potrzeba. W takim powrocie nie dostrzega się jednak, że nie można być więźniem świata i jednocześnie naprawdę religijnym. Są to postawy wykluczające. Żyjąc całkowicie zanurzony w terażniejszości, negując siebie i świat jako nieskończoną otwartość, człowiek potrzebuje jednak pewnej „formy religii” lub (lepiej mówiąc) czegoś, co tylko nazywa religią. Jej źródłem jest przy tak kształtowanym życiu konieczność poszukiwania pocieszenia i nagrody, jaką ona przynosi w rzeczywistości (teraż-

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

niejszości) niedostatku, lęków, frustracji i śmierci. Sama religia zostaje wkomponowana w pogoń za zaspokojeniem osobistych potrzeb, czy to tych konkretnych, życiowych, związanych z codzienną egzystencją, czy też tych bardziej ogólnych, wyrażających się jako dzisiejsza potrzeba zbawienia, czy też jutrzejsza potrzeba nieśmiertelności. Przyjmuje ona też na siebie łatwiejsze zadanie budowy ziemskiego rajy i narzędzia do ułatwienia przetrwania w trudnych chwilach.

Analizując taki powrót można powiedzieć, że religia powraca, gdyż stworzona przez Zachód kultura nie zaspokaja wszystkich potrzeb, człowiekowi źle się wiedzie i poszukuje „ratunku”. Kultura wcale nie obiecuje współczesnemu człowiekowi wyzwolenia od cierpień i niedostatków życia, i dlatego, oczekując takiego wyzwolenia, zwraca się on ponownie do religii lub czegoś, co nazywa tylko religią. Jak łatwo dostrzec przyczyn powrotu takiej religii trzeba szukać w tym spojrzeniu w komercjalizacji kultury i wzroście zagrożeń człowieka. Ratunek przed tym wszystkim znajduje on właśnie w religii, stąd zapełnianie się kościołów, powrót praktyk religijnych, powstanie nowych ruchów religijnych, chętne sięganie do okultyzmu i wołanie o pocieszenie w trudnych chwilach. Religia powraca tu wręcz proporcjonalnie do wzrostu trudności życia, braku orientacji, trudnych chwil naszej kultury i świata. Im gorzej żyje się człowiekowi, im bardziej wzrastają trudy jego życia, tym bardziej też sięga po „opium” religii.

Łatwo dostrzec, że odpowiedź ta zupełnie pomija ugruntowanie religii i religijności w bycie ludzkim, nie dostrzega jej ontologicznej wykładni, pomija wymiar czasu, lecz akcentuje praktyczną funkcję w umoż-

liwieniu przetrwania człowieka w rzeczywistości i uczy też wiary w religię. Jest to – można powiedzieć – „interesowny powrót”: religia powraca, gdyż dzięki temu zyskuje człowiek nowe możliwości przetrwania i dla nich właśnie sięga po religię. Sama religia jest tu ważna, a nie Bóg. Człowiek zaczyna wierzyć w religię i bardzo potrzebuje tej wiary. Bez niej wydaje się sobie nie poradzić. Bóg, jeśli się pojawia, jest tylko hipostazą życzeń ludzkich, umożliwiającym ucieczkę od trosk i wypełniającym marzenie o błogiej szczęśliwości. Używając języka ekonomicznego można stwierdzić, że w tym kontekście religia powraca, gdyż rynek stwarza na nią popyt. I właściwie nie jest to zwycięstwo religii, lecz jeszcze jedna jej klęska. Gdyż to nie religia powraca i ogarnia sobą człowieka, lecz to człowiek jeszcze raz obwieszcza zwycięstwo i panowanie nad religią, swoim Bogiem, kościołem itp. Tę potrzebę religii łatwo też odwrócić: gdyby nie było zła, cierpień, niepowodzeń, nieszczęść, Bóg, religia, chrześcijaństwo nie byłiby w ogóle potrzebni. Niestety, wszystko to spotykamy w świecie i w naszym życiu, stąd też religia powraca i będzie stale obecna. Można powiedzieć nawet więcej, w takim powrocie trzeba widzieć największy sukces krytyków religii i początek prawdziwej ery postreligijnej. Powiedzmy też wyraźnie: jeśli religia powraca z takiego właśnie powodu, to są to największe znaki jej upadku i klęski. Zaczyna się właśnie era niereligijna, chociaż pozory mówią coś innego. I będzie ona święciła triumfy, gdyż nie ma nadziei na świat pozbawiony trudów, zmartwień i cierpień, i będzie ona też mylnie tylko udawała erę religijną. Jest to oczywiście łatwy powrót, lecz wcale nie religii, tylko czegoś, co jedynie przybiera religijną maskę.

Czas i powrót religii

Nic tak nie przeszkadza duszy w poznawaniu Boga
jak czas i przestrzeń.

Mistrz Eckhart

Mistrz Eckhart dowodził, że nic bardziej nie przeszkadza w dotarciu do Boga, niż przestrzeń i czas. Podstawowym powodem takiej negatywnej oceny był uprzedmiotawiający charakter obu kategorii. Dla przestrzeni Bóg wydaje się być „tu” lub „tam”. Dla czasu: „wczoraj” lub „dzisiaj”. Bóg nie jest jednak ani tu, ani tam, ani wczoraj, ani dzisiaj. Dlatego dopóki czas i przestrzeń wypełniają świadomość nie można ujawnić Boga. Problem czasu i Boga nie był obcy kulturze chrześcijańskiej. Ta relacja, która była przedmiotem wielu namysłów, najczęściej pojawiała się jako dwa pytania. W pierwszym chodziło o czasowość (lub pozaczasowość) Boga, o to zatem, czy czas istnieje również dla Boga i czy Bóg jemu ulega. Drugi problem, który bezpośrednio się z tym wiąże, dotyczy ewentualnych skutków ulegania Boga czasowi. Tu interesujące jest to, czy Bóg ulega zmianie. Teologia chrześcijańska, dostrzegając wiele problemów związanych z odpowiedziami na te pytania, najczęściej stwierdzała, że Bóg jest pozaczasowy i niezmienny. I jeśli Mistrz Eckhart tak boi się czasu w dotarciu do Boga, to wydaje się, że idzie tu podstawowym nurtem tej teologii. Podkreślić jednak należy, że nie bez przyczyny przestrzeń i czas pojawiają się razem. Wydaje się, że trzeba się lękać zagubienia Boga, jeśli wyraża się Go jednocześnie przez przestrzeń i czas.

Mistrz Eckhart wydaje się mówić, że jeśli Bóg „zamieszka gdzieś tam” i dodatkowo „jest dzisiaj, jutro, wczoraj”, to takie myślenie przeszkadza w dotarciu do samego Boga.

Jednak we współczesnej kulturze łatwo dostrzec, że dominujący i mający głęboki wpływ na wszystkie dziedziny życia staje się czas. Upływ czasu i świadomość historyczna budują świat doświadczenia, w którym żyjemy. Z jednej strony, czas poddaje wszystko koniecznym przemianom i każe rozumieć świat w strukturach zmiany i uznania, że „wszystko płynie”. Z drugiej zaś, „ożywia” i burzy schematy, ujawnia, że „wszystko może być inaczej”, „kategoryczność zamienia w hipotetyczność” itp. Pierwszy, relatywizujący charakter czasu, wydaje się pozostawać w sprzeczności z dotychczasową absolutnością i uniwersalnością doświadczenia religijnego. Ale również drugi aspekt – czasu, który ‘otwiera nowe’ – nie jest łatwy do uwzględnienia w świecie doświadczenia religijnego. Dzieje się tak z kilku powodów. Tam (w wariabilizmie) religia wydaje się tracić absolutność swych wypowiedzi, a właśnie tej absolutności człowiek domaga się w doświadczeniu religijnym. Tu zaś (w pragnieniu nowości) odbiera się jej skłonność do „posiadania ostatniego słowa” i to, że jest „stadium końcowym”, a tego właśnie żąda wyznawca jakiejś religii.

Dlatego też doświadczenie religijne i sama religia „wymykały” się czasowości. Łatwo to dostrzec obserwując na przykład chrześcijaństwo i teologię chrześcijańską, która powoli wymazywała pierwotne idee „czasu pośredniego”, który rozciągał się od przyjścia Chrystusa

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

do jego powrotu¹⁷. Uwzględnienie takiego czasu wymagało bowiem wprowadzenia chrześcijaństwa w związek z czasem i historią, przeniesienie w horyzont czasowy, w którym byłoby ono rozpięte między „już” a „jeszcze nie”. Byłaby to religia przemian, przekształceń, ewolucji i ciągłych oczekiwań, chrześcijaństwem, które nie boi się „nowości”, gdyż jest stale w drodze, między „już” a „jeszcze nie”. Z kolei rezygnacja z takiego „czasu pośredniego” oznaczała zwiążanie chrześcijaństwa z pozaczasową prawdą absolutną i wiecznością, w których (i z którą) już jest spełnione, zrealizowane i wymagające jedynie akceptacji. Można powiedzieć, że im bardziej odchodzi się od czasowego wymiaru religii, tym bardziej też religia koncentruje się na wymogu jednej prawdy i tworzy iluzje „szczęśliwej jedności”.

Jeśli Bóg nie jest w stanie pojawić się dla współczesnego człowieka w kategoriach „blisko-daleko”, „ponad światem”, jeśli nie ma już dla Niego „miejsca”, to czy nie należy odważnie zaangażować czas do świadomości religijnej i nauczyć się mówić o Bogu z naszego czasowego porządku istnienia, a zatem o „Bogu wczoraj”, „Bogu dzisiaj” i „Bogu jutra”? Można sądzić, że jesteśmy w trakcie poszukiwań nowych warunków (wymiarów) doświadczenia religijnego, w którym „daleki Bóg” (w przestrzeni) stanie się na powrót „Bogiem z nami” (w czasie). Trzeba jednak zapytać, czy czas może odegrać taką rolę? Czy może stać się warunkiem doświadczenia religijnego?

¹⁷ Por. S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 135.

Czas i człowiek religijny

Czas to czekanie Boga, który zebrze o naszą miłość.

Simone Weil

Związanie Boga z czasem nie jest nową myślą w naszej kulturze. Nowe jest raczej to, że Bóg związany z czasem zostaje oddzielony od przestrzeni i zobiektywizowanego bytu. To znaczy, czasowość nie jest wcale tylko cechą świata skończonego, bytu, lecz „przynależy” ona również do nieskończoności i przekracza byt zobiektywizowany. Czas ukazuje, że świat, ale i Bóg, to nie tylko to, co „jest”, ale również, co „może być”.

Zapytajmy najpierw: Kim jest człowiek religijny, dla którego świat religijności otwiera się przestrzennie? Często taki człowiek zawęży religię i „sprawy religii” do siebie samego, mając na uwadze „troskę o duszę” (czy jakkolwiek inaczej to nazwie), i najważniejszą rolę przypisując „duszpasterzom”. Widoczna jest tu koncentracja na sobie połączona z odcinaniem się od szerszego sensu religijnego i niemożliwością włączenia religijności w szerszą perspektywę. Dla chrześcijaństwa oznacza to łączenie Bożego wcielenia z upadkiem i odkupieniem tylko człowieka, a dokładniej „mnie” i zawężenie zbawienia. Dlatego rację w tym kontekście ma Whitehead pisząc:

Religia jest przeto samotnością; ten, kto nigdy nie bywa samotny, nie bywa nigdy religijny¹⁸.

¹⁸ A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 31.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

Bóg takiego doświadczenia udziela łask człowiekowi religijnemu i (niekiedy) chroni przed niebezpieczeństwem. Wyznacza to podstawową charakterystykę religijności. Pisał M. De Unamuno:

Ta stała troska o mój los za grobem, o to, co po śmierci, owa obsesja o moją własną nicość – czy nie jest to czysty egoizm? Nie potrafię myśleć o chwale Bożej i usunąć się na drugi plan¹⁹.

W przestrzennie tematyzowanej świadomości religijnej nie jest to możliwe. Bowiem umyka w niej konieczność zaangażowania i odpowiedzialności za cały świat i wszystko, co się w nim znajduje, jest zaś tylko „Ja, mnie, moje, dla mnie”. Nie może dlatego dziwić współczesna prywatyzacja religii. Jest to tylko konsekwencja ograniczenia doświadczenia religijnego do jego przestrzennego wyrazu. W chrześcijaństwie wyraża się to w częstym ograniczaniu religii do „spraw duszy”, do swoistej „troski o duszę” (własną) i do niczego więcej. Wydaje się, że takie „prywatne” (aby nie powiedzieć egoistyczne i narcystyczne) pojmowanie zbawienia, wcześniej czy później musiało zakończyć się ujęciem religii jako „mojej prywatnej sprawy”. Bo przecież, jeśli chodzi tylko o „moją duszę”, „moje zbawienie”, to najlepiej sam się o to zatroszczyć. W tym wszystkim, gdy właśnie „chodzi o moją duszę” i jej zbawienie, dochodzi do niebezpiecznego dla religii jej ograniczenia. Staje się ona „sprawą moralności”, postępowania człowieka i niczym strażnik strzeże dobrego postępowania, gubiąc w tym prawdziwy

¹⁹ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Kęty 2003, s. 77.

sens doświadczenia religijnego. Religia jest tylko po to, aby ułatwiać życie.

Kim jest jednak człowiek religijny, dla którego czasowość nie jest tylko cechą świata skończonego, lecz związana jest również z nieskończonością i z Bogiem? Czas przywraca człowiekowi religię w egzystencjalnym akcie wiary. Jeśli zwróci naszą uwagę świat religii to łatwo dostrzec, że konkretne religie miały/mają „jakiś czas” (swój czas), lecz rzadko czas ten jest wewnętrzną ich cechą. Łatwo to zrozumieć. Mimo tego, że czas był znakiem boskiej siły, bogowie byli zawsze we wszystkich przedziałach czasu, to jednak sami czas „przekraczali”, jako obecni w wieczności („Ty, Panie jesteś w wieczności...” – powie św. Augustyn)²⁰, w każdym czasie. Stąd też czas „zniękształcał” religie wprowadzając niemożliwe do zaakceptowania „odejmowanie” absolutności i równie niemożliwe do akceptacji dodawanie „nowości”. I chociaż terażniejszość była jedynym czasem doświadczenia świata, to religia swoje doświadczenia budowała zawsze na pokonaniu czasu. Doświadczenie takie unikało świadomości historycznej widząc w niej największego wroga, który prowadzi do rozbicia absolutnych twierdzeń tradycji. Religijna wieczność często jest utożsamiana z nieobecnością czasu. Dla człowieka religijnego czas nie jest tylko czasem, lecz niesie sobą zawsze ponadczasowość.

Chęć oderwania religii od czasu łatwo dostrzec w dwóch ideach, które wyznaczają często centrum wielkich religii. Są to idee nieśmiertelności i wieczno-

²⁰ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 271.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

ści. Pierwsza oznacza przekroczenie czasu i przedłużenie w nieskończoność naszego istnienia. Jest to idea czasu, który nigdy się nie kończy i tym samym przestaje nim być. Druga z kolei prowadzi wyznawcę w rzeczywistość transcendentną, w której „znosi się czas” i która jest czymś więcej niż czas. Przeciwstawia się tu naszemu życiu w czasie – życie w wieczności. Łatwo dostrzec, że widoczna w tej postawie religijna negacja i dewaluacja czasu byłaby jakąś próbą oderwania (wyrwania) człowieka religijnego od jego świata życia.

Jednak wewnętrzne zniekształcenie religii czasem jest do pomyślenia tylko tak długo, jak długo Bóg „pojawia” się w tym doświadczeniu jako Pan, Władca, Fundament, Strażnik..., jak długo utrzymuje się nieprzekraczalny dystans między Bogiem a światem, jak długo „Bóg jest zobiektywizowanym gdzieś”. Mówiąc inaczej, tylko w przestrzennie uwarunkowanym doświadczeniu religijnym czas jest jego destrukтором. Stwierdzał przed laty E. L. Mascall:

Dopusćmy najdrobniejszy element czasu do pozaczasowości Boga, dopuśćmy najdrobniejszy element skończoności do nieskończoności Boga, dopuśćmy najdrobniejszy element zależności do samoistnienia Boga – a samo istnienie czasowego, skończonego i zależnego świata stanie się zarówno niewyjaśnialne, jak i niepoznawalne intelektualnie²¹.

Rzeczywiście, chciałoby się dodać: dopuszczenie czasu do doświadczenia religijnego zmienia wszystko. Jed-

²¹ E. L. Mascall, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 211.

nak – jak mówiliśmy – we współczesnej kulturze rola czasu jest tak duża, że utrzymywanie nadal tej rozbieżności, pozostaje ze szkodą dla doświadczenia religijnego. To on właśnie, czas, staje się warunkiem doświadczenia świata i często też warunkiem doświadczenia religijnego.

Trzeba zapytać: jak zmienia się to doświadczenie, gdy wśród jego warunków możliwości nie pojawia się przestrzeń, lecz czas? Spójrzmy tylko na kilka elementów uwarunkowanego przez czas doświadczenia religijnego.

Karl Rahner w jednej z prac przedstawia szokującą hipotezę, w której „słowo Bóg znika bez śladu i bez reszty, nie pozostawiając żadnej widocznej luki, nie ustępuje miejsca żadnemu innemu słowu, które przemawiałoby do nas w ten sam sposób”²². Ta hipoteza byłaby – sądzi Rahner – katastrofą dla człowieka i świata, gdyż stałoby się wtedy coś przerażającego: oto człowiek utknąłby w świecie i w sobie. Przestałby być człowiekiem i powrócił do poziomu „pomysłowego zwierzęcia”. Można sądzić, że czas, który zaczyna odgrywać podstawową rolę we współczesnym doświadczeniu religijnym, wyznacza taką właśnie katastrofę dla religii i świata. Wiążąc religię z czasem wydaje się, że człowiek współczesny rzeczywiście „utknął w świecie”, nie potrafi już „przekraczać” świata, zajmuje się już tylko szczegółami swojego świata i sobą samym; jego świat i on sam staje się Bogiem.

²² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 45 i n.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

A jednak pogląd ten nie jest słuszny, jeśli się zważy, że czas w doświadczeniu religijnym zmienia sposób odczuwania obecności Boga. Rzeczywiście, zmienia się – i musi się zmienić – obraz samego Boga: „tamten świat” zaczyna żyć w środku naszego życia, lecz nie jest wcale zredukowany do nicości. Zaś słowo Bóg nie znika wcale „bez śladu i bez reszty”. Zamiast mówienia o Bogu „w trzeciej osobie”, zamiast poszukiwać „transcendentnego Boga”, zamiast Boga spełniającego marzenie o nieśmiertelności, zamiast – wreszcie – Boga metafizycznego, czas sprawia, że w doświadczeniu religijnym Bóg obecny jest jako „znak nadziei tu i teraz”. Najlepiej można to wyrazić jako przejście od koncentracji na „Bóg”, ku życiu wierzącego z „Boże mój”, przejście od metafory „wysokości”, ku metaforze „głębi”. Bóg czasowo zorganizowanego doświadczenia religijnego jest Bogiem wiary, miłości i łaski, nie zaś transcendentnym uwiecznieniem wertykalnego porządku świata. Jako taki nie jest wcale „gwarantem tamtego świata” i kimś, kto zapewnia człowiekowi długowieczność. Nie jest On „odkrywany” ze względu na potrzebę nieśmiertelności i „świata marzeń”. Odkrywany jest w codziennym doświadczeniu, lecz naturalnym jest, że odkrywany inaczej, niż jako Transcendencja będąca poza światem. Idea „tamtego świata” nie pociąga już za sobą idei Boga. Można powiedzieć, iż to właśnie przez czas idea „tego świata” (nie tamtego) pociąga za sobą ideę Boga. Tę drogę najlepiej wyrazić słowami „Boże mój”: nie Kościołów, religii, teologów, lecz „mój tu i teraz”, nie metanarracji, lecz prawdziwego życia.

Zmiana doświadczenia religijnego z medium przestrzeni w medium czasu pozwala umocnić taką reli-

gijność, której elementem nie jest już „być lub nie być Boga” ani też pretensja o niedoskonałość świata, lecz w której Bóg pozostaje ważniejszy niż te dowody i ta postać świata. Na pytanie o istnienie Boga nie można odpowiedzieć „tak” lub „nie”: doświadczenie religijne jest teraz w stanie uwolnić się od metafizycznego problemu Boga. Doświadczenie religijne wybiega poza byty i hipostazy metafizyczne. Zarówno w ukazywaniu transcendentnego wymiaru naszego życia, jak i doświadczenia religijnego omija się w ten sposób konieczność przejścia religii przez jakieś stanowisko metafizyczne: Bóg nie ingeruje w życie świata z zaświatów, nie ujawnia się w przestrzennych kategoriach bytu lub nicości, ani „jest”, ani „nie jest”. Pisze L. Dupré:

Przez tysiąclecia ludzie uznawali transcendentny wymiar swego życia, nie dochodząc do złożonego pojęcia Boga²³.

Czas osłabia taką religijność, w której rzeczywistość ma ukazywać obecność „czegoś innego”, będącego transcendentnym wobec świata, ale zawsze „przedłużeniem naszych pragnień”, rozbudza z kolei taką religijność, w której „Bóg jest z nami”, ale zawsze jako „całkowicie Inny”. Bóg nie oznacza „transcendentnego bytu”, lecz – możemy powiedzieć za współczesnym filozofem religii – „Bóg oznacza: Nikt nie jest nigdy sam”²⁴. Nie jest to zatem odchodzenie od „tego, tu” do „jakiegoś tam” i odkrywanie niejako „przy okazji” Boga, nie jest

²³ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 277.

²⁴ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 94.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

przechodzeniem od świata do „czegoś innego”, od „jednej danej” do „jakiejś innej danej”. Bóg „poprzedza” teraz jakąkolwiek ideę „tamtego świata”, a nie odwrotnie.

Abraham J. Heschel często podkreślał, że religie są winne grzechu pychy i poczucia wyższości. Niosą przekonanie o własnej pewności, nieomyślności, lecz przede wszystkim dowodzą, że „wiera to przywilej wyłącznie tych, którzy przebyli drogę, a nie tych, którzy są w drodze”²⁵. Łatwo dostrzec, że doświadczenie religijne związane z czasem zmienia ten stan rzeczy. Wiara wskazuje teraz właśnie na tych (nas wszystkich!), którzy „są w drodze”. Dostrzec czas „w” religii i religii wymaga odwrócenia błędu rozpoczynania od nas samych i naszych potrzeb. Religia przestaje być wyrazem spełnienia tych potrzeb, to raczej sposób, w jaki Bóg szuka, „wzywa” człowieka, zaś on sam musi „czekać”, słuchać i odpowiadać. Wezwanie to ma jeden tylko cel „przebudzenie” człowieka. „Zbudź się i wstań ze swego snu i pojmij słowa naszego listu – woła *Hymn o Perle* – Przypomnij sobie, że jesteś synem Króla”²⁶. Dlatego religia tego, który „słucha wezwania” musi nosić w sobie wspomnienie, postrzeżenie i oczekiwanie, nie ma natomiast żadnej pewności i żadnej nieomyślności. Doskonale wiedział o tym S. Kierkegaard. Słuchanie jest czymś innym niż „widzenie” (postrzeganie).

²⁵ Por. np. A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: H. Kasimow, B. L. Sherwin, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, Kraków 2005, s. 42.

²⁶ Cz. Miłosz, *Hymn o Perle*, Kraków 1983, s. 8.

Słuchanie – mówi Heidegger – jest właściwie skupianiem się, skoncentrowanym na przemowie i namowie. Słuchanie jest przede wszystkim skupionym nasłuchiowaniem. W skupionym nasłuchu istoczy słuch. Słuchamy, gdy cali zamieniamy się w słuch²⁷.

Jest to przede wszystkim postawa oczekiwania na nadejście Słowa i skoncentrowanie się na przemowie i namowie. Cechą słuchania jest też zawsze założenie możliwości błędu: człowiek może się przesłyszeć. Usłyszeliśmy nie wtedy więc, gdy poznaliśmy, czy też przebadaliśmy coś, ale wtedy, gdy w jakiś sposób należymy do tego, kto mówi i poszukujemy świadectwa. Uwzględnienie czasu w doświadczeniu religijnym oznacza, że człowiek jest wzywany zawsze na jego (człowieka) miarę. I nie może być inaczej. Poetycko powie o tym J. Dupuis SJ:

Bóg zaczął poszukiwać ludzi w historii wcześniej, niż oni byli w stanie sami Go poszukiwać²⁸.

Dlatego religia jest teraz „sprawą Boga”, ale realizowaną przez człowieka; w religie zawsze jest zaangażowany czas. W judaizmie ważne jest to, że czas został stworzony przez Boga dla ludzi, to znaczy przez Boga został określony, lecz należy do człowieka²⁹. Objawienie jest zawsze uwikłane w okoliczności czasu. Medium cza-

²⁷ M. Heidegger, *Logos*, w: J. Mizera (red.), *Drogi Heideggera*, „Principia”, Tom XX, 1998, s. 99.

²⁸ J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 44.

²⁹ Por. S. A. Goldberg, *Zeit und Zeitlichkeit im Judentum*, übersetzt von M. Mühlenberg, Göttingen, 2009, s. 513.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

su jest niezbędnym elementem w tym procesie. Rudolf Wendorff dowodzi, że hebrajczycy nie znali właściwie trzech czasów (przeszłość, terażniejszość i przyszłość), lecz dwa: „wypełnienie” (czas przeszły dokonany) i „niespełnienie” (czas przeszły niedokonany), przy czym „niespełnienie” zawierało w sobie terażniejszość i przyszłość³⁰. Taka koncepcja oznaczała konieczność usytuowanie w centrum działającego człowieka. W ten sposób czas utracił swoją własną, kosmiczną i abstrakcyjną istotę, i stał się „miejscem” życia człowieka.

Tak pojęty czas – pisze Wendorff – jest z góry spełniony treściowo, mianowicie przez działanie i przeżywanie. Lecz działania podejmuje tylko człowiek bądź Bóg ujęty osobowo³¹.

Ten sens czasu odnaleźć można w biblijnym pojęciu „et”. Septuaginta tłumaczy to pojęcie wyjątkowo tylko przez „chronos” (w sensie neutralnego, trwającego czasu). Najczęściej posługuje się pojęciem „kairos”, czyli czasem wskazującym i związanym z działaniem. Szukanie człowieka przez Boga istnieje zawsze wyłącznie w spotkaniu z historią, kondycją intelektualną człowieka, jego wolą, możliwościami itp. Odbywa się zawsze w socjokulturowej i indywidualnej sytuacji człowieka (jednostki), w naszym ograniczeniu czasem. Można powiedzieć, że odpowiadamy na to szukanie (wezwanie) zawsze w naszych, ludzkich słowach. Do człowieka należy zawsze znalezienie „sposobu” odpowiedzi na to we-

³⁰ R. Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980, s. 26.

³¹ Tamże, s. 26.

zwanie, które może przybrać różne formy, a wśród nich – o paradoksie (!) – może być też „wezwanie do zwątpienia”. Znamy i takie wezwania, które wymagają buntu i powiedzenia „nie”. O jednym z nich czytamy w „testamencie z warszawskiego getta”:

Boże Izraela, uciekłem tu, by Ci bez przeszkód służyć: wypełniać Twoje przykazania i święcić Twe Imię. Ty jednak czynisz wszystko, bym w Ciebie nie wierzył. Jeśli jednak myślisz, że Ci się uda tymi pokusami odwieść mnie od właściwej drogi, powiadam Ci, Boże mój i Boże moich ojców: nic Ci to nie pomoże. Możesz mi ubliżać, możesz mnie bić, możesz zabrać mi wszystko, co najdroższego i najlepszego mam na świecie, możesz mnie na śmierć zadrzeć – ja zawsze będę w Ciebie wierzył! Zawsze będę Cię kochał, zawsze – na przekór Tobie samemu³².

Czas w doświadczeniu religijnym przemienia cały sens credo, „wierzę w Boga”.

Pierwsze słowa *Credo* w grece i łacinie, macierzystym i ojczystym języku Kościoła, przełożone dokładnie, brzmiałyby „wierzę do Boga” jest to określenie kierunku, drogi ruchu: wierzę i swoją wiarą wchodzę do tajemnicy, która nazywa się Bóg³³.

W konsekwencji takiego myślenia o religii (religiach), jako „odpowiedzi na wezwanie w czasie”, okazuje się, że mamy tu do spełnienia ważne zadanie. Jest

³² Por. Z. Kolitz, *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem*, tłum. A. Kuć, Kraków 2007, s. 59.

³³ T. Halik, *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babchowski, Katowice 2007, s. 77.

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

to zadanie utrzymywania „otwartości religii”, zarówno na przeszłe (spełnione) religie, czyli takie, w których człowiek już „nie potrafi odpowiadać”, ale otwartości również na takie, w które przemienią się nasze dzisiejsze „odpowiedzi”. Czas „zabrania” ograniczać (zamykać) doświadczenie religijne zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość. Stąd też w dawnych (martwych dzisiaj religiach) nie ma nic śmiesznego i godnego pogardy. Przy całej naszej (ludzkiej) „śmieszności” był tam też zawsze Bóg szukający człowieka i nawet te „śmieszności” nie przyćmiewały całkowicie światła, jakie było w nich obecne. To samo dotyczy przemian religii i nowych oczekiwań. Uwzględniając czas w doświadczeniu religijnym, nie można się zgodzić na uznawanie „starych”, niezmienności, wieczności panujących religii. Razem z nami religia rozwija się ku „większej pełni”, zmieniając sposoby wyrażania, ujawniając nowe aspekty wiary itd. Wszędzie są to tylko różne odpowiedzi na te same wezwania i często wspólne wysiłki człowieka w jego rozumieniu na miarę człowieka i miarę czasów. A zatem, zamiast rozważać religie jako konkurencyjne i (każdą z osobna) jedyną drogę „ku Bogu”, otwiera się teraz nowa możliwość: spojrzenia na nie jako na „różne drogi” Boga do człowieka. Są to różne odpowiedzi na te same wezwania skierowane do człowieka w różnych czasach.

Zatem możemy powiedzieć, że włączenie czasu do doświadczenia religijnego współczesnego człowieka oznacza, że podmiot tego doświadczenia musi się stać religijny „od wewnątrz”. Czas wymaga życia wewnętrznego i osobistej odpowiedzi. Bóg lokalizuje się (jeśli

tak można powiedzieć) w głębi naszego jestestwa i Jego „jest” oznacza „Boże mój”.

Religia i czas

Czy wiecie, dlaczego Bóg to Bóg? Dlatego, że jest on
bez rzeczy.

Mistrz Eckhart

Na koniec trzeba zapytać, co wynika z tego po-
ważnego potraktowania czasu przez religie i jego
uwzględnienie w doświadczeniu religijnym? Co z tego
wynika dla człowieka religijnego, ale też dla teologii
i duchownych?

Zacznijmy od tych ostatnich. Łatwo dostrzec, że
przestrzennie zorganizowane doświadczenie religij-
ne orientuje się na pewną całościową wizję bytu, któ-
ra jako zamknięta całość domaga się w swej strukturze
transcendentnego Boga. W takim doświadczeniu mamy
do czynienia z *sacrum* transcendentnym, zaś cały świat
religii umacnia światopogląd nadnaturalistyczny. Odwo-
łane się do świata nadnaturalnego, który jest „dodany”
do świata naturalnego i codziennego, staje się wyznac-
nikiem religijności. Inaczej jest w takim doświadcze-
niu religijnym, które organizowane jest czasem. W nim
świat jest „przesycony” świętością, *sacralnością* i mamy
zawsze do czynienia z *sacrum* immanentnym, w którym
„żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Sytuacje
to oddziałują również na teologię i sposób przekazywa-
nia wiary. Z przestrzennie uwarunkowanego doświadc-
zenia religijnego wynika takie myślenie teologiczne,

7. RELIGIJNY WYMIAR CZASU...

w którym sądzi się, że wszystko, co istotne w wymiarze religijnym już się dokonało, i można bez zbędnych przeszkód „zamknąć teologię” ograniczając się jedynie do poszukiwania możliwości opowiedzenia jeszcze raz tego, co „już było”. Inaczej jest z teologią, która wiąże się z czasowymi warunkami doświadczenia religijnego. Tu wymaga się od niej otwartości, gdyż tak jak doświadczenia świata nie można zamknąć w uniwersalnych formułach opisu przyrodniczego, tak też doświadczenia religijnego nie można wyrazić i zamknąć w stabilnych, lecz często martwych już formułach. Czas wymaga teologii żywej, żyjącej w dialogu ze światem, gdyż żywe jest samo doświadczenie religijne. Żadna religia nie jest nigdy dziełem skończonym, lecz każda powinna prowadzić do przemiany człowieka. Pisał John Hick:

Chcąc wydać osąd na temat autentyczności doświadczenia religijnego, szukamy oznak duchowej przemiany. Chociaż bowiem nie możemy opisać absolutnej Rzeczywistości samej w sobie, możemy opisać skutek, jaki wywiera ona na życie mężczyzn i kobiet³⁴.

W świadomości religijnej współczesności często dostrzec można niedotrzymywanie kroku przez teologów tym wzorom myślenia, jakie panują w świecie. Sprawą najwyższej wagi jest tu nie tylko wykazanie, że wymiar religijny w istnieniu ludzkim nie ogranicza się do uznania istnienia Boga na sposób metafizyczny i podkreślenia istnienia transcendentnego bytu. Sprawą najwyższej wagi jest wskazanie, że religia odsłania (ma odsłaniać)

³⁴ J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Warszawa 2005, s. 252.

inny wymiar „tej rzeczywistości”, „tego świata”. Doświadczenie religijne nie jest obszarem, w którym człowiek religijny ma odkryć „tamten świat”, zaś religia ma wzbudzić marzenia o mitycznym raju i przy nich się zatrzymać. Jest zaś obszarem, w którym człowiek ma odkryć prawdziwy sens „tego świata”, „tej rzeczywistości”. Powtórzmy tu słowa D. Bonhoeffera: „Chodzi o ten świat, a nie o tamten”. Temporalny wymiar doświadczenia religijnego oznacza, że Boga nie doświadcza się ponad światem i obok codziennych doświadczeń naszego życia, lecz w świecie i w codziennych doświadczeniach. Jedynie w temporalnym doświadczeniu religijnym człowiek rozumie, że chodzi właśnie o ten świat. Czas i zmiana nie tylko są wewnętrznie związane ze światem, ale też samo doświadczenie religijne nie jest bez nich możliwe. Religia i świadomość religijna nie jest zatem „skażona czasem”. Lecz właśnie odwrotnie: uwzględnienie czasu jeszcze mocniej umacnia w religii i teologii idee takiego Boga, który siebie wiąże z nami i światem, i którego doświadcza się nie obok codziennych spraw, lecz w nich. Wraz z czasem nie ma już pytania: „Gdzież jest Bóg”. Jest teraz pytanie: „Gdzież Go nie ma?”

POSŁOWIE: CZAS, POEZJA
I TRZY WIERSZE

Wszystko na świecie istnieje po to,
by skończyć się książką.

Stéphane Mallarmé



George Luis Borges w opowiadaniu *Tajemny cud* poetycko ukazuje, jak potrzeba twórczości może doprowadzić do zatrzymania czasu. Bohater tego opowiadania, Jaromir Hladik, pisarz, aresztowany po wkroczeniu Niemców do Pragi, oczekując na egzekucję i wiedząc, że nie ukończy swojego dzieła, przedstawia Bogu dziwną prośbę: prosi Go nie o życie, lecz o czas. Chce tylko jednego roku, aby móc ukończyć zamierzony tom. Lecz czas, o którym marzy i o który prosi, nie jest tylko okresem, który może być wykorzystany do twórczości. To również czas, w którym Bóg może otrzymać usprawiedliwienie za to, że przyszło Hladikowi żyć w tak marnych czasach, i przyjdzie mu nieodwołalnie zginąć. Jedyne czas może usprawiedliwić Boga, i jedynie czas może dać spełnienie bohaterowi opowiadania. I taki czas zostaje mu przyznany.

Przekonanie, że człowiek tkwi w życiu pozornym i w przypadkowym czasie, nie jest w kulturze współczesnej odosobnione. To nie tylko – jak było w przeszłości – domena poetów, pisarzy i artystów, ale to często przeświadczenie codzienności. Żyjemy w czasach, o których się mówi, że „to czas uczenia się człowieczeństwa od nowa”. Musimy się takiego człowieczeństwa uczyć, gdyż zmienił się cały układ kulturowy. Współczesny umysł pojmuje coraz dosadniej, że dotychczasowe oddzielenie poznania i życia, prawdy i piękna, staje się przyczyną fałszywego odbioru świata. Ale pojmuje

też, że oddzielenia tego nie sposób pokonać z wnętrza poznania nauki. Myśl współczesna odwraca się od przesądu racjonalizmu, uznającego, że tylko to, co logiczne i uniwersalne jest godne szacunku i rozwoju, zaś wszystko, co żywiołowe, jednorazowe i indywidualne może i powinno być pominięte. Nieporozumieniem i spadkiem po takim źle pojętym racjonalizmie okazuje się dzisiaj to, że prawda może być tylko ogólna i pozaczasowa, zaś wszystko to, co konkretne, niepowtarzalne, jednostkowe przeszkadza w obecności takiej prawdy. Głównym zadaniem naszych czasów jest zatem uczyć się na nowo patrzeć na świat i odzyskać te znaczenia i konteksty, bez których nie potrafimy zrozumieć świata i samego siebie.

Mając skłonność do porządkowania rzeczywistości, człowiek często czyni to najprostszą metodą: przez wykluczanie i ograniczanie. Łatwo świat uporządkować, gdy wyklucza się z niego innych i inaczej myślących, a jednocześnie świat ten zamyka i ogranicza. Czyniąc tak umieszczamy siebie w świecie zamkniętym, jednopłaszczyznowym, w którym rzeczy są bliżej lub dalej, wyżej lub niżej, wczoraj, dzisiaj lub jutro. Jednocześnie jest to rzeczywistość zawsze „rozpoznana”, w której wszystko już „wiadomo” i nie trzeba podejmować wysiłku poszukiwań. W ten sposób nasze spojrzenie na świat oznacza zawsze jego zamykanie w przestrzeni możliwości. Myślmy często, że rzeczywistość jest tym, czym jest dzisiaj, teraz, dla nas, i niczym więcej nie jest i być nie może.

Porządkowanie rzeczywistości przez wykluczanie i ograniczanie jest zawsze naszym wyborem, a nie koniecznością. Świetnie wie o tym filozofia, ale wie też i po-

ezja. Każda inaczej, lecz każda z nich skutecznie otwiera rzeczywistość ku nowym możliwościom i nowym światom, ukazując „świat jeszcze inny”. Jednak wydaje się, że ta para (filozofia-poezja), jest raczej alternatywą niż koniunkcją. I nie tylko ze względu na Platona, który zdecydowanie wykluczał poetów z państwa. Filozof-poeta lub poeta-filozof to synteza budząca wstrząs u tych wszystkich, którzy oddzielają prawdę (filozofii) od marzenia (poezji). To spotkanie wydaje się też jakieś „nieczyste”, wymykające się zarówno filozoficzności, jak i estetyczności, i skazane na porażkę. Filozof-poeta to nic innego jak myśliciel zbaczający na manowce, zaś poeta-filozof to ktoś jeszcze gorszy, „już nie poeta, a jeszcze nie filozof”. To im właśnie zarzucał Hegel, że próbują wnosić do poznania jakieś „dowolne kombinacje wyobraźni” i trzeba by o nich powiedzieć, że propagują jakieś „poetyckie myślenie”. Czy tak jest rzeczywiście? Czy nie znaleźliśmy się w takim świecie, że właśnie ta „para” ma do odegrania najważniejszą rolę otwierania świata, kultur i naszych umysłów?

Ku czasowi: od poznania do poezji

Sztuka przynosi nam dowód, że istnieje
coś innego niż nicość.

Marcel Proust

Już Henryk Bergson dowodził, że nasze poznanie, oprócz wielu pomyłek i błędów, fałszuje również czas. Rzadko uczoney przyznaje, że w poznawaniu świata chodzi o coś więcej, niż tylko o zaspokojenie potrzeby wiedzy. Miał odwagę to przyznać H. Poincaré na początku XX wieku:

Uczoney nie bada przyrody dlatego, że jest to użyteczne; bada ją, bo sprawia mu to przyjemność, a sprawia mu przyjemność, bo przyroda jest piękna. Gdyby nie była piękna, nie warto by jej było poznawać¹.

Łatwo dostrzec, że w tych słowach do użyteczności nauki/poznania dodane zostało coś, co jeszcze dzisiaj obrusza wielu uczonych: troska o prawdę zbliżyła się tu do troski o piękno. Prowadzi ona do tego samego wyboru, co troska o użyteczność. Nauka/myśl dostrzeże tu, że rzeczy, które wydają się nam piękne, są tymi, które pasują najlepiej do naszej inteligencji, i że tym samym są one jednocześnie narzędziem, którym inteligencja ta potrafi najlepiej władać. Powie dosadnie Poincaré:

...jeśli Grecy pokonali barbarzyńców i jeśli Europa, dziedziczka myśli Greków, panuje nad światem, to dlatego,

¹ H. Poincaré, *Nauka i metoda*, tłum. M. Horwitz, Warszawa 1911, s. 10.

że dzicy lubili krzyczące barwy i hałaśliwe dźwięki bębna, które absorbowały tylko ich zmysły, podczas gdy Grecy kochali piękno intelektualne, które kryje się pod pięknem widocznym, i że to właśnie ono czyni inteligencję niezawodną i silną².

Nie tylko teorie naukowe i filozoficzne muszą mieć wartość estetyczną i poetycką, lecz również miarą ich sukcesu jest teraz piękno i wartość estetyczna. To one właśnie stają się uzasadnieniem teorii naukowej i naukowej metody. Ludzie nauki, poznania, myśli kierują się wartościami estetycznymi lub też – inaczej mówiąc – nie ma prawdy bez piękna. Poezja i sztuka są dziedzinami wieczności.

Takie zbliżenie prawdy do wartości estetycznych stanowiło pierwszy krok w stronę przywrócenia poezji światu poznania. W sposób nieoczekiwany, od strony nauki został zrehabilitowany degradowany niegdyś „estetyczny pozór”, granica między prawdą a pięknem stała się płynna. Od Nietzschego filozofia zwraca się też do sztuki, wcześniej zwracała się do nauki. Co prawda już Lukrecjusz „filozofował wierszem”, ale jedynie wykorzystywał poezję do wyrażenia filozofii. Teraz wszystko się zmienia: odchodząc od nauki filozofia dostrzega doświadczenie poetyckie. Spór między filozofami i poetami został zażegnany: uzurpowanie sobie (przez jednych) prawa do prawdy, i pozostawianie (dla drugich) tylko piękna (pozoru) okazało się błędne.

² Tamże, s. 11.

Być może – powie Heidegger – ‘myślenie’ jest bliższe ‘poetyzowaniu’ niż przeceniane ‘przeżywanie’. Zapewne wewnętrzny, istotowy związek między poetyzowaniem a myśleniem jest okryty tajemnicą³.

Zainteresowani poezją i sztuką filozofowie XX wieku (Heidegger, Camus, Sartre, Marcel, Jaspers, Gadamer, James), podkreślają, że poezja nie jest już obiektem badań w kategoriach historii literatury, lecz ujawnia spowinowacenie z filozofią. Ale i to powinowactwo rzuca również światło na filozofię. Filozofia odkrywa w poezji swe własne intencje. Pokonane zostały dawne idee, gdy sądzono, że sztuka może osiągnąć najwyższy poziom wtedy, gdy jeszcze nie ma filozofii, gdyż w filozofii byt jest ujmowany jako to, co da się pomyśleć, w sztuce zaś jako to, co da się przedstawić. Poezja (jak filozofia) charakteryzuje się tym, że „nie stawia granic”. Poeta nie zostawia wskazówek, czego można się spodziewać, jak to rozpoznać, zaś utwór poetycki nie niesie sobą żadnego schematu.

Pouczenie filozofii przez poezję stało się faktem. Utrzymuje ona dostęp do bytu za cenę rezygnacji z jego uchwycenia, nie ulega iluzjom świata, gdyż sama jest iluzją. I jeśli filozofia pyta, dlaczego coś jest, twórczość poetycka wyrasta z podobnego pytania. Jest to pytanie o to, dlaczego czegoś nie ma: twórczość to zakładanie możliwości bycia innym, bycia czegoś nowego i powoływanie do bytu czegoś nowego. Dzieło sztuki jest

³ M. Heidegger, *Przygotowanie do słuchania słowa poezji*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Drogi Heideggera*, „Principia”, t. XX (1998), s. 132.

przeciwstawne w swej bytowości bytowi realnego świata, lecz też pozytywnie się do niego odnosi, odsłania kształty tego świata i uwrażliwia nas na ów świat „sam w sobie”. Sartre mówił o neantyzacji świata jako warunku pojawienia się dzieła wyobraźni. Cassirer podkreślał, że sztuka jest intensyfikacją rzeczywistości. Scheler wskazywał, że sztuka i metafizyka są powiązane, zwracają się ku sferze istot i idei, której rzeczywistość jest tylko przykładowym wcieleniem.

Poezja – „najniewinniejsze z zajęć”?

Jeśli poezja w naszej tradycji umrze,
to śmiercią samobójczą.

Harold Bloom

Fryderyk Hölderlin uprawianie poezji nazywa „najniewinniejszym z zajęć”. To określenie tak bardzo podoba się M. Heideggerowi, że wybiera je za podstawę rozważań na temat poezji. Pisze Heidegger:

Nie ma w nim nic z czynu, który bezpośrednio ingeruje w rzeczywistość i ją zmienia. Poezja jest jak sen, a nie jak rzeczywistość, jest jak gra słowami, a nie jak powaga działania⁴.

W myśleniu na temat poezji często ucieka się do kilku kluczowych metafor, w których podejmuje się próbę

⁴ M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004, s. 35.

stworzenia lub utrzymania jakiejś jej koncepcji. Do dwu najważniejszych – wyrastających z ogólnej teorii sztuki – należą metafora zwierciadła i lampy⁵. Do dwu mniej ważnych, ale najczęściej uznawanych, należą metafora serca i marzenia. W pierwszej poeta pojmuje swoją sztukę jako czynność mimetyczną – naśladowczą. Poeta jest tu jak artysta: naśladuje wyglądy rzeczy, najpiękniejsze fragmenty natury, formy gatunkowe, idee zagnieżdżone w jego umyśle itd. Może to robić na wiele sposobów, ale zasadniczo odtwarza świat, który może być przedmiotem jego manipulacji czy ingerencji, lecz który nie jest przezeń skonstruowany. Taka postawa najlepiej jest wyrażona właśnie w metaforze zwierciadła, które mniej lub bardziej wiernie odbija rzeczywistość.

Łatwo jednak dostrzec, że taka teoria nie czyni z poety kogoś pomocnego w otwieraniu świata i ukazywaniu jego „innobycia”. To tradycyjne ujęcie poezji zdezaktualizowała właśnie filozofia. Za sprawą Kanta i jego epistemologii zanegowano mimetyczny fundament twórczości poetyckiej. Umysł twórcy już nie odbija kształtów, obrazów, przestaje być biernym receptorem wrażeń, obrazów czy idei, „ciemnym pomieszczeniem”. Poeta w pokantowskim myśleniu współtworzy rzeczywistość, rzuca na nią swój blask niczym lampa swoje światło, ujmuje to, co sam po części wytworzył, projektuje siebie na świat zewnętrzny. Cała twórczość poetycka staje się zrozumiała, jeśli uznamy ją za „wyjątkowe

⁵ Por. M. H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M. B. Fedewicz, Gdańsk 2004.

oświecenie” i tylko inny sposób kreatywności naszego umysłu, w którym nie boi się on fikcji metafizycznych.

Czym innym jest działalność poety wyrażona metaforą serca i marzenia. Tu nad rzeczywistością góruje wyobraźnia, zaś poezja jest wyrazem przeżyć autora i formą jego ekspresji werbalnej. Poezja potrafi uczynić coś, czego nie udaje się żadnemu poznaniu: łączy emocje i myśli, konkret i abstrakcje. Wiersz jest tworem wyobraźni i jako taki ma udział w rzeczywistości, ale nie w takiej, która jest tylko wyrazem zmysłów. Poezja nie jest sposobem poznania świata, zaś status wiersza nie jest obiektywny. Jest to raczej świat zamknięty w sobie. Już w Grecji poezja „była z natchnienia”, nie była tym samym zaliczana do sztuk; poeta był wieszczem, a nie artystą, wyrażał emocjonalną jakość przedmiotów. Efekt jego działań nie był związany z „produkcją” w sensie materialnym, nie opierał się na regułach. Była to zawsze indywidualna zdolność uwodzenia dusz, którą się posiadało lub nie. Widać ten wymiar u samych poetów, na przykład u R. M. Rilkego i jego próbach „rozumienia poezji”. W roku 1903 Reiner Maria Rilke otrzymał od młodego poety list z prośbą o ocenę jego wierszy. W tym właśnie duchu pisze Rilke:

Nikt nie może panu radzić, ani też panu pomóc. Na pańskie troski jest tylko jeden sposób: proszę wejść w siebie; niech pan szuka podstaw swego pisania, bada, czy jest ono zakorzenione w najgłębszym miejscu pańskiego serca; niech pan wyzna przed sobą, czy musiałby pan umrzeć, gdyby zabroniono mu pisać. Przede wszystkim jednak: proszę zapytać siebie w najcichszej godzinie: czy muszę pisać? I niech pan głęboko szuka tej odpowiedzi.

I jeśli odpowiedź będzie potwierdzająca, jeśli pan to pytanie zwiąże z prostym i mocnym „muszę”, wtedy niech pan buduje swe życie zgodnie z tą koniecznością⁶.

W tych „radach” Rilke dokonuje właściwie charakterystyki aktu tworzenia wcale nie w ten sposób, że wskazałby jakieś reguły twórczości poetyckiej, których znajomość mogłaby określić poezję. Wskazuje na coś innego: miarą poetyckości staje się „czuć się poetą” i „musieć być poetą”. To wszystko wystarczy, gdyż akt tworzenia ma unikalny charakter, jest nieprzewidywalny i dlatego musi pozostać zawsze otwarty. Poeta przekazuje w ten sposób głębszy i bardziej rozległy świat, nie pozwala na jego zamknięcie, zmieniając punkty obserwacyjne oglądanej rzeczywistości i „dostrzegając” za każdym razem „coś innego”.

W tym też tkwi owo tradycyjne przekonanie, że artysta/poeta ma tworzyć rzeczy piękne, a nie prawdziwe. Prawda zostaje podporządkowana idei piękna i twórczości, i traci swą autonomiczną pozycję, traci swą niewrażliwość na inne wartości. Poeta ma teraz prawo posługiwać się nie-prawdą i anty-prawdą, zaś „prawda poezji” jest niepewna i mało ważna. Jest tu też widoczna cena, jaką płaci się za idee świata otwartego. W zamian za taki świat, który przez poezję otwierany jest zawsze ku „temu, co inne”, często poecie odbierany jest „duch uogólnienia”. I ono też (uogólnienie) staje się teraz prawdziwym wrogiem poety i świata (Miłosz). Jose Ortega y Gasset w jednym ze swoich młodzień-

⁶ R. M. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*, Leipzig 1929, s. 10.

czych esejów, zajmując się „nową i starą poezją”, pytał o to, „co nam ci poeci będą w stanie zaproponować w najbliższej przyszłości?”⁷. Dziwne to pytanie, jeśli się zważy, że wielka poezja jest zawsze nadegzystencjalna, nadkulturowa i nadczasowa. Więcej nawet, poezja nie ma przyszłości i tak jak wobec jednostki jest ona próbą przekroczenia świadomości indywidualnej, w której normalnie żyjemy (ratuje człowieka przed upadkiem w taką świadomość – mówił Schopenhauer), tak też przekracza świadomość społeczną i kulturową, ukazuje światy jako otwarte i nieokreślone. I nawet jeśli sferą jej działania jest marzenie poetyckie, to wcale nie chodzi tu o kreację przyszłości w duchu politycznej utopii, lecz o pozostawanie w duchu ścisłej logiki metafory, która zawsze tworzy wyższy układ znaczeniowy, zawieszając czas i niosąc idee niewyraźne (nieokreślone). A jednak w tym pytaniu „Co proponuje poezja (poeta)?” jest zawarty ważny motyw konieczności wsłuchania się w głos poezji. Gdyż poeta rzeczywiście nie „proponuje” na dzisiaj, jutro ani dla jakiegoś czasu.

Czymkolwiek traktuje go świat – pisał St. Barańczak – poeta reaguje zawsze tak samo: na przekór logice i faktom, lekceważąc pewność przegranej, usiłuje bronić swego przyrodzonego prawa do ludzkiej normalności, do ludzkiej normy, która uporczywie narzuca wszystkiemu, co go otacza i co go próbuje zmiażdżyć⁸.

⁷ Por. J. Ortega y Gasset, *Poezja nowa, poezja stara*, w: tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 38.

⁸ St. Barańczak, *O pisaniu wierszy*, w: tenże, *Poezja i duch uogólnienia. Wybór esejów 1970–1995*, Kraków 1996, s. 154.

Ponadczasowość poezji, która jest stale doświadczana i aktualizowana, jest jej ważnym wyróżnikiem. Nie jest ona kapryśną twórczością jednostki, lecz podążaniem śladami, które pozostawiane są w naszej kulturze. Poezja nie jest ozdobą, dodatkiem do życia, przypadkowym i nietrwałym zjawiskiem kultury, lecz innym rodzajem doświadczenia, w którym porządkuje się świat bez jego ograniczania i wykluczania. Poeta jest zawsze w drodze, w trakcie. Nigdy zaś na końcu, w spoczynku. I w tym spotyka się z filozofem, który również „na końcu” być nie może i którego pytania o czas pozostają bez odpowiedzi.

Trzy wiersze

Rozmowa z zegarem – Kornel Makuszyński (1884–1953)

Czy też pamiętasz, stary mój zegarze,
Jak w słońce twojej tarczy patrzył żak
I marzył o tym, o czym ja dziś marzę?
Pamiętasz jeszcze?
O, tak, o tak, o tak!

Ode dnia do dnia, od chwili do chwili
Żyliśmy życiu mądrym na wspak,
Godziny marły, a myśmy liczyli
Szczęście na wieczność...
O, tak, o tak, o tak!

A czy pamiętasz, filozofie stary,
Jakoś fałszywy mi wybijał znak
I wszystkie wokół budziłeś zegary,
Gdym pisał wiersze?
O, tak, o tak, o tak!

A czy pamiętasz, jak mnie rozpacz dzika
Zdjęła, gdy stary wziął cię Izaak
Gdyś hebrajskiego uczył się języka
By mnie nakarmić?
O, tak, o tak, o tak!

Lub ową chwilę gdzieś na czwartym piętrze,
Gdym gorejący, jak ognisty krzak,
Przysięgał z mocą uczucia najświętsze,
Klnąc się na księżyc?
O, tak, o tak, o tak!

Lub tę, gdyś starym swym zgrzytnął żelazem,
Słusznego swego gniewu dając znak?
O, jakże smutno płakaliśmy razem,
Gdy nas zdradziła...
O, tak, o tak, o tak!

O, jak to dawno, Sokratesie stary!
Złamanym skrzydłem tłucze ślepy ptak...
Serca się psują, psują się zegary,
Wszystko umiera...
O, tak, o tak, o tak!

Ale raz jeszcze przypomnijmy wloty,
Wracajmy myślą na gwiazdzisty szlak!
Cofnij wskazówki i lećmy w wiek złoty...
Niech żyje młodość!
O, tak, o tak, o tak!

Przepędzić czas – Reiner Maria Rilke (1875–1926)

Przepędzić czas: dziwne to zadanie!
Lecz zatrzymać go, byłoby problemem.
Gdyż, kogóż nie trwoży to, co pozostaje,
gdzie byt jest w tym wszystkim ostatecznie? –

Patrz, dzień skraca się w stronę przestrzeni,
która ku wieczorowi go prowadzi:
wstawanie stało się staniem, stanie leżeniem,
zaś wszystko leżące z własnej woli się rozplywa.

Góry śpią, przez gwiazdy utulone;-
Lecz w nich również czas migoce.
Ach, w moim dzikim sercu bezdomnie
Nocuje nieśmiertelność.

(Tłumaczył Marek Szulakiewicz)

Pieśń świata – Hugo von Hofmannstahl (1874–1929)

Pędź czasie, jesteś moją dziewczką...
Przystrajaj mnie, gdy ciemnieje, strój mnie, gdy dnieje,
Splataj mi włosy, graj ze mną o buty,
Ja jestem panią, dziewczką jesteś ty.
Hej!

Gdy wreszcie gniewna idziesz ku mnie,
Gwiazdy strzelają ukośnym światłem,
Wiatr przechodzi przez salę wysoką,
Słońce zachodzi, światło leniwieje,
Zaś ziemia martwy blask wydaje,
Wtedy stajesz się moją panią.

O, biada!
Ja zaś twą dziewczką, słabą, wątpiejącą
I tylko Bogu się skarżącą.

Pędź czasie! Ten czas jest jeszcze daleki.
Hej!

(Tłumaczył Marek Szulakiewicz)

SUMMARY

Time and what is human



I don't have time' is the sentence of a modern man most frequently said. Although there are many technologies saving time the sentence is given a great power. Quite frequently we need to learn to turn away from technological facilities to recover time. Saying it we do not realize a philosophical meaningfulness of this sentence. Since 'having time' we might put our experiences in order; time co-describes the visions of man and the world, and is the environment of everything that exists, and if 'lacking time' the experience is encroached by chaos and doubtfulness. Not having time we still understand its value. Entwined into social relations, into the life of persons and cultures, time renounces temporality. Not having time we lack in our natural temporality of our life and the world.

Time, in the opinion of the philosophers assigns a particular access to the world and us, and many elements of culture can be understood just by referencing them to the existing concepts of time. The world advertises its existence with time. Therefore, it is 'having time' that is a desirable situation both individually and culturally and philosophically. Even more, having much of it, and even being cornered by its excess is the condition which we should particularly depend on. Endeavour and care about time is also a kind of a task for us, which should not be too easily escaped from.

However, the situation of the lack and the fear of the lack of time for us and culture is not the most dangerous one. The worst is the loss of time coordinates, the impossibility (or inability) to refer to the structure of temporality, the oblivion of the immersion of everything in time and the deprivation of the insight from its perspective; in short, the omission of time in creating the narrative for understanding the world, another man, and itself. Since the existence describes itself with time, the loss of such time coordinates is also the loss of existence. The crisis of time experiencing is the crisis of existence. We can say that the situation is a certain defence against the experienced lack of time. However, it is also more dangerous. Indeed, if we do not want to experience this lack we often remove the very experience from our lives and thinking, we take it in parentheses. Instead, we prefer to create the illusion of life and thinking in terms of atemporal metaphysics, in which we become an 'impartial observer', and the world experienced is ascribed with uniqueness and exclusiveness. All this to the detriment of our existence. For in this way, 'my existence', its 'temporal order' becomes 'the whole existence', and 'my world' becomes everything. Such a situation can be called dangerous and risky, as losing the 'past, present, and future' (before, now, and then) we lose the experience of participation in the existence and change it into a finite experience, fleeing towards our own self. But most importantly we lose the capacity for temporal reflection, which indicates that my existence is always something more than just my existence, and my world is not everything. Losing time coordinates we cannot understand that sustainability/

/existence is always *being-already-in* and already *being-already-with*, and 'my history' is not just 'mine', but it belongs to the whole of existence, which is completed by yesterday, today, and tomorrow. Time prevents the fall into I and grows out of 'being-with'. It is a kind of a force preventing solitude and the falsification of existence. Without it, it is easy to fall into a false perception of oneself. Without it, it is difficult to see that 'my world' is not 'private property' at all, but only a piece of a work, which is the world. Without time we become captives of what is 'here' easily and we start to believe that only 'being here, and so' designates the whole of our existence. The one who is sensitive to time has an inability to live only in 'here and so' and recognising that everything revolves around him. Ironically, only time indicates that we are not an accidental and temporary existence at all, but we are always with someone, in something, and for someone. Time protects us against us considering ourselves as a god.

It can be understood easily that time is related to the relational nature of our existence and he who has lost the ability to relations, he also has lost time. To paraphrase a statement by Goethe ("So how can I be, since there is Another?"), we can say: so how can we have the time, since we do not have Another? Since we are dead for one another, since we do not have the world and we are engaged only in our own being, we also cannot have time. Time has no subjective reality but is the result of a relation, the experience of proximity and familiarity. In addition, the more man is lost in the world, the more he becomes aware of its strangeness towards him and the fact that he cannot communicate with other people,

as he also has experienced the problems with time. With the lack of time there is always the loss of the ability to relate, and by saying 'I don't have time,' we provide a certificate of this loss. In the loss of such capabilities we should see one of the most important metaphysical events of our times. It lies in the fact that the existence of a being which we do not embrace, a being different from 'I-mine-for me,' is not allowed. Thus, the existence of any 'separated,' 'another,' and 'different' is reduced. All the 'is' is limited to what is 'mine,' 'for me,' 'such as I' in this way. To restore the ability to relate to man means to step in on the road of time recovery. Because having time is as much as to be with someone, in something, and for someone. Having time is to experience things, the world, man... Having time is to participate in the Mystery, which encapsulates our being. The one who lost the ability, also lost time.

By typing the word *time* in the Google search engine we receive more than 400 million records. If we do the same, e.g., with the word *love* or *God*, then the results are significantly smaller. This means that time and its problem designate an important place in our culture. Additionally, we use the category more than the concept *God*, which has much fewer records. At the same time, in this frequent speaking about time and handling that category, we feel its crisis, as reflected in the experience of life under its pressure. From the perspective of science it can be indicated that human perception of time is connected to a new quality, unprecedented so far in the world of nature. This new quality appears with man who is aware of the passage of time. Because man has time and is aware of it, he emerges from the world of

nature and becomes a being from the world of culture. It can be explained by the inclusion of past, present, and future into the very existence. Consequently, all beings are temporary in nature. Man feels time differently than animals. He feels it as flowing from the past into the future. And even contemporary *homo oeconomicus* is unable to free himself from the so directed flow of time. Multiple processes in economics show that time flows from the past into the future.

However, while realizing ourselves, the world and the Mystery in time are not often the task undertaken. We still identify time with the physical quantity and we forget that it is also a social, cultural, and human construct. Such an attitude is easy to be understood. We prefer to use absolutes and eternities, universalities and generalities, and through them we also want to look at and understand. It seems to us that the fleeing from time, seeking what is eternal and absolute we recognize the world better than when we notice what is individual and yielding to time. But the concept of time, the attitudes towards it and – more generally – the temporal orientation assumed can be an extremely helpful tool in making attempts for understanding contemporary culture. Reasons for this are easy to be identified. A protest against the consumer society, which causes boredom, anonymity, conformism, is also a protest against time. Indeed, in the attitudes toward time and in the recognition of specific temporal orientations there are visible choices of life and values already made by man. Considering the focus of man and culture on the past, present or future, we can indicate yet another dimension. Not only the past, present, and future, but the meaning add-

ed to them allow us to understand time. The meaning is the fourth dimension of time. Cultural creation of the meaning can be characterized as an activity in which the most important role is played by experience, understanding, attitude, and motivation. The dominance of the future is linked to the priority of an economical-technical sphere; the dominance of the future is connected with the validity of a religious sphere, and the dominance of the past – an intellectual and aesthetic sphere. However, the only possible way to explore temporality is not to research the three dimensions of time, but the recognition of it as a whole.

The temporality comes about in relationships. We always experience our 'now', 'yesterday', and 'tomorrow' as connected to some 'is'. Therefore, if we want to understand the importance of temporality we should always refer to the 'is', which we are dealing with. Not in the sense given by J. P. Sartre, who considering the problem of temporality underlined in a very straight way that there are beings who 'have a past'. The French thinker sought the 'being' of present, future, and past. Time is not, however, a being. Even if the present can be described as 'a certain being' because its characteristic is 'presence', it no longer can be said either about the past, whose characteristic is 'to be no more', or about the future, whose characteristic is 'not to be yet'. However, the 'being of the present' runs clearly to nothingness which was already recognised by St. Augustine. Speaking of a relative character of temporality there is a need to emphasise not that 'time is' and examine 'what does it mean to be time', but rather that the term happens to a certain 'I am' whenever he participates in a relation-

ship with an 'is'. There is no possibility to find time without being (i.e., 'is'). But there is no time without the 'I am'. The result of a reference of 'I am' to an 'is' is time. And that means that originally man depends not on time, but time depends on the fate of man. Time can be understood only in human fate and by the human fate.

However, the relational nature of time hides in modern considerations. It is associated with the habits of our thinking to a substance, a being. Most often, following Aristotle, relations are treated as properties of the substance or something subdued by the substance. In this way, they never can become 'something' functioning as an alternative to the substance. Omitting the option for the contemplation of time means the recognition of only two ways of analysis. Most often the problem of time while analysing grows out of two questions: the first is the question whether there is time/what is time? Beside that, however, there always emerges the second question: is the existence entitled for temporality?/Is being temporary? In this way, time and being are connected with each other on permanent basis: considering time we need to be familiar with the being, but to understand the being, we need to know time. However, it is not bound by a relational link, but by the one which the existence and time blend into. Time is recognised as something (?) which the being exists in. Time, however, is not a physical category – it is not a being. It was Kant who saw that we did not experience time as a subject, but we experienced 'the time of subjects'. Searching for the grounds for its understanding we should not look into the world of abstract definitions of physics and mathematics, but in the area of relational ontology.

Coming to light in the relations, time depends on which being ('is') we are dealing in/with. However, if the time comes to light in the relation, it does not lie in human senses and imagination, it is not at all 'a category of our cognition' (Kant). But it is not rooted in the world, as 'a quantity of motion' (Aristotle). Time precedes man; it is not our place of existence. It is rather a consequence of the way of human existence and depends on how he has chosen his life and along with it the world. The problem of time is the problem of human fate. From the way we have the world ('is'), it depends on how and what kind of time we have. Therefore, man and cultures are worth watching because of the time that manifests itself in their life. The relational nature of time means that whoever understands time understands the existence/presence. The existence of time is a result of a relation. Is and time, 'being and time,' as Heidegger says, are inseparable. Being and time, specify each other, but neither the being can be regarded as temporal, nor the time as existing. Time is not only a tool of guidance thanks to which man organizes his experiences; it is not only a way of presentation of the being, but it is above all an indication of our activity in relations. Time exists because we participate in relations, we are active and creative. Therefore, by asking: what is your time? and by looking for answers, we always have to encounter an 'is,' because without it there is no time. The advent of the theory of relativity was an indication that the measure of time depended on the reference system. However, we can ask if it is only the measure of time? Can the very time also depend on such (some) an agreement? Time makes itself present with an 'is' and it depends on it.

In many psychological schools the importance of various temporal dimensions in the life of man is stressed. Psychoanalysts emphasise the importance of the past, existentialist psychologists underline the present, humanistic psychotherapists attach the greatest importance to the past. From the standpoint of ontology the time has its foundation in the relation. It does not exist separately, but in a relation and refers always to this relation.

This means that the understanding of time changes with us and it happens just in a historical perspective and the perspective of different social systems. Strengthening the relativity of the constitution of time opens up the possibility of including not only consciousness into the consideration of this issue (as E. Husserl did), but also social, cultural and metaphysical dimensions of our existence. A soul, a subject, consciousness, existence become the participants of time constitution. It can be said that the third way of speaking about time (next to the trials of substantialization and subjectivization) is designated by the relation. The idea of time is the result of the relation. It means that in the course of the meeting/relation of an 'I am' with something, someone, with an 'is', we realize time for ourselves. This means that time should not be searched on the side of the subject, or on the side of the world/subject. In doing so we mistake time with what exists in time.

Without the temporal orientation we cannot live. Past, present, and future have the capacity to regulate our lives. A transformation of a human attitude toward time and temporal consciousness characterized his presence in the world. However, if time is the result

of the relation, different temporal orientations appear, depending on the nature of these relations. Present, retrospective, and futuristic orientation sprouts from a certain form/way of referring to 'is'. We should ask what makes people and cultures oriented on varied perspectives of time? And what it is related to that people focus on the past, others focus on the present time, and still others on the future? What is the reason for which some believe in eternity?

Trans. by Dagmara Mathes-Sobocińska

LITERATURA CYTOWANA

- Abrams M. H., *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M. B. Fedewicz, Gdańsk 2004.
- Adamski A., *Psychologiczny wymiar czasu i przestrzeni w ontogenezie człowieka*, Bielsko-Biała 2007.
- Albert H., *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehen*, Tübingen 1994.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Was ist Politik?*, München 1993.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Bachelard G., *Kształtowanie się umysłu naukowego*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002.
- Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 198.
- Bańka J., *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, Katowice 1997.
- Barańczak St., *Poezja i duch uogólnienia. Wybór esejów 1970–1995*, Kraków 1996.
- Baudrillard J., *Pakt jasności. O inteligencji zła*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.
- Baudrillard J., *Przemoc wirtualnej i zintegrowanej rzeczywistości*, tłum. M. Salwa, „Sztuka i Filozofia”, 29/2006, s. 16.
- Baudrillard J., *Spisek sztuki. Iluzje i deziluzje estetyczne z dodatkiem wywiadów o „Spisku sztuki”*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.

- Bauman Z., *O tarapatkach tożsamości w ciasnym świecie*, w: W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków 2004.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004.
- Benjamin W., *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tenże, *Anioł historii*, Poznań 1975.
- Berlin I., *Pokrzywione człowieczeństwo*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2004.
- Berlin I., *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, tłum. M. Filipczuk, Poznań 2002.
- Bierdiajew M., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I, Frankfurt am Main 1959.
- Borges J.L., *Czas*, tłum. A. Elbanowski, w: „Literatura na Świecie”, 12/1988.
- Borges J.L., *Dalsze dociekania*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, Warszawa 1999.
- Bourdieu P., *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2006.
- Brzozowski St., *Humor i prawo. Wybrane studia krytyczne*, Warszawa 1988.
- Buksiński T. (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, Poznań 1998.
- Busshoff H., *Die Zeitlichkeit der Politik. Politik als Mechanismus zur Verzeitlichung der Zeit*, Berlin 2003.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Ceronetti G., *Drzewa bez Bogów*, tłum. St. Kasprzysiak, Kraków 1995.

- Cichowicz St., *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996.
- Cioran E.M., *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 2003.
- Cioran E., *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1997.
- Cottier G., OP, *Pragnienie Boga*, w: K. Mech (red.), *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999.
- Delacampagne Ch., *Filozof i tyran*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2003.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- Dick S. J., *Kosmoteologia. Nowe ujęcie*, w: T. D. Wabbel (red.), *Życie we wszechświecie. Stanowisko przyrodoznawstwa, filozofii i teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Dupuis J., SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.
- Ebeling H., *Die Zeiten des Einen*, Würzburg 2001.
- Elias N., *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main 1989.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006.
- Fraser J. T., *Die Zeit: vertraut und fremd*, Basel 1988.
- Gadamer H.-G., *Cóż to jest prawda? Tłum. M. Łukasiewicz*, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.

- Gadamer H.-G., *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tłum. P. Dehnel, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984.
- Geissler Kh., *Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort. Unsere Suche nach dem pausenlosen Glück*, Freiburg 2004.
- Gerhardt V., *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.
- Goethe J. W., *Podróż włoska*, tłum. H. Krzeczowska, Warszawa 1980.
- Goldberg S. A., *Zeit und Zeitlichkeit im Judentum*, übersetzt von M. Mühlenberg, Göttingen 2009.
- Gribbin M. J., *Czas i przestrzeń*, tłum. M. Jaroszyński, Warszawa 1995,
- Halik T., *Noc spowiednika. Paradoxy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babchowski, Katowice 2007.
- Hall E. T., *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, Warszawa 1984.
- Hartmann N., *Ethik*, Berlin 1935.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Czas i bycie*, tłum. J. Mizera, w: „Principia”, tom XIII–XIV, 1995.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka. Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- Heidegger M., *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004, s. 35.
- Heidegger M., *Przygotowanie do słuchania słowa poezji*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Drogi Heideggera*, „Principia”, t. XX (1998).
- Heller M., *Wieczność. Czas. Kosmos*, Kraków 1995.
- Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojkowska-Lipska, Kraków 2001.

- Heschel A. J., *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009.
- Heschel A. J., *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: H. Kasimow, B. L. Sherwin, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, Kraków 2005.
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczuk, Warszawa 2005.
- Höffe O., *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, tłum. J. Merecki, Kraków 1999.
- Höhn H. J., *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006.
- Horkheimer M., Adorno Th. W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.
- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006.
- Jung C. G., *Podróż na Wschód*, Warszawa 1989.
- Kahl-Furthmann G., *Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und systematische Untersuchungen*, Meisenheim am Glan 1968.
- Kant I., *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995.
- Kaulbach F., *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1999.
- Kolitz Z., *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem*, tłum. A. Kuć, Kraków 2007.
- Kořakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych ka-zań*, Londyn 1984.

- Koselleck R., *Nowożytność. O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, w: tenże, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kurnicki, Poznań 2001.
- Koselleck R., *Der neuzeitliche Revolutionsbegriffe als geschichtliche Kategorie*, „Studium Generale“, 22/1969.
- Kosiewski P. (red.), *Polska Tuska*, Warszawa 2008.
- Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
- Kristeva J., *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt. a. M. 1991.
- Kuhlmann W., (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 1986.
- Kümmel F., *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen 1962.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1989.
- Levine R., *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*, München 1999.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Lewis C. S. L., *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Warszawa 2003.
- Lewis C. S., *Listy starego diabła do młodego*, tłum. St. Pietraszko, Warszawa 1993.
- Lewis C. S., *Rozważania chrześcijańskie*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2002.
- Lotz J. B., *Zeit und Ewigkeit*, w: *Weisen der Zeitlichkeit*, Freiburg 1970.
- Lütkehaus L., *Nichts. Abschied von Sein. Ende der Angst*, Zürich 1999.
- M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, Warszawa 2000.
- Macedo S., *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995.
- Maletzke G., *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen 1996.

- Mann Th., *Czarodziejska góra*, tłum. J. Kramsztyk, Warszawa 2009.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1955.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Marquard O., *Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart*, w: *Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie*, H.-L. Ollig (red.), Darmstadt 1991.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne. Nieusuwalność bytu*, tłum. J. Migasiński, w: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995.
- Merton Th., *Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1989.
- Michalski K., *Polityka i wartości*, „Kronos” 3/2008.
- Mitchell W. J. T., *Zwrot piktorialny*, „Kultura popularna” 1/2009.
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. N. Kanert, W. Szkuclarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906.
- Nisbett R.E., *Geografia myślenia*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2009.
- Oakeshott M., *Racjonalizm w polityce (II)*, tłum. J. Płudowski, „Res Publica” 5/1987.

- Ortega y Gasset J., *Poezja nowa, poezja stara*, w: tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1980.
- Ortega y Gasset J., *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.
- Orwell G., *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Warszawa 1988.
- Panikkar R., *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986.
- Petersen J.H., *Die Fiktionalität der Dichtung und die Seinsfrage der Philosophie*, München 2002.
- Piaget J., *Narodziny inteligencji dziecka*, tłum. M. Przetacznikowa, Warszawa 1966.
- Picht G., *Odwaga utopii*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1981.
- Piontek H., (Hrsg.), *Lieb, Leid und Zeit und Ewigkeit. Deutsche Gedichte aus tausend Jahren*, München 1981.
- Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.
- Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, wybór i opracowanie A. Wolf-Powęska, Poznań 2000.
- Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Ricoeur P., *Cywilizacja powszechna a kultury narodowe*, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór i opracowanie St. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z F. Azouvim i M. de Launay*, tłum. M. Drwęca, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.
- Riescher G., *Zeit und Politik. Zur institutionellen Bedeutung von Zeitstrukturen in parlamentarischen und präsidentiellen Regierungssystemen*, Baden-Baden 1994.
- Rilke R.M., *Briefe an einen jungen Dichter*, Leipzig 1929.

- Rüsen J. (Hrsg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003.
- Rüsen J., *Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*, Berlin 2003.
- Saint-Sernin B., *Rozum w XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski i B. Banasiak, Gdańsk 2001.
- Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i inni, Kraków 2007.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schreiner J., Kampling R., *Bliźni, obcy, nieprzyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001.
- Scruton R., *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002.
- Sneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- Sochoń J., ks. *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008.
- Sołowjow Wł., *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Stark R., Bainbridge W.S., *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2000, s. 39.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1997.
- Strauss L., *Sokratejskie pytanie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Strauss L., *Wykształcenie liberalne i odpowiedzialność*, tłum. P. Maciejko, w: tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998.
- Symotiuk S., *Miejsce i czas*, w: Z. Kadłubek (red.), *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*, Katowice 2007.

- Shahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szestow L., *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Szestow L., *Potestas clavium. (Władza kluczy)*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Szestow L., *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Tarkowska E., *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987.
- Tarkowska E., *Czas w życiu Polaków. Wyniki badań, hipotezy, impresje*, Warszawa 1992.
- Theunissen M., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1992.
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. A. Wojcieszak, Warszawa 1966.
- Tomasz z Akwinu św., *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Toporow W.N., *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Kraków 2003,
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1984.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 202.
- Wehlte Ch., *Die Kultur des Fremden*, w: W. Schmied-Kowarzik, *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie-Interkulturelle Philosophie*, Würzburg 2002.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.
- Welte B., *Czas i tajemnica*. Warszawa 2000.

Literatura cytowana

- Wendorff R., *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980.
- Wimmer F. M., *Kulturalität und Zentrismen im Kontext interkultureler Philosophie*, w: A. Cesana, D. Eggers (Hg.) „Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache”, Bd. 26/2000.
- Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko i A. Sowiński, Warszawa 1988.
- Ziemiński I., *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwika Wittgensteina*, Kraków 2006.
- Zimbardo P., J. Boyd, *Paradoks czasu*, tłum. A. Cybulko, M. Zieliński, Warszawa 2009.
- Zoll R., *Krise der Zeiterfahrung*, w: tenże (Hg.), *Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit*, Frankfurt am Main 1988.

INDEKS NAZWISK

- A**brams M. H., 333
Adamski A., 83
Albert H., 176
Archimedes, 65
Arendt H., 213, 245, 259, 260
Ariés P., 203, 208
Arystoteles, 27, 29, 30, 65,
67, 68, 79, 88, 89, 137,
254, 263
Augustyn św., 24, 25, 37, 47,
103, 129, 193, 214, 311
- B**achelard B., 79, 81, 161
Bachtin M., 43, 147
Bacon Fr., 228
Bainbridge W. S., 299
Bakunin M., 221
Bańka J., 36
Barańczak St., 338
Baudelaire Ch., 207, 221
Baudrillard J., 63, 214, 215,
296
Bauman Z., 58, 144, 153,
173, 199, 206, 215
- Byron G. G., 221
Benjamin W., 54
Bergson H., 192, 266, 330
Berlin I., 171, 172, 252
Beylin P., 245, 248
Bierdiajew M., 28, 60, 200,
203, 270, 283
Bloch E., 207, 250
Bloom H., 333
Boecjusz, 46
Böhme J., 48, 130
Bolten J., 165
Bonhoeffer D., 323
Borges J. L., 35, 60, 152, 187,
327
Boyd J., 24, 31, 195, 196
Bourdieu P., 237
Brentano F., 266
Brzozowski St., 148
Buksiński T., 258
Busshoff H., 235
- C**amus A., 332
Casanova J., 280

Cassirer E., 29, 333
 Ceronetti G., 239
 Cichowicz St., 171, 223
 Cioran E., 51, 141, 251, 253,
 288, 295
 Cottier G., 301, 302

Dante, 47
 Darwin Ch., 220
 Delacampagne Ch., 255,
 260, 261
 Deleuze G., 85
 Derrida J., 218
 Dick S. J., 283, 289
 Dilthey W., 174, 181, 213
 Dostojewski F., 39
 Dupré L., 315
 Dupuis J., SJ, 317

Ebner F., 63
 Eichendorff J. von, 7
 Einstein A., 27
 Elias N., 31, 32

Fernandez-Armesto F., 198
 Feuerbach L. A., 280
 Fitoussi J. P., 222
 Foucault M., 80, 81, 212,
 216, 283, 284
 Fraser J. T., 276
 Freud Z., 115, 220

Gadamer H.-G., 100, 102,
 120, 121, 124, 125, 126,
 128, 159, 178, 180, 205,
 209, 266, 267, 272, 292,
 332
 Gawroński A., 226, 227
 Geissler Kh., 95
 Gerhardt V., 36
 Girard R., 171
 Goethe J. W., 15, 82, 189, 298
 Goldberg S. A., 317
 Grabowsky A., 242
 Guitton J., 241

Habermas J., 225, 271, 272
 Halik T., 319
 Hall E. T., 201
 Hartmann N., 107
 Hegel G. W. F., 77, 94, 329
 Hegezjasz, 221
 Heidegger M., 25–27, 30, 37,
 51, 52, 67, 70, 86, 99, 103,
 110, 114, 135, 215, 272,
 295, 317, 332
 Heller M., 16, 37
 Heraklit, 89, 99
 Herder J. G., 165
 Heschel A. J., 9, 49, 277,
 315, 316
 Hesse H., 9, 97
 Hick J., 322
 Höffe O., 26

- Höhn H. J., 80, 202
 Hölderlin Fr., 333
 Horkheimer M., 104, 207,
 225
 Husserl E., 32, 41, 225, 226
- I**ngarden R., 77
- J**ames W., 332
 Jaspers K., 37, 77, 78, 199,
 271, 332
 Jullien F., 189, 190
 Jung C. G., 159, 160
- K**ahl-Furthmann G., 137
 Kampling R., 172
 Kant I., 30, 60, 61, 126, 219,
 257, 334
 Kartezjusz R., 25, 79, 80
 Kaublach F., 117
 Karwat M., 271
 Kirk R., 239
 Kołakowski L., 156
 Kolitz Z., 319
 Koselleck R., 202, 223, 238
 Kosiewski P., 249
 Koyré A., 107
 Kristeva J., 178
 Kühn J., 243
 Kümmel F., 27
- L**acroix J., 231
 Laozi, 9
 Lenin, 254
 Leopardi G., 221
 Lévi-Strauss C., 33, 209, 210
 Lévinas E., 25, 55, 111
 Levine R., 190
 Lewis C. S. L., 39, 40, 44,
 144, 287
 Lichtenberg G. Ch., 175
 Lincoln A., 240
 Lotz J. B., 276
 Lübbe H., 280
 Lyotard J.-F., 217
- Ł**empicki St., 261
- M**acedo S., 271
 Maletzke G., 155
 Mallarmé S., 325
 Mann Th., 21, 73, 90, 135,
 136
 Marcel G., 42, 99, 332
 Marks K., 108, 109, 110,
 214, 220
 Marquard O., 86, 227
 Mascall L., 312
 Merleau-Ponty M., 174, 268
 Michalski K., 150
 Miłosz Cz., 273, 316
 Mistrz Eckhart, 277, 306,
 307, 321
 Mitchell W. J., 211
 Możejko E., 154

- N**akamura H., 190
 Napoleon, 253
 Nieczajew S., 221
 Niethammer L., 95
 Nietzsche F., 47, 105, 119,
 212, 214, 219, 221, 241,
 248, 331
 Nisbett R. E., 84, 195
- O**akeshott M., 245, 246,
 256
 Obuchowski K., 168
 Ortega y Gasset J., 169, 223,
 224, 336, 337
 Orwell G., 233, 234, 246
- P**anikkar R., 176
 Parmenides, 88, 89, 135,
 137, 139
 Petersen J. H., 138
 Piaget J., 44, 248, 261
 Picht G., 241
 Piontek H., 48
 Platon, 50, 77, 78, 88, 89,
 125, 137, 235, 254, 256,
 262, 272, 326
 Poincaré H., 330, 331
 Pomian K., 204
 Proust M., 330
- R**ahner K., 313
 Rewers E., 167
 Ricoeur P., 67, 106, 126, 127,
 156, 157, 162, 163, 177,
 179, 250, 255
 Riescher G., 236, 249
 Rilke R. M., 11, 66, 103, 335
 Rimbaud A., 46, 221
 Rousseau J. J., 42
 Rozanow W., 42
 Rügen J., 18, 56, 219
- S**aint-Sernin B., 87
 Sartre J. P., 28, 132, 173, 332
 Scheler M., 102, 103, 275
 Schnädelbach H., 151
 Schopenhauer A., 129, 221,
 337
 Schreiner J., 172
 Scruton R., 240
 Seneka, 157, 222
 Simmel G., 228
 Sloterdijk P., 235
 Sochoń J. ks., 299
 Sokrates, 78, 225, 227, 254,
 265
 Solowjow. Wł., 122
 Spaemann R., 168
 Spinoza B., 26, 172
 Steiner G., 41, 165
 Stirner M., 108, 109
 Strauss L., 239, 258, 259

Indeks nazwisk

Symotiuk S., 192, 196

Szahaj A., 154

Szestow L., 112, 119, 133,
206, 226

Tacyt, 170

Tansey S. D., 270

Tarkowska E., 191, 204

Theunissen M., 134

Todorov T., 143

Toffler A., 42

Tomasz z Akwinu św., 53

Unamuno M. de, 310

Vaneigem R., 217

Vattimo G., 220

Waldenfels B., 155, 158

Weber M., 226, 247

Wehlte Ch., 144

Weil S., 309

Wei-Ming T., 166

Welsch W., 93

Welte B., 177

Wendorff R., 195, 318

Whitehead A. N., 309

Wimmer F. M., 168

Wilde O., 60

Wolter, 180, 181, 272

Wolsza K. ks., 276

Zięmiński I., 38

Zimbardo P., 24, 31, 195,
196

Znanięcki F., 172

Zoll R., 54