



CZAS W KULTURZE

CZAS W KULTURZE

UNIwersYTET MARIi CURIE-SKŁODOWSKIEJ
ZAKŁAD FILOZOFII KULTURY

CZAS W KULTURZE

Praca zbiorowa
pod redakcją ANDRZEJA NOWICKIEGO



LUBLIN 1983

Recenzent

Prof. dr hab. Kazimierz Wojciechowski

Redaktor

Irena Pielak

Korektor

Barbara Chojna

ISBN 83-00-00794-6

**Na okładce drzeworyt Hansa Holbeina Młodszego *Erazm z Rotterdamu*
(1535) pokazujący panowanie Człowieka nad Czasem**

To nie wy powinniście być określani przez wasz czas, ale czas powinien być przez was określany i kształtowany.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1769—1834)

Pracować nie tylko po to, żeby tworzyć dzieła, ale żeby czas nabrał wartości.

Eugène Delacroix (1798—1863)

Czas jest przestrzenią dla rozwoju człowieka.

Karol Marks (1818—1883)

F. D. E. Schleiermacher: *Über die Religion*, Berlin 1799, s. 123; E. Delacroix: *Journal*, 19 VIII 1858 (*Dzienniki*, Wrocław 1968, t. II, s. 350); K. Marx: *Lohn, Preis und Profit*, [w:] K. Marx, F. Engels: *Werke*, Berlin, Band 16, s. 144—145.

Wstęp

Jesienią 1973 roku w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie utworzony został Zakład Filozofii Kultury. W kilka miesięcy później, z inicjatywy kierownika Zakładu, prof. dr. hab. Andrzeja Nowickiego, utworzony został Ogólnopolski Zespół Filozofii Kultury i Filozofii Polskiej XX wieku, skupiający około 40 pracowników naukowych kilkunastu wyższych uczelni, m.in. Katowic, Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Warszawy, Wrocławia, Częstochowy, Zielonej Góry.

W latach 1974—1981 odbyło się 25 sesji ogólnokrajowych, na których wygłoszono i przedyskutowano około dwustu referatów. Jedna z tych sesji została poświęcona problematyce czasu. Była to sesja XXIII, która odbyła się w Lublinie w dniach 14 i 15 czerwca 1980 roku. Sprawozdania z tej sesji ukazały się w kilku czasopismach („Ruch Filozoficzny”, tom XXXVIII (1980), nr 3—4, s. 289; „Euhemer”, r. XXV (1981), nr 1 (119), s. 113; obszernie omówienie: Czesław Gryko: Czas wymiarem naszego istnienia, „Człowiek i Światopogląd”, 1980, nr 10 (183), s. 159—164).

Niniejsza książka nie jest zbiorem stenogramów z ówczesnej sesji. Niektóre z wygłoszonych na niej referatów zostały opublikowane w całości w „Studiach Filozoficznych” (Gerard Głuchowski: Koncepcja czasu w jodze klasycznej, 1981, nr 9 (190), s. 143—153) i w innych czasopismach; jeden z referentów opublikował książkę o czasie (Tadeusz Banaszczyk: Czas jako kategoria społeczna, Wrocław 1981), książka innego referenta znajduje się w druku (Andrzej Nowicki: Czas i człowiek, Warszawa 1983). Dla nadania niniejszej książce większej zwartości wybrano z materiałów sesji cztery referaty o charakterze wprowadzającym i dziewięć omawiających czas w ujęciu różnych myślicieli polskich XX wieku. Zważywszy zaś na fakt, że sesja odbyła się dwa lata temu, większość prac została napisana na nowo. Sądzimy, że praca ta pobudzać będzie czytelników do samodzielnej, filozoficznej refleksji nad czasem.

A. N.

Andrzej Nowicki

Człowiek wobec czasu

Czas istnieje obiektywnie¹, ale nie jako byt odrębny². Dlatego, kiedy się mówi o czasie, to w rzeczywistości nie o czasie mówi się, ale o świecie lub o człowieku.

Rozważania o człowieku posiadają często pozorną formę rozważań nad czasem. Dla uchwycenia ich rzeczywistego sensu trzeba stosować redukcję antropologiczną³ traktując wypowiedzi na temat czasu jako wyrażenia skrótowo-zastępcze, w których podmiotem ontologicznym jest człowiek⁴. Kiedy Francis Bacon (1561—1626) nazywa czas „wielkim nowatorem”⁵, ma na myśli ludzi uczonych, odkrywców, wynalazców. Podobnie współczesna masoneria francuska, kiedy wyjaśnia, że „wielkim budowniczym

¹ Wbrew Kantowi i innym autorom subiektywizującym czas.

² Wbrew Newtonowi i innym autorom substancjalizującym i absolutyzującym czas.

³ Metodę redukcji antropologicznej najlepiej wyjaśnia redukcjonistyczna interpretacja wyrażenia „gniew ogarnia Achilleś”. W wyrażeniu tym podmiot gramatyczny (gniew) jest dla redukcjonisty podmiotem pozornym, ponieważ nie ma takiego bytu jak gniew. Rzeczywistym podmiotem ontologicznym, zasłoniętym przez to wyrażenie, jest człowiek, Achilles, który się rozgniewał. Podobnej redukcji należy poddać wszelkie zdania, w których podmiotem gramatycznym jest czas.

⁴ Por. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, § 31, s. 101—104; tenże: *Tadeusz Kotarbiński*, „Euhemer” 1977, nr 1 (103), s. 10—14.

⁵ *Time is the greatest Innovator* (Czas jest największym twórcą rzeczy nowych), F. Bacon: *Eseje*, Warszawa 1959, rozdz. XXIV — O innowacjach, s. 105.

wszechświata” jest czas, ma na myśli ludzi światłych, powołanych do tworzenia nowych struktur społeczno-politycznych. Polem wyjścia był oświeceniowy deizm, polem przejścia — ateistyczna interpretacja kategorii Wielkiego Architekta, a w polu dojścia mamy redukcję antropologiczną czasu jako rzekomego podmiotu przekształceń.

Pojęcie czasu jest pojęciem dialektycznym w takim sensie jak Hegłowskie pojęcie *Aufhebung*. Zawiera ono w sobie wewnętrzną sprzeczność pomiędzy „przemijaniem” i „trwaniem”, podobnie jak *Aufhebung* kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność pomiędzy negowaniem i akceptowaniem. Żadnego z tych dwóch aspektów nie należy absolutyzować. Jedynie jedność tych dwóch sprzecznych z sobą aspektów chwyta adekwatnie czasową strukturę rzeczywistości: przeszłość jest jednocześnie tym, co już minęło, a przecież jeszcze jakoś trwa; teraźniejszość jest tym, co trwa, a jednocześnie przemija; przyszłość jest tym, czego jeszcze nie ma⁶, a przecież istnieje potencjalnie w postaci wielu możliwych wariantów tego, co nadejdzie.

Absolutyzowanie „trwania” prowadzi do bagatelizowania zmian, rozwoju, czasowych, historycznych uwarunkowań każdego procesu. Absolutyzowanie „przemijania” prowadzi do fałszywego przekonania, że to, co czasowe nie jest w pełni rzeczywiste, bo przeszłość jest niebytem (jako że już jej nie ma), przyszłość jest niebytem (jako że jeszcze jej nie ma), a teraźniejszość jest bezwymiarowym punktem, którego nie można zatrzymać, ponieważ ginie w tym samym momencie, w którym się pojawia. Takie ujęcie czasu pełniło u świętego Augustyna (354—430) przejrzystą funkcję deprecjonowania świata rzeczywistego, któremu została przeciwstawiona urojona sfera bytów i wartości „ponadczasowych”⁷.

⁶ Twórcą „ontologii bytu, którego jeszcze nie ma” jest Ernst Bloch (1885—1977). Por. E. Bloch: *Zur Ontologie des Noch-Nicht Seins*, Frankfurt am Main 1961; tenże: *Das Prinzip Hoffnung*, 3 tomy, Frankfurt am Main 1968 (dzieło pisane w latach 1938—1947).

⁷ Por. Augustyn: *Wyznania*, przeł. ks. J. Czuj, Poznań 1929, ks. XI, s. 281—311 i A. Nowicki: *Czas w kulturze świeckiej*, „Euhemer” 1977, nr 2 (104), s. 3—12.

W konsekwentnie świeckiej aparaturze pojęciowej nie ma miejsca na pojęcie „ponadczasowości”. Ma ono tę samą proveniencję i ten sam sens filozoficzny, co pojęcie „nadprzyrodzoności”. Tak jak nie ma bytów niematerialnych i nieprzestrzennych, tak samo nie ma żadnych bytów „ponadczasowych”.

Istnienie przeszłości jest równie obiektywne jak istnienie wysokości, szerokości i głębokości. Przeszłość jest obiektywnym wyznacznikiem każdego bytu. Każdy byt jest bowiem tożsamy ze swoją historią. Żaden byt nie jest wyłącznie tym, czym jest w tej chwili, ale jest także tym, czym kolejno był i tym, czym będzie. Inaczej mówiąc, każdy byt posiada budowę warstwową, złożony jest z kolejnych warstw czasu.

Czas zewnętrzny, z którym człowiek się spotyka, jest stale przez niego przekształcany w czas wewnętrzny, czyli w jedną z kolejnych warstw własnej istoty.

Wobec czasu zewnętrznego ludzie często odczuwają lęk. Widzą w nim siłę destrukcyjną, przynoszącą zniszczenie, choroby, starość, śmierć, odbierającą człowiekowi dobra, do których jest najbardziej przywiązany. Poczucie bezradności wobec czasu jest jednym ze źródeł religii. W różnych religiach spotykamy się z deifikacją czasu, a także z identyfikacją czasu ze śmiercią. Licznych przykładów na to dostarcza sztuka, zwłaszcza poezja i malarstwo (szkielet z kosą jako personifikacja Czasu).

Zadaniem kultury świeckiej jest uwolnienie ludzi od lęku — także przed czasem. Wytworzenie przekonania, że czas nie jest ani wyłącznie, ani przede wszystkim siłą destrukcyjną. Wytworzenie przekonania, że człowiek nie jest bezradny wobec czasu. Oprócz filozofii poważną rolę w tej dziedzinie może odegrać sztuka. Warto wyszukać i zebrać utwory poetyckie i dzieła sztuk plastycznych, w których personifikacje czasu nie budzą przerażenia, ale przeciwnie, są człowiekowi życzliwe, przynoszą mu plony jego pracy, obdarzają go tym, na co zasłużył, budzą nadzieję, że przyszłość będzie lepsza — bo przecież często się już zdarzało, że „wiele rzeczy na lepsze zmienił czas”⁸. Przykładem mogą być per-

⁸ *Multa dies, variusque labor mutabilis aevi — Retulit in melius, Eneida*, ks. XI, w. 425.

sonifikacje Nowego Roku — ukazywane w postaci sympatycznego dziecka, nie ponoszącego odpowiedzialności za to zło, które wydarzyło się w roku odchodzącym; personifikacja Nowego Roku staje się często personifikacją naszych nadziei. Należy tu wspomnieć także o personifikacjach pór roku, zwłaszcza Wiosny ukazwanej pod postacią pięknej dziewczyny budzącej przyrodę do życia (ona także bywa personifikacją nadziei, por. wyrażenie Wiosna Ludów) oraz Lata i Jesieni — pod postacią równie uroczych dojrzałych kobiet z wiązkami zboża i kosząmi owoców. Rzeczą jeszcze ważniejszą byłoby powstawanie nowych utworów tego typu — nowocześniejszych w formie i treści.

Wystarczy jednak rozejrzeć się w dziełach sztuki ostatnich dwudziestu lat, aby przekonać się, że dość często podejmowana w nich problematyka czasu jest ujmowana jednostronnie i to z reguły z przeciwstawnymi pozycji. Za „nowoczesność” w poezji i w sztukach plastycznych uchodzi ukazywanie lęku, bezradności, zagubienia współczesnego człowieka w groźnym bezsensownym świecie. Sztuka współczesna nie pomaga człowiekowi w przezwyciężeniu lęku przed czasem; przeciwnie, przeważnie utrwała i pogłębia ten lęk, ukazując czas w sposób jednostronny jako siłę złowrogą i niszczącą, wobec której człowiek jest bezsilny. Za „nowoczesność” w sztuce uchodzi to, co w swojej treści jest bardzo staroświeckie.

Można wprowadzić bronić poetów i malarzy za pomocą argumentu, że taka jest właśnie rzeczywistość, w której żyjemy. Ale, czy zadaniem sztuki ma być tylko odzwierciedlanie rzeczywistości — bez ambicji przekształcania świata? Oczywiście, że nie chodzi tu o postulat deformowania obrazu rzeczywistości w dziele sztuki, ale o zaangażowanie sztuki w proces rzeczywistego przekształcania świata.

To samo — w jeszcze większej mierze — dotyczy filozofów, którzy albo nie zajmują się problematyką czasu, albo zajmują się w taki sposób, że z ich rozważań teoretycznych nie wynikają żadne praktyczne wnioski⁹, albo wreszcie w swoich rozważaniach

⁹ Por. Z. Augustynek: *Własności czasu*, Warszawa 1972; tenże: *Natura czasu*, Warszawa 1975; tenże: *Przeszłość, teraźniejszość, przy-*

nad czasem ujmują Czas jako Podmiot, wobec którego człowiek jest tylko bezradnym i bezsilnym przedmiotem, dręczonym, niszczoneym i unicestwianym¹⁰.

Pojęcie czasu — podobnie jak pojęcie bóstwa — jest budowane z cech, które zostały wyalienowane z przyrody i z człowieka. Świecka koncepcja czasu jest przezwyciężeniem tej alienacji; przywraca człowiekowi te cechy, które zostały z niego wyalienowane w pojęcie czasu. W świeckiej koncepcji czasu człowiek staje się podmiotem tych wypowiedzi, w których mówi się metaforycznie o działaniu czasu. Ale wspomniana alienacja nie jest wyłącznie elementem fałszywej świadomości. Posiada ona podstawę w rzeczywistej alienacji. Chodzi więc nie tylko o to, żeby człowiek przestał uważać czas za podmiot, a siebie za przedmiot, ale o to, żeby człowiek stał się rzeczywistym podmiotem.

I znów wracamy do zadań stojących przed sztuką. W olbrzymiej większości utworów poetyckich i dzieł sztuk plastycznych Czas ukazywany jest jako podmiot, a człowiek jako przedmiot jego oddziaływań, bezradny wobec starzenia się i śmierci. Do wyjątków należą dzieła sztuki pokazujące panowanie człowieka nad czasem.

Jednym z takich nielicznych wyjątków jest renesansowy drzeworyt Hansa Holbeina młodszego (1497—1543) wykonany w 1535 roku i ukazujący — na przykładzie renesansowego humanisty Erazma z Rotterdamu (1466—1536) — panowanie człowieka nad czasem. Spośród różnych słów oznaczających czas wybrane zostało słowo *Terminus*, zawierające w sobie — w sposób dialektyczny — dwa sprzeczne z sobą aspekty czasu: koniec i początek. Są ludzie, w których oba aspekty budzą przerażenie: słowo „koniec” kojarzy im się przede wszystkim z końcem życia, ze śmiercią — czas jest dla nich przede wszystkim siłą wyznaczającą kres życia. Stąd na zegarach napisy: *ultima hora necat* (ostatnia godzina za-

szłość, Warszawa 1979 i moje uwagi krytyczne: A. Nowicki: *Postępowanie a sens życia*, [w:] *Świadomość i rozwój*, praca zbiorowa pod red. J. Lipca, Kraków 1980, s. 348—360.

¹⁰ Por. J. Szczepański: *Sprawy ludzkie*, odcinek XV, „Kultura” z 18 XII 1977 r.

bija) i średniowieczna maksyma: *memento mori* (pamiętaj, że umrzesz). Również „początek” budzi lęk przed zmianą, przed czymś nowym i nieznanym — utrwalając postawy konserwatywne.

Przypomnijmy, że Hans Holbein był autorem kilku portretów Tomasza Morusa (1478—1535), autora renesansowej utopii, która w sferze społeczno-politycznej proponowała coś nowego, istotną zmianę w strukturze stosunków społecznych. Znajdując się w kręgu oddziaływania takich renesansowych humanistów, jak Tomasz Morus i Erazm z Rotterdamu, malarz ten potrafił w sposób renesansowy pokazać stosunek człowieka do czasu. Gest Erazma wskazuje na to, że to człowiek jest inicjatorem, który potrafi rozpocząć coś nowego, a następnie doprowadzić podjęte zadanie do końca. Panowanie człowieka nad czasem wyraża się w tym, że człowiek rozpoczyna i człowiek kończy; od człowieka zależą zarówno początek, jak koniec, *termini*, granice czasowe tworzonych dzieł ¹¹.

Istnieją także inne sposoby pokazywania zwycięstwa człowieka nad czasem. Na przykład malarz amerykański William Michael Harnett (1848—1892) na obrazie z 1876 roku *Mortality and Immortality* pokazał, jak dzieła ludzkie z zakresu filozofii, poezji, muzyki odnoszą zwycięstwo nad śmiercią, przedłużając obecność człowieka w kulturze. Nawiązując do tradycji dawnych holenderskich „martwych natur” Harnett umieścił czaszkę między książkami i instrumentami muzycznymi ¹². Obraz skłania do refleksji nad relacją pomiędzy człowiekiem a czasem. Czaszka mówi nam o tym, że czas życia biologicznego został zakończony, wydawac się więc może, że to czas zatriumfował nad człowiekiem. Ale dzięki książkom i muzyce człowiek odnosi pośmiertne zwycięstwo nad czasem.

Panowanie nad czasem to przede wszystkim umiejętność go-

¹¹ Por. L. Firpo: *Erasmus e l'arte (1515—1536)*, [w:] *Strenna UTET*, Torino 1967, tamże reprodukcja na s. 195.

¹² Por. C. J. Oja: *The Still-Life Paintings of William Michael Harnett*, „The Musical Quarterly”, vol. LXIII, 1977, nr 4, s. 505—523 (tamże reprodukcja).

spodarowania czasem¹³, umiejętność wypełniania czasu cennymi treściami.

Czas jest polem, w którym mogą pojawiać się treści groźne, przykre, wstrętne, nudne, przypadkowe, zaśmiecające nasze życie ostami i pokrzywami. Może to być także pole puste, w którym nic się nie dzieje; ta pustka bywa tak męcząca, że szuka się różnych sposobów dla „zabicia czasu”. Takie „zwycięstwo” nad czasem jest w rzeczywistości klęską.

Przede wszystkim trzeba otworzyć ludziom oczy na to, że puste pola czasu są przestrzenią dla naszej aktywności twórczej. Warto przypomnieć słowa Marksa: „Czas jest przestrzenią dla rozwoju człowieka”¹⁴. Posiadanie wolnego czasu to posiadanie wielkiego skarbu; trzeba więc umieć o ten wolny czas walczyć; znajdować go tam, gdzie bywa niezauważany i właściwie wykorzystywać każdy jego okruc. Bezmyślne roztrwianie własnego czasu jest najgłupszym rodzajem rozrzutności; zabijanie czasu jest w rzeczywistości zabijaniem samego siebie, skracaniem własnego życia, pozbawianiem się tych wspaniałych możliwości, jakie daje posiadanie wolnego czasu.

Czas jest wymiarem naszego istnienia. Nie tylko w tym sensie, że istniejemy dłużej lub krócej (od dnia narodzin do dnia śmierci), ale także w tym sensie, że „istniejemy mniej” lub „bardziej” w zależności od sposobu wykorzystywania czasu. Od nas zależą wymiary naszej teraźniejszości. Jeżeli żyjemy „chwila”, w sposób powierzchowny („powierzchnią” naszej osobowości), to rozmiary tej teraźniejszości są bardzo ubogie; jeżeli sięgamy do głębszych warstw naszej osobowości i potrafimy sobie uobecniać przeszłość, to rozmiary naszej teraźniejszości mogą być niezwykle rozległe, obejmując miesiące, lata, a nawet stulecia i tysiąclecia. Człowiek kulturalny, który wiele studiował

¹³ Por. wyrażenie „wyborni gospodarze czasu” (*excellents mesnagers du temps*), M. Montaigne: *Pisma*, przeł. T. Boy-Zeleński, Kraków 1917, t. II, s. 223.

¹⁴ *Zeit ist der Raum zu menschlicher Entwicklung*, K. Marx: *Lohn, Preis und Profit*, [w:] K. Marx, F. Engels: *Werke*, Berlin, Band XVI, s. 144—145.

i nauczył się obcować z arcydziełami poezji, prozy, muzyki, malarstwa, rzeźby, architektury, filozofii, nauki różnych krajów i epok, potrafi przekształcić kilka tysiącleci kultury światowej we własną teraźniejszość,¹⁵ w świat, w którym znajduje się „u siebie”. Istnieje także możliwość rozszerzenia czasowych granic tego świata o rozległe obszary bliższej i dalszej przyszłości, jeśli potrafimy ją sobie wyobrażać, przewidywać, projektować, planować i — własną pracą — przybliżyć.

Przeprowadzano badania psychologiczne nad patologicznymi sposobami przeżywania czasu. Zwrócono uwagę na choroby psychiczne związane bądź z utratą pamięci (badając świadomość, w której przeszłość jest nieobecna), bądź z utratą zainteresowania dla teraźniejszości (badając świadomość wypełnioną całkowicie rozpamiętywaniem jakiegoś wybranego odcinka przeszłości). W socjalistycznej pedagogice przeciwstawia się życiu teraźniejszością „życie dla przyszłości” — uważając postawę prospektywną, wypełnioną bez reszty myślą o Jutrze, za społecznie najbardziej cenną.

Jednakże z punktu widzenia filozofii kultury postawą najbardziej cenną jest obecność wszystkich trzech warstw czasu w naszej świadomości i umiejętność harmonijnego łączenia teraźniejszości z przeszłością i przyszłością. To jasne, że przyjmowanie przeszłości za normę charakteryzuje postawę konserwatywną i stanowi przeszkodę w rozwoju kulturalnym, ale z drugiej strony lekceważenie osiągnięć przeszłości charakteryzuje postawę barbarzyńcy. Jasne jest również, że podstawowym naszym zadaniem jest budowanie przyszłości, ale nie może się ono odbywać kosztem sensu życia teraźniejszego. Proces rozwoju historycznego nie powinien być ujmowany jako taki, który kiedyś zostanie zakończony i którego sens tkwi jedynie w ostatnim ogniwie. Jeżeli klasom panującym (właścicielom niewolników, feudałom, kapitalistom, biurokracji) słusznie odmawia się prawa do życia cudzym kosztem, to również przyszłych pokoleń nie należy

¹⁵ Obszerniej piszę o tym w książce: A. Nowicki: *Czas i człowiek*, Warszawa 1983.

stawiać w sytuacji warstwy uprzywilejowanej, dla której powinny poświęcać się wszystkie poprzednie pokolenia. Życie społeczne należy budować w taki sposób, aby s e n s posiadało życie każdego pokolenia — bez względu na jego miejsce w porządku chronologicznym. Muszą być respektowane zarówno prawa przeszłości (między innymi przez ochronę zabytków oraz różne formy utrwalania i rozpowszechniania wartościowych dzieł), jak prawa przyszłości (między innymi przez ochronę środowiska przed zniszczeniem i ochronę zasobów surowcowych przed rabunkową eksploatacją).

Nie chodzi wcale o to, ażeby przyszłym pokoleniom stworzyć warunki do życia bez trudu; nie trzeba stwarzać takiego świata, w którym przyszłe pokolenia nie będą miały nic do roboty. Obowiązkiem naszym jest jedynie przekazanie całego zasobu dotychczasowych dóbr i wartości kulturalnych powiększonego o dzieła stworzone przez nasze pokolenie, a także przekazanie potrzeb kulturalnych, umiejętności korzystania z dóbr kultury i ambicji pomnażania ich własnym trudem.

Podstawowym warunkiem takiego ustawienia stosunków pomiędzy kolejnymi pokoleniami jest zbudowanie społeczeństwa bezklasowego. W procesie budowania takiego społeczeństwa nie powinna zachodzić sprzeczność pomiędzy ostatecznym celem a stosowanymi środkami. Stosowane środki powinny być elementami urzeczywistnianego celu.

Ta ostatnia myśl powiązana jest ściśle z podstawowym przekonaniem o tożsamości każdego bytu z jego historią. Przy prawidłowym doborze środków do realizacji zadań elementy projektowanej przyszłości stają się już dziś elementami naszej teraźniejszości — przykładami sztuki wyprzedzania czasu. Od nas samych zależą rozmiary warstw czasu przyszłego w naszym życiu. A zgodnie z podmiotową definicją kultury najważniejszym elementem tego świata przyszłego, który może i powinien być obecny w naszym współczesnym świecie, są ludzie, których myśli, uczucia i postawy już dziś są charakterystyczne dla tego świata, który pragniemy zbudować.

Stefan Symotluk

Czas w kulturze

Problem wielości czasów

Pojęcie „czasu kulturowego” można rozpatrywać w dwu płaszczyznach.

1. Kultura jest taką sferą rzeczywistości, w której ludzie wytwarzają określone pojęcie czasu, mając jego intuicję jako czegoś uniwersalnego. Tylko to uniwersalne ujmują konwencjonalnie, partykularnie, znacząco. Odróżniają jednak to, „co” oznaczane, od samego znaczenia mu nadawanego. Własne położenie w czasie byłoby wtedy sytuowane w jakichś „dziejach powszechnych” lub dzieje powszechne degradowane i podporządkowane aktualnemu momentowi, ale przy odróżnianiu ich jako czegoś innego.

2. Istnieje monadyzm kultur; każda istnieje tylko w czasie przez siebie tworzonym i odczuwanym. Ludzie tej kultury nie wiedzą lub nie chcą wiedzieć o przeszłości lub przyszłości, żyją tylko w czasie własnym i aby zrozumieć ich egzystencję, trzeba uchwycić swoistość ich odczuwania czasu, różną w różnych kręgach kultury.

Rozwój fizyki pozbawił nas przekonania o istnieniu jednego, substancjalnego czasu Demokryta i Newtona lub apriorycznego czasu Kanta. Teza, że czas jest atrybutem materii, nie zadowala nas, bo czysta materia nie istnieje, nie ma więc „czystego” czasu jako jej własności. Przyjęcie wielości i relatywności czasu — konsekwencja rewolucji Einsteinowskiej — wymaga modyfikacji nauk społecznych i filozofii.

Dotychczas znamy cztery sposoby różnicowania czasów. Są to zarazem płaszczyzny sporów o czas.

1. Ile ma części lub „wymiarów”? Czy jest jednowymiarowy — gdyż „naprawdę” istnieje tylko *te r a z* lub linia złożona z punktowych „*teraz*” ułożonych przed nami lub za nami. Czy też składa się z dwu części różnych jakościowo: przeszłości i przyszłości, które stykają się w nieuchwytnym punkcie „*teraz*”. Lub może wszystkie trzy wymiary są równoprawne.

2. Jaki ma kierunek? Czy biegnie od przeszłości ku przyszłości, czy od tego, czego jeszcze nie ma, ku temu, czego już nie ma. Czy z przeszłości wyrwywają się pewne rzeczy trwalsze od innych i tu stykają się z tymi, co nadbiegają z przyszłości lub z terażniejszości bieżącej w przeszłość lub w przyszłość — jako plany, nadzieje, inicjacje. Może też być wielokierunkowy — podobny do fali wzbudzonej przez ciśnięty w wodę kamień lub bezkierunkowy: jeśli każda chwila istnieje dla siebie, nie dla innych.

3. Jakie ma tempo? Czy jest monotony, jak u Newtona i Kanta, czy zmienia bieg: raz biegnąc szybciej, raz wolniej. A może też zdolny jest do zatrzymywania się „w miejscu”?

4. Czy daje się wyróżnić w zależności od rodzajów organizacji materii, jeśli ta jest jego „nośnikiem”? Zauważa się bowiem podziały czasu na:

Czas fizyczny, analizowany przez Einsteina w skali makroświata. Jest też zróżnicowany wśród przedmiotów nas otaczających. Zdaje się biec wolniej w metalach i minerałach, a szybciej w drzewie lub człowieku. Leśmian mówił gdzieś o „czasie kamiennym” i „czasie drewnianym”, ale można by wtedy dodać i „czas szklany”, płynny, piaszczysty. A oprócz tego czas kamienia tego i tamtego...

Czas biologiczny, związany z rytmem przyrody, zakodowany w „zegarach biologicznych” zwierząt, regulujący okresy aktywności i pasywności (ważny np. dla pory przyjmowania leków, wydajności pracy umysłowej itp.), wędrówki ptaków. U ludzi jakby mniej ważny, skoro speleolodzy przebywający długo w jaskiniach tracą „poczucie czasu”.

Czas psychologiczny, analizowany przez Augustyna, Hume’a,

Dilthey'a i Bergsona. Zależy od wieku człowieka, inaczej biegnąc u dzieci, dorosłych i starców; od sytuacji: czekanie na zdarzenia przyjemne lub przykre; od temperamentu cholerycznego lub flegmatycznego; nastawień: ekstrawertycznych lub introwertycznych itd. Augustyn i Dilthey sądzili, że psychika istnieje w różnych kierunkach nastawień czasowych, gdyż intelekt nastawiony jest na to, co się „stało”, emocje na to, co jest teraz, a wola ku przyszłości: temu, co chcemy, aby się stało. Taki też sens nadawał Dilthey światopoglądom: filozoficznemu, estetycznemu, religijnemu. Czas zależny byłby od indywidualnych stanów podmiotowych: troski, nadziei, gniewu, rezygnacji; zależy też od relacji podmiotowo-przedmiotowych — to co jest dalekim przedmiotem nadziei czyni samą nadzieję „dłuższą”.

Czas społeczny biegnie wyraźnie inaczej w zbiorowościach prymitywnych o nikłej świadomości historycznej („społeczeństwa—zegary” i „społeczeństwa—maszyny parowe” C. Lévi-Straussa) i w kulturach rozwiniętych; inaczej w wiejskich, gdzie każdy niemal dzień kalendarza ma sens praktyczno-ekonomiczny lub obyczajowy, inaczej w miastach, gdzie jest bardziej atrakcyjny: klimat nie reguluje tu typu zajęć. Inaczej jeszcze biegnie w centrach wielkomiejskich, peryferiach miast lub na prowincji.

W jeszcze innych przekrojach przez kulturę zauważymy różnice:

- w nauce, gdzie uczeni starają się poszukiwać praw obowiązujących „zawsze” lub badają makroprocesy w skali miliardów lat świetlnych lub milionowych części sekundy;

- w sztuce, gdzie obowiązują różne normy czasowe konstrukcji artystycznych, gdzie trwające całe lata wydarzenia przedstawiane są w godzinnym filmie lub spektaklu teatralnym, dokonuje się retrospekcji i skoków czasowych itp.;

- w ekonomii, gdzie czas pracy funkcjonuje jako miernik wartości produktów; działania mierzone są rytmem inwestycji, kryzysów ekonomicznych, okresów „hossy” i „bessy” itp.;

- w religii, która wyznacza „czas święty” i „czas świecki”, prezentuje modele życia „jednorazowego” (jak chrześcijaństwo) lub „powtarzalnego” (jak teorie reinkarnacji) itp.;

— w polityce, gdzie odcinki czasowe charakteryzowane są ilościowo, ale też jakościowo zwrotami: „czasy Cesarstwa”, „czasy Karola Wielkiego”, „czasy wojny”, pokoju, rewolucji, kadencji władz itp.;

— w prawie, gdzie różne odcinki czasu dopasowane są do jakości przestępstw, przy czym np. w prawie USA przestępca skazany być może na 200 lat więzienia, i gdzie toczy się permanentne dyskusje co do czasu, gdyż 20 lat kary w XIX wieku i w XX to nie ten sam odcinek (można dziś po tylu latach w ogóle nie zastać świata, który się opuściło).

Czas historyczny — jest to czas, w którym każda kultura widzi siebie, czas właściwy jej tradycji, świadomości historycznej, periodyzacji dziejów i historiozofii. To wydarzenie, od którego zaczyna ona czas „liczyć” (*Ab urbe condita* Rzymian, „od początku świata” Bizancjum lub od urodzenia Chrystusa w chrześcijaństwie, od ucieczki Mahometa, od ustanowienia Republiki, jak rewolucjoniści francuscy), wyobrażenie „złotego wieku” za nami lub przed nami — jak w historiozofiach regresywnych lub progresywnych. Czas historyczny jednej epoki czy kultury narzucały bywa całości i wówczas mówi się np. o śmierci Cezara w 44 r. przed Chrystusem, co nie ma żadnego sensu, gdyż zginął on w czasie rzymskim w 711 r. od założenia miasta. Czas historyczny jest nie tylko przedmiotem wyobrażeń, choć i te mogą być „materiałną siłą” wedle Marksa, ale jest w dziejach obszarem rywalizacji różnych sił. W latach II wojny toczył się wyścig z czasem o zdobycie broni atomowej i nie bez szans pozostawał w nim Hitler. Zwrócił uwagę na ten aspekt czasu Max Weber, każąc w analizach historycznych badać „co by było, gdyby...”. Jest to postulat słuszny, gdyż to my wiemy o finale II wojny, ale świat śledząc np. bitwę pod Stalingradem przeżywał ten moment inaczej niż my.

Problem współlistnienia czasów

Nie tyle wielość czasów, co sposób ich współlistnienia można uznać za główne zagadnienie „chrononomii” (jak można by nazywać naukę o czasie). Byty, z którymi człowiek ma najczęściej do czynienia i do których sam należy, są złożone: mają „warstwy”

fizyczne, biologiczne, psychiczne i kulturowe. Do najbogaciej uposażonych należy człowiek nie jako jednostka, ale jako gatunek historyczny. Materia złożona w różne szczeble organizacji zdaje się prawami wyższego szczebla ograniczać moc praw niższego szczebla. Prawa biologii pozwalają drzewu rosnąć w górę „wbrew” prawu ciężenia i organizować się „wbrew” prawu entropii, prawa psychiki pozwalają jej konstruować rzeczy i zdarzenia sprzeczne z prawami fizyki i biologii. Ale drzewo, w którym ustanie proces życiowy, zostanie obalone przez siły przyrody i ulegnie entropii. Czas fizyczny działa w materialnej podstawie każdego bytu. Jego działanie widzimy w starożytnych miastach zaspanych piaskiem lub porośniętych dżunglą. Posągi greckie utraciły z biegiem czasu jarmarczne barwy i nabrały „szlachetnej bieli”, obrazy Rembrandta poczerniały i stały się bardziej „mroczne” i tajemnicze. Chroniąc treść swoich wytworów przed czasem fizycznym człowiek przenosi je z jednych nośników na drugie. Ileż starych tekstów przeszło drogę od tabliczek woskowych, papirusów, pergaminów na papier, aby utrwalić się na mikrofilmach — jest to istna wędrówka dzieł przez materię. Treść, która tak się przenosi, bywa indywidualna: utrwala historyczny obyczaj, kostium, sytuację, język. Ale jest w niej też warstwa transhistoryczna: dzieło jest intersubiektywne mimo przekładu z jednych języków narodowych na inne, ze zbioru słów na przedstawienie filmowe czy teatralne, mimo przechodzenia z epoki do epoki.

Żyjąc w wielości czasów człowiek w dwojaki sposób stara się manipulować czasem. Z jednej strony — istotne treści swego doświadczenia stara się skondensować w możliwie minimalnym czasowo wytworze. Informacje o świecie są stale „oczyszczane” tak, aby najłatwiej mogły krążyć w kulturze. Sprzyja temu i rywalizacja dzieł. Gdzie jest ich dużo, ludzie nie mają czasu czytać „powieści-rzek”, słuchać wielkich kompozycji muzycznych, szczególnie studiować grubych tomów rozpraw naukowych. To, co w nich „zawarte” musi być podatne na szybki i łatwy przekaz. Z drugiej strony człowiek stara się utrwalić przekazywane treści na nośnikach o maksymalnie długiej trwałości. Nośniki o wyjątkowej trwałości: szlachetne kamienie czy metale cieszą się spe-

cialnym uznaniem. Dwojakie działanie jest obecne wewnątrz człowieka wobec czasu: zewnętrzny czas „spowolnić”, a wewnętrzny „przyspieszyć” tak, aby przeżyć jak najwięcej i spotęgować swoje istnienie. Zasada hedonistów „chwytaj dzień” jest tego rodzaju prostym działaniem. Sposobem spowolnienia czasu jest też selekcja przedmiotów oraz sytuacji, z którymi człowiek się styka, i zadań, którym się „poświęca”. Stale przebywając w jednym środowisku człowiek zmienia się równolegle z tym środowiskiem i zmniejsza widoczność czasu, tak jak pasażerowie równolegle jadących pociągów mają wrażenie, że stoją w miejscu. Koncentrując się na jednym zadaniu człowiek może przeżywać go intensywniej, bez poczucia, że inne sprawy mu „uciekają”. Wreszcie istnieje taki sposób, jak kumulowanie czasu w dziełach (np. pamiętniki itp.). Manipulacje czasem mają kontekst aksjologiczny. Istniały kultury, w których liczono jedynie dni „szczęśliwe”, w związku z czym biografia jednostki mogła liczyć sobie np. 100 lub 200 dni. Pozostały czas życia uważano za „nieważny”. W przeżyciach pozytywnych występuje pragnienie, aby stan aktualny trwał „wiecznie”, a w negatywnych odwrotnie. Niektóre techniki pozwalają na przyspieszanie lub spowolnianie zdarzeń zewnętrznych w celach poznawczych. Taśma filmowa pozwala śledzić dokładnie zwolniony lot ptaka lub ruchy sportowca, ale też przedstawić szybki wzrost rośliny.

Gdyby istniał czas „uniwersalny”, wszystkie byty byłyby w jednym czasie, ale gdybyśmy ujmowali czas nominalistycznie, wynik byłby ten sam: każda rzecz istniejąc w swoim własnym czasie istniałaby tylko w j e d n y m czasie — własnym. Jednak rzeczy mając różne warstwy i aspekty istnienia funkcjonują w różnych czasach. Archimedes jako obywatel Syrakuz żył „w czasie wojny” z Rzymianami, a jako uczony w „czasie intelektualnym” swojej pracy. Żołnierz, który go zabił, miał usłyszeć okrzyk: Nie ruszaj moich figur! Wielość czasów rodzi ich relatywność. Najnowocześniejsza technika współczesna jest „przestarzała” w momencie produkcji w stosunku do nowych projektów. „Nowe” ubranie odebrane od krawca może być bardzo „stare”, jeśli chodzi o modę itp. Wielość czasów stwarza kłopot z „odnalezieniem się” w

świecie, ale umożliwia wzbogacenie siebie — życie w różnych czasach, podróże w czasie, odnajdywanie się w różnych epokach. Inne epoki niż współczesna mogą bowiem bardziej odpowiadać naszemu temperamentowi, światopoglądowi, predyspozycjom. Ludzie o osobowościach renesansowych czy rewolucyjnych mogą źle czuć się w czasach spokoju i marazmu, a ludzie o spokojnym usposobieniu w czasach niespokojnych. Duchowo przenoszą się oni wtedy w inną epokę.

Czas, mając kontekst aksjologiczny, ma też znaczenie etyczne. Od jego pojmowania zależy funkcjonowanie takich wartości, jak: odpowiedzialność, wierność, konsekwencja, wytrwałość, traktowanie życia poważnie lub zabawowo. Zwracał na to uwagę Ingarden, a także Chwistek (w pracy o *Wielości rzeczywiścieści...*). Ale nie znaczy to, że pluralizm czasów narusza prawomocność i trwałość etyki. Niektóre wartości etyczne (bohaterstwo) mają charakter transhistoryczny i opierają się relatywizacji czasowej. Młody Kant w swoich wykładach z etyki zwracał też uwagę, że czas linearny może mieć ujemne konsekwencje etyczne, bowiem osłabia wartość kary i nagrody. Nigdy na przykład wdzięczność za przysługę nie może pod jednym względem przewyższyć lub dorównać przysłudze: wobec niej na zawsze pozostaje aktem „wtórnym”, późniejszym, czyniąc wdzięczność pod tym względem zawsze czymś gorszym od przysługi.

Kształt czasu

Fizycy mówią o czasoprzestrzeni; w niejasnej intuicji czas ja-koś wiąże się nam z przestrzenią. Nie tylko tak, że płynie przez przestrzeń, ale jakby istniała też „przestrzeń czasu”. Bliższy namysł rozwiewa to przypuszczenie. Ale możliwe, iż dzieje się tak dlatego, że nasze schematy przestrzenne są zbyt ubogie. Nie są nimi na pewno wymieniane przez Ajdukiewicza: punkt, linia i odcinek czasu, choć posługujemy się nimi w życiu codziennym. Ciekawsze modele czasu prezentuje amerykański fizyk A. Wheeler. Jest to schemat „stożka czasu”. Jeden z takich stożków przedstawia przeszłość, drugi przyszłość, a stykają się punktowo wierzchołkami. Ściany obu stożków wyznaczone są przez czas granicz-

ny, jaki dla Wheelera konstytuowany jest przez szybkość fizyczną światła. Fizyczna słuszność tego modelu nie będzie nas tu obchodzić, ale zwrócimy uwagę, że może on być takim schematem „kształtu czasu”, który nie rozwiewa się poddany analizie myślowej, zwłaszcza gdy chodzi o treść doświadczenia życiowego i kulturowo-biograficznego. Życie nasze układa się bowiem w jedną linię. Linia ta jest faktycznie zbiorem zdarzeń: spotkań, konfliktów, omijania się ludzi między sobą i rzeczami. Otóż kiedy spotkania takie się kończą, to od punktu spotkania oddalamy się my i ci, z którymi się spotykamy. Ale oni oddalają się jakby w bok od naszej linii (mogą też iść tą samą linią, np. pracy zawodowej, ale wolniej lub szybciej). Jeśli jednak oddalają się w bok, ku formom życia obcym nam i odległym, to jakby od naszej linii życia odrastały w bok gałęzie. Tworzy się wówczas coś, co przypomina „drzewo genealogiczne”, a co tu nazwę „choinką czasu”. Im dalej od nas, tym gałęzie są dłuższe, gdyż ci, z którymi się rozchodzimy dalej odeszli w bok swoją drogą i trudno już nam się z nimi spotkać, gdy blisko nas gałązki są krótkie — ktoś już odchodzi, ale nie uczynił tego daleko. Niektóre rzeczy i ludzie kończą swe istnienie szybko i wtedy te gałęzie, choćby odległe od nas są krótkie. Podobnie stożkowy czas ma przyszłość. Ona również zawiera krótkie i długie linie rzeczy i ludzi, którzy przetną się z naszą linią życia. Rzeczy bardzo możliwe przed nami mają linie krótkie, rzeczy mniej możliwe, odleglejsze czasowo zarysowują jakby kształt długich gałęzi: nie tylko my, ale i one musimy przejść długą drogę do punktu zetknięcia się. Ten przedziwny kształt relacji czasowych ma sens aksjologiczny: im coś jest dalsze, tym bardziej obce lub obojętne. Starzy przyjaciele spotykając się nie mają sobie nic do powiedzenia. Nie każde więc zetknięcie się fizyczne ludzi obcych lub kiedyś sobie bliskich wchodzi w kształt „choinki czasu”. Nie wchodzi w nią właściwie większość zdarzeń otaczających nas na podobieństwo, mówiąc słowami Faulknera, „zgiełku i wrzasku”. Cały potok zdarzeń: jeżdżące samochody, tłumy na ulicach, codzienne czynności i sprawy nie narusza tych istotnych dla naszego życia linii czasu. Dzieją się one jakby w

czasie „horyzontalnym”, gdy my swój czas widzimy jako „czas wertykalny”.

To jednak nie oznacza, że przypadek w osobistym czasie jednostki nie ma żadnego znaczenia. Nie jest tak bowiem, że obydwie stożki czasowe są jedynie w naszym życiu realizowaniem się tego, co określone potencjalnie. Życie nie jest zmianą modalności istnienia treści ludzkich. Ani prostym eksterioryzowaniem tego, co wewnętrzne, ani plotyńską emanacją, ani arystotelesowskim przemienianiem potencjalnego w aktualne. Odbywa się w nim „tworzenie”. Ono zaś ma to do siebie, że treści wewnętrzne nie stoją jakby „w kolejce przed drzwiami” czekając, aby je wypuścić na zewnątrz w postaci czynu lub dzieła. Ani treści zewnętrzne nie czekają w kolejce, aż je się zinterioryzuje. Dziwność tworzenia polega raczej na tym, że im obfitszy jest proces eksterioryzacji tworzący, to co za nami, tym bardziej przybywa treści wewnętrznych, które nie są tylko „w nas”, ale i „przed nami”, wyznaczając nam nowe cele, zadania, funkcje. Twórca im więcej daje, tym więcej ma (choć okresowo może przeżywać stany „pustki” i poczucie „wyeksploatowania”, ale nawet o nich Fellini stworzył znakomity film), im więcej „wyraża” — tym więcej jawi się w nim „niewyrażonego”, im więcej przekazuje wiedzy innym — tym sam sobie stawia więcej pytań. Czas rośnie od teraźniejszości ku przyszłości i ku przeszłości. Jako surowiec, źródło inspiracji czy narzędzia wyrazu uczestniczą w tworzeniu przedmioty obdarzone swoim czasem. One wzbogacają i zachowują wielowarstwowość czasową wszystkich wytworów człowieka. Ale sprzężenie zwrotne aktu twórczego z przyrostem potencji twórczej daje nowy typ czasu. Wszystkie rodzaje zmienności i czasowości obecnej w świecie mogą być przyswojone, zaadaptowane, wchłonięte przez człowieka. Może on różnorako manipulować czasem w swoich dziełach. Natomiast „czas tworzenia” jest tym, co d o d a j e on do rzeczywistości zastanej. Taka relacja człowiek — świat nasuwa analogię do obecnych w filozofiach niemieckiego oświecenia i romantyzmu koncepcjach p a n e n t e i z m u. Chodziło w nich o to, że cały świat jest zawarty w bycie nadprzyrodzonym, ale byt ten nie daje się do świata redukować. Można sądzić, że odkryto tu faktyczną

relację: człowiek — świat. Cały świat zastany człowiek asymiluje, nie tracąc przy tym, ale wzmagając swoją indywidualność. Dodaje siebie do świata i świat dodaje sobie, nie tracąc zdolności do asymilacji, ale ją potęgując. Czym bowiem ostatecznie jest operacja *Aufhebung* jako element ontologii panenteizmu? Nie jest zwykłą, mechaniczną inkorporacją części w całość. Gdyby o to chodziło, to ludzie nigdy by nie mogli dokonać *Aufhebung* świata. On jest bowiem całością — oni częścią. Jest to więc operacja inna — taki twórczy zabieg, który przeszłość otwiera na przyszłość, a wraz z tym człowiek naprzeciw stożka czasu wytwarza stożek czasu przyszłości. Taką koncepcję człowieka chętnie nazwałbym panentropizmem. Wymaga ona — naturalnie — znacznie szerszego rozbudowania.

Czesław Gryko

**Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze
(tezy)**

1. Istnieją dwa sposoby widzenia świata: jeden oparty na naukach badających przyrodę (nauki przyrodnicze), drugi — na naukach badających człowieka, jego zachowania, wytwory (nauki o kulturze albo nauki humanistyczne). Rozbieżność obu obrazów świata jest przede wszystkim rozbieżnością ujęcia metrycznego (ilościowego) i jakościowego. Przejawia się to w języku, metodach. Nauki przyrodnicze posługują się językiem sformalizowanym, lepiej ujmującym stosunki ilościowe, zaś nauki o kulturze — językiem naturalnym (jakościowym). Nauki przyrodnicze charakteryzują się metodą aksjomatyczno-dedukcyjną, zaś nauki o kulturze metodą indukcyjną. Te dwa obrazy świata tak wielce się od siebie oddaliły, że wzajemne zrozumienie przestaje być możliwe. Oczywiście, że jest to pewne modelowe uproszczenie — nie może być absolutnej przepaści między obydwoma sposobami widzenia świata, chociażby dlatego, że nauki fizyczno-matematyczne nie mogą całkowicie zerwać z językiem naturalnym. O tym, że jest to jednakże rzeczywisty problem świadczy chociażby polemika na temat zjawiska „kryzysu rozumienia” współczesnej fizyki między filozofem a fizykiem na łamach „Kultury”¹.

2. Kategoria czasu jest podstawowym, uniwersalnym pojęciem, za pomocą którego ludzie postrzegają rzeczywistość. Stanowi ona

¹ E. Grodziński: *Dlaczego nie rozumiemy?*, „Kultura” z 17 II 1980 r., nr 7 (870), s. 3—4; W. Zawadzki: *Zawracanie kijkiem fizyki*, „Kultura” z 24 II 1980 r., nr 8 (871), s. 4.

konieczny składnik każdej wypowiedzi naukowej, upływ czasu stwierdzamy w każdym doświadczeniu. Nic nie może istnieć poza czasem, który jest „zasadniczą formą wszelkiego bytu” (Engels).² Carl Friedrich von Weizsäcker formułuje wręcz wniosek, że ze wszystkich pojęć fizycznych (ciało, siła, przestrzeń, czas) czas jest pojęciem najbardziej podstawowym i jest zawarte we wszystkich obecnie istniejących ujęciach fizyki.³ Świadomość czasu stanowi również istotę ludzkiej kultury. Zrozumiałe, że zjawisko izolacji nauk ścisłych i humanistycznych przenosi się na problematykę czasu. Są dwie grupy koncepcji czasu: czas przyrodniczy i czas kulturowy. Wbrew pogładowi Zdzisława Augustynka („Każda teoria czasu jest związana z określoną teorią fizyczną”)⁴ uważamy, że istnieje zasadnicza różnica między obu rodzajami czasowości.

3. Problem czasu sprowadza się do odpowiedzi na cztery zasadnicze pytania:

1) Augustyńskie *Quid ergo est tempus?* (Czym jest czas?)

2) ile jest czasów — jeden absolutny, obiektywny czy wiele w zależności od charakteru układu czasowego?

3) jakie są własności czasu?

4) jaki jest kierunek upływu czasu, czyli: czy czas jest continuum izotropowym, czy continuum anizotropowym?

4. Czas nie jest pojęciem jednoznacznym, jak by się mogło wydawać. Inaczej traktuje go fizyk, inaczej filozof, a jeszcze inaczej np. psycholog czy historyk. Fizyk unika odpowiedzi na pytanie: czym jest czas? przenosząc je na własności czasu. Fizyk interesując się jedynie czasem jako wielkością metryczną dochodzi do konkluzji, że czas jest pewnym narzędziem pojęciowym służącym do uporządkowania zdarzeń zachodzących w świecie. Czas nie jest więc czymś konkretnym, lecz abstrakcją będącą odpowiednikiem określonej grupy operacji pomiarowych. Defini-

² F. Engels: *Anty-Dühring*, [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 20, Warszawa 1972, s. 56.

³ C. F. Weizsäcker: *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 169, 170.

⁴ Z. Augustynek: *Natura czasu*, Warszawa 1975, s. 14.

cja czasu fizykalnego nie jest definicją *explicite*, lecz *implicite* poprzez definicję momentu czasowego jako zbioru abstraktów względem relacji równoczesności określonej w zbiorze wszystkich zdażeń⁵.

5. Rzeczywistość jest o wiele bogatsza od fizykalnego sposobu widzenia świata. Czasu realnego (istniejącego) nie można rozpastrywać jako jednego, uniwersalnego dla różnych poziomów zorganizowania materii. Typ organizacji materii i formy jej ruchu powodują, że istnieją różne jakościowo formy czasu. Ze względu na specyfikę pomiaru możemy wyróżnić w ramach czasu przyrodniczego czas fizykalny, czas astronomiczny, czas geologiczny, czas biologiczny. Czas przyrodniczy nie wyczerpuje wszystkich sposobów funkcjonowania czasu. O ile wspólną cechą jest jednakowy układ odniesienia (świat obiektów materialnych), to na zewnątrz pozostaje taki układ odniesienia, jak subiektywność ludzka, społeczeństwo, kultura. Sposoby percepcji czasu dokonywane przez człowieka i społeczeństwo nie mogą być mierzone według „modelu przyrodniczego”. Ze względu na swoisty rodzaj stwierdzanych tu zmian funkcjonuje swoisty, różny od przyrodniczego, czas kulturowy.⁶

6. Zasadnicza, wręcz antynomiczna różnica między obu rodzajami czasu polega na tym, że czas przyrodniczy jest czasem „obiektywnym” w znaczeniu braku uwarunkowania podmiotowego, zaś czas kulturowy to „czas przeżywany” ze świadomością „upływu” czasu. Element przeżyciowy uzyskuje tu przewagę nad stwierdzeniem obiektywności trwania i przemijania. Ten dualizm czasu dostrzeżono stosunkowo niedawno, bo dopiero w XX w, np. badania H. Huberta i M. Maussa nad funkcjonowaniem czasu w magii.⁷

7. Dla tworców przyrody jest jeden czas, aprioryczne pojęcie istniejące przed doświadczeniem empirycznym. Czas kulturowy

⁵ Tenże: *Własności czasu*, Warszawa 1970, s. 11.

⁶ Por. T. Banaszczyk: *Czas jako kategoria społeczna*, Wrocław 1981, ss. 159.

⁷ Por. H. Hubert, M. Mauss: *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, „L'Année Sociologique”, 1905, t. 5.

jako czas świadomościowy stanowi tylko pewien analogon do czasu przyrodniczego (Ingarden) ⁸.

8. Jednym z najciekawszych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień dotyczących czasu jest problem zwrotu czasu („strzałki czasu”). Chodzi tu o odpowiedź na pytanie: w którą stronę upływa czas? Upływ czasu wyraża się uporządkowanym następstwem momentów czasowych charakteryzowanych przez stosunek „przed” i „po”. Tak postawiony problem jest pytaniem fizykalnym, dotyczy bowiem nie jego jakościowości (wartościowania w postaci przeszłości, teraźniejszości i przyszłości), lecz aspektu ilościowego (jednorodnych momentów czasowych). Czym jest uwarunkowane ludzkie subiektywne poczucie, że czas upływa w jednym, wyróżnionym kierunku? Spodziewano się znaleźć odpowiedzi na to w fizyce. Poszukiwania obiektywnego kryterium zwrotu czasu natrafiły na poważne trudności. Prowadzono je trzema drogami: poprzez kauzalne teorie zwrotu czasu, entropijne teorie zwrotu czasu i oparcie się na pewnych ewolucyjnych teoriach kosmosu ⁹.

9. Naukową podstawą współczesnych przyczynowych koncepcji upływu czasu jest szczególna teoria względności. Opiera się ona na dwóch podstawowych zasadach: „1) prawa rządzące zmianami stanów układów fizycznych nie zależą od tego, do którego spośród dwóch poruszających się względem siebie ruchem jednostajnym układów współrzędnych odnosimy te zmiany; 2) każdy promień świetlny porusza się w „spoczywającym” układzie współrzędnych z określoną prędkością c , niezależnie od tego, czy źródło, z którego został wysłany, porusza się, czy spoczywa”.¹⁰

Porządek czasowy zdarzeń znajdujących się w stosunku przyczynowo-skutkowym jest więc niezmienny we wszystkich układach odniesienia ze względu na stałą szybkość rozchodzenia się infor-

⁸ Por. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I, Kraków 1947; *Człowiek i czas*, [w:] *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 41—74.

⁹ Por. I. Szumilewicz: *O kierunku upływu czasu*, Warszawa 1964, ss. 128.

¹⁰ L. Infeld: *Albert Einstein. Jego dzieło i rola w nauce*, Warszawa 1956, s. 37.

macji (300 000 km/sek). Zdarzenie późniejsze nie może stać się zdarzeniem wcześniejszym, o ile między tymi układami zachodzi oddziaływanie fizyczne. Aby zasada przyczynowości mogła dostarczyć dowodu na jednokierunkowość czasu, należało tak zdefiniować przyczynę i skutek, aby można je było odróżniać bez odwołania się do zwrotu czasu. Dotychczasowe wysiłki podejmowane w celu uniknięcia błędnego koła (jeśli dla określenia kierunku czasu wykorzystujemy fakt, że przyczyna poprzedza skutek, to zakładamy, że kierunek jest dany) nie dały rezultatu.

Zasada kauzalna nie daje podstaw do sprecyzowania kierunku upływu czasu, pozwala jedynie na wyznaczenie trójczłonowej relacji „znajdowania się pomiędzy”. Jeśli X jest między Y i Z, to jest również między Z i Y. Jest to więc relacja symetryczna względem swych skrajnych członów. Porządkuje ona zbiór bez uprzywilejowania jakiegos kierunku. Trudność pogłębia fakt, że klasyczne sformułowanie zasady przyczynowości jako jednoznaczne odniesienie przyczyny do skutku nie ma zastosowania na terenie mechaniki kwantowej. Fizyka klasyczna mająca za przedmiot badań makroświat nie stawiała zagadnienia dokładności pomiarów — uwarunkowane one były jedynie percepcją użytej aparatury pomiarowej. Z powodu zasady nieoznaczoności Heisenberga nie można dokładnie określić takich sprzężonych ze sobą parametrów fizycznych, jak położenia i pędu, czasu i energii, wektora elektrycznego i magnetycznego w polu elektromagnetycznym.¹¹ Im bardziej pomiar jest precyzyjny, tym bardziej jest zakłócony stan badanego mikroobektu. Z im większą dokładnością określimy położenie cząstki, to z tym mniejszą dokładnością możemy określić jej pęd i odwrotnie. Przedziały niepewności (rozrzutu w pomiarze) położenia (X) i przedziały niepewności pędu (P) spełniają nierówność:

$$\Delta X \cdot \Delta P \geq \frac{h}{2\pi}$$

gdzie h jest iloczynem niedokładności, zwaną stałą Plancka. Analogiczne twierdzenie można sformułować o czasie (t) i sprzężonej z nim wielkości energii (E):

¹¹ Por. W. Heisenberg: *Fizyka a filozofia*, Warszawa 1965.

$$\Delta E \cdot \Delta t \geq \frac{h}{2\pi}$$

Stała Plancka (h) jest oczywiście bardzo mała, rzędu $6,6 \times 10^{-27}$ cm/sek i w makroświecie nie jest uwzględniana, natomiast w mikroświecie jest znacząca. Z zasady nieoznaczoności Heisenberga wynika, że w przypadku dokładnego wyznaczenia energii ztraca się wymiar czasu (od $-\infty$ do $+\infty$). W takim układzie czas nie mógłby biec, ponieważ nic w nim nie mogłoby się dziać. Z tych powodów bieg czasu w mikroświecie można określić tylko probabilistycznie (statystycznie).

10. Najmocniejszym argumentem na rzecz anizotropii czasu („strzałki czasu”) byłoby znalezienie praw fizycznych będących asymetrycznymi względem czasu. „Model świata” mechaniki klasycznej był czasowo izotropowy. Do połowy wieku XIX wszystkie prawa przyrody były symetryczne względem wektora czasu ($+t$ lub $-t$). Dopiero odkrycie II zasady termodynamiki (Carnot, 1824) i opartej na niej zasady wzrostu entropii (Clausius, 1863) stworzyło nadzieję na empiryczne uzasadnienie anizotropii czasu. Procesy termiczne są nieodwracalne, zaś entropia jako miara nieodwracalności procesów cieplnych wzrasta w układzie izolowanym i osiąga maksimum, gdy układ znajdzie się w stanie równowagi termodynamicznej. Entropia (S) w momencie wcześniejszym (t_1) może jedynie wzrastać w stosunku do momentu późniejszego (t_2) lub w granicznym przypadku nie zmieniać się, czyli $S_{t_1} \geq S_{t_2}$. Ta chwila jest późniejsza, w której entropia jest większa. Wydawało się więc, że kierunek czasu jest przesądzony i zgodny z percepcjami człowieka, jednak przeciwko entropijnej teorii zwrotu czasu wysunięto wiele zarzutów. Przede wszystkim hipoteza ta ma charakter „lokalny” i nie może stosować się do całego Kosmosu, ponieważ w fizyce relatywistycznej Wszechświat nie jest układem izolowanym. Dodatni zwrot czasu można określić jedynie jako kierunek statystycznie dominujący w izolowanym podukładzie. Boltzmann jeszcze w latach siedemdziesiątych XIX w. wysunął hipotezę fluktuacji Wszechświata pomiędzy stanami o niższej i wyższej entropii. Można więc z tego wysnuć wniosek, że entropia w olbrzymich odstępach czasu jest symetryczna i zawo-

dzi jako kryterium zwrotu czasu. Tak więc anizotropia czasu na gruncie fizyki nie ma charakteru uniwersalnego, lecz tylko lokalny.¹² Odsobnionym stanowiskiem jest radykalny pogląd H. Mehlberga, który poddając krytyce wszystkie stanowiska uzasadniające anizotropowość czasu dochodzi do wniosku, że: Czas nie ma strzałki (*time has no arrow*)¹³ i na podstawie praw fizyki, które są symetryczne, nie można odróżnić zdarzenia przeszłego od zdarzenia przyszłego. Obserwujemy tylko następstwo zdarzeń stwarzające pozory, że istnieje wyróżniony kierunek upływu czasu.

11. Inną próbą rozwiązania problemu anizotropii czasu jest wiązanie go z jednoznaczным kierunkiem ewolucji Kosmosu wskazującym na jego ekspansję. Podstawą empiryczną takiego modelu kosmologicznego jest zjawisko przesunięcia linii widma ku czerwieni tłumaczone jako wynik efektu Dopplera. Na tej podstawie wysnuwa się wniosek, że cały Wszechświat ulega ekspansji i o kierunku upływu czasu decydowałby wzrost promienia Kosmosu („przed” różni się od „po” mniejszym promieniem).¹⁴ Oprócz takiego modelu istnieje teoria, w której zakłada się oscylację Kosmosu, nie zaś jego stałe rozszerzanie się. Słabością kosmologicznego dowodzenia anizotropii czasu jest ekstrapolacja zasady kosmologicznej (jednorodność i izotropowość Kosmosu) i ekspansyjnych modeli kosmologicznych na cały Wszechświat. Dane empiryczne nie potwierdzają izotropowości (rozmieszczenie galaktyk jest nierównomierne).

12. Tak więc spór o to, czy istnieje jakiś obiektywny, uniwersalny dowód na anizotropowość czasu sprowadza się w istocie do sporu o to, czy istnieją procesy nieodwracalne, czy też wszystkie procesy zachodzące w przyrodzie są odwracalne. W świecie fizycznym kierunek ten można wyróżnić tylko w ograniczonych cza-

¹² Por. argumentacja przeciwko hipotezie Clausiusa [w:] I. Szumiłowicz: *Teoria śmierci cieplnej wszechświata*, Warszawa 1961.

¹³ Por. H. Mehlberg: *Physical Laws and Time's Arrow* [w:] H. Feigl, G. Maxwell [ed.]: *Current Issues in the Philosophy of Science*, New York 1961, s. 105—138.

¹⁴ Por. A. A. Fridman: *Mir kak prostranstwo i wriemia*, Moskwa 1965.

wo i przestrzennie fragmentach Kosmosu, co jest już naukowym dowodem na rzecz anizotropii ludzkiego doświadczenia czasu. Nie-wykluczone, że dowodów na anizotropowość czasu może zgodnie ze wskazówką F. Jacoba dostarczyć biologia z prawem nieodwra-calności procesu ewolucji.¹⁵

13. Istotną trudność sprawia rozstrzygnięcie, czy czas jest cią-gły (nieskończenie podzielny), czy też dyskretny (kwantowany). Do tej pory kwestia ta nie jest rozwiązana i albo absolutyzuje się punktowość, albo ciągłość. W fizyce przyjmuje się założenie, że czas fizyczny jest spójny i stanowi ciągle continuum uporządko-wanych momentów czasowych. Wyraża się to w tym, że zmienna czasowa (t) we wszystkich prawach fizycznych przebiega przez zbiór liczb rzeczywistych odpowiadających określonemu momen-towi czasowemu. Jeśli własność ciągłości czasu ma charakteryzo-wać świat materialny, a nie model teoretyczny, to musi ona mieć jakieś uzasadnienie empiryczne. Nie można go znaleźć wobec punktowego charakteru zdarzeń. Wobec tego na gruncie mecha-niki kwantowej sformułowano hipotezę czasu niespójnego (dy-skretnego). Oznacza to przyjęcie „elementarnego odstępu czasu” (interwał) zwanego kwantem czasu lub chrononem o długości ok. 10^{-24} sek. Czas fizyczny składa się z szeregu chrononów i proces elementarny ma długość chrononu, a więc żaden proces fizyczny nie może być krótszy od 10^{-24} sek. Hipoteza ta jest na razie spra-wą otwartą, bowiem nie odpowiedziano na pytanie, jakie procesy fizyczne zachodzą w kwantach czasu. Zaletą tej hipotezy jest to, że wskutek małego wymiaru chrononu w makroświecie zostałaby zachowana własność ciągłości, a więc uzgodniono by dyskretność czasu mikroświata z ciągłością czasu makroświata.

Czas kulturowy jest czasem dyskretnym. Jego częstką elemen-tarną jest „chwila” jako najkrótsze wyróżnialne przez świadomo-ść trwanie. „Teraz”, „chwila” nie jest abstraktem, lecz dającym się mierzyć odcinkiem. Przyjmuje się, że aby jakieś zdarzenie prze-żyć jako przeszłe, musi po nim minąć 6—12 sekund.

14. Nową koncepcję czasu zawiera teoria względności. Według Einsteina przy pomiarach czasu nie można abstrahować od poło-

¹⁵ F. J a c o b: *Historia i dziedziczność*, Warszawa 1973, s. 248.

zenia przestrzennego. Zdarzenia fizyczne trzeba opisywać przy pomocy czterech współrzędnych tworzących continuum czasoprzestrzenne: „[...] prawdziwym elementem stosunków czasoprzestrzennych jest zdarzenie, określone przez cztery liczby x_1 , x_2 , x_3 , t ”.¹⁶ „Nie ma więc bezwzględnych (niezależnych od układu odniesienia) stosunków przestrzennych ani bezwzględnych stosunków czasowych pomiędzy zdarzeniami.”¹⁷

Dzięki badaniom J. Piageta nad rozwojem inteligencji dziecka wiemy, że odczuwanie czasu przebiega u dziecka równolegle z konstrukcją przestrzeni.¹⁸ Dopiero później pojęcia te zostają od siebie oderwane. W ten sposób pojęcie czasoprzestrzeni wprowadzono do psychologii. Czasoprzestrzeń występuje też w badaniach literaturoznawczych. M. Bachtin w analizie powieści wyszedł od związków czasu i przestrzeni: „Cechy czasu odsłaniają się w przestrzeni, zaś przestrzeń znajduje w czasie swój sens i miarę. To krzyżowanie się porządków i złączenie cech stanowi o charakterze czasoprzestrzeni artystycznej”.¹⁹

15. Czas jest bodajże jedynym zjawiskiem, do którego stosują się dwa sposoby opisu. Jeden charakteryzujący jego aspekt ilościowy, uwzględniający uporządkowanie zdarzeń w relacji „przed — równocześnie — po”. Drugi związany jest z „trwaniem” czasu — psychologicznym przeżyciem, światopoglądową oceną przemijania świata i nieuchronności śmierci biologicznej jednostki. To emocjonalne przeżycie czasu jako substancjalnej rzeki określającej swoim nurtem konieczność losu ludzkiego spowodowało przyjęcie bardziej użytecznego sposobu dla opisu psychologicznego, literackiego, jakościowego w postaci pojęć „przeszły — teraźniejszy — przyszły”. Pierwszym, który wyraźnie rozgraniczył oba sposoby opisu był John McTaggart.²⁰ Pierwszy opis nazwał szere-

¹⁶ A. Einstein: *Istota teorii względności*, Warszawa 1958, s. 39.

¹⁷ *Tamże*, s. 39.

¹⁸ Por. J. Piaget: *Narodziny inteligencji dziecka*, Warszawa 1976.

¹⁹ M. Bachtin: *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982, s. 279; zob. także: M. Bachtin: *Czas i przestrzeń w powieści*, [w:] *Wokół problemów realizmu*, Warszawa 1977, s. 16.

²⁰ J. M. E. McTaggart: *Time*, [w:] R. M. Gale (ed.): *The Philosophy of Time*, London 1968.

giem B, zaś drugi szeregiem A. Szereg B nie uwzględnia upływu czasu, ma on charakter statyczny. Zdarzenia tu nie następują, lecz po prostu istnieją. Używając metafory rzeki można powiedzieć, że jest to rzeka bez płynącej wody. Natomiast „[...] realność szeregu A prowadzi do sprzeczności i powinna być odrzucona. I o ile zmiana i czas potrzebują realności szeregu A, realność zmiany i czasu powinna być odrzucona”,²¹ bowiem „przeszłość — teraźniejszość — przyszłość” to wzajemnie sprzeczne cechy przypisywane jednemu i temu samemu zdarzeniu. To odrzucenie obiektywności czasu określa się często „paradoksem McTaggarta”. Można go sformułować w postaci pytań: Czy szeregi te opisują, każdy oddzielnie, czas? Czy szereg A opisuje czas, czy przestrzeń w postaci przestrzennego uporządkowania momentów czasowych? Czy przedmiotem opisu szeregu B jest czas, czy też co innego? Czy nauka jest w stanie poznać czas, czy tylko subiektywne fenomeny czasu? Jakie są relacje między obu szeregami (nadrzędność — podrzędność, równoważność)?

16. A-teorię najwyraźniej sformułował C. D. Broad. Zwolennicy A-teorii wysuwają następujące argumenty:

1) szereg B można zredukować do szeregu A, terminy szeregu B dają się ująć w terminach szeregu A,

2) „trwanie” tkwi immanentnie w zdarzeniach,

3) między przeszłością a przyszłością istnieją ważne różnice ontologiczne (przyszłość jest otwarta, a przeszłość zamknięta),

4) uchwycenie zmiany jest możliwe tylko w szeregu A.²²

17. Najtrudniejszą rzeczą przy przyjęciu teorii A jest wyjaśnienie podjętego już przez Arystotelesa i Augustyna problemu chwili obecnej, „teraz”. Zwolennicy B-teorii (B. Russell, A. Grünbaum, A. Ayer, J. J. C. Smart, R. D. Bradley) odmawiają szeregowi A obiektywności, uważając, że przeszłość, przyszłość i teraźniejszość są tworam i psychologicznymi zależnymi od umysłu.²³

²¹ *Tamże*, s. 97.

²² *Tamże*, s. 77.

²³ *Tamże*, s. 70; por. także K. G. Denbigh: *Świat i czas*, Warszawa 1979, s. 48—58.

18. Powyższe rozróżnienie najwyraźniej wskazuje na „rozchodzenie się” pojęcia czasu u fizyków i humanistów. Szereg A wyraża przemijanie, podmiotowe przeżycie czasu. Przydatny jest on do opisu kultury. Szereg B zapewnia większą ścisłość, jednoznaczność, pozwala na użycie aparatury matematycznej. Fenomen czasu jest bogatszy od jego rekonstrukcji za pomocą tylko teorii A czy tylko teorii B. W rzeczywistości świata realizuje się jedność obu aspektów czasu. Nie znalazło to jeszcze odzwierciedlenia w nauce. Najważniejszym zadaniem stojącym przed filozofią kultury w tej kwestii jest zintegrowanie, osiągnięcie spójności, syntezy statycznej (fizykალnej) i dynamicznej (świadomościowej) koncepcji czasowości.

Henryk B o r o w s k i

**Czas w ujęciu Immanuela Kanta
(1724—1804)**

Kant uchodzi za filozofa, według którego czas ma charakter subiektywny. „Czas — pisze w *Krytyce czystego rozumu* — jest formalnym warunkiem wszelkich zjawisk w ogóle.”¹ A w innym miejscu czytamy: „Czas nie jest pojęciem empirycznym, wyprowadzonym abstrakcyjnie z jakiegokolwiek doświadczenia. Równoczesność lub następstwo nie pojawiłyby się bowiem same w spostrzeżeniu, gdyby wyobrażenie czasu nie znajdowało się *a priori* u jego podłoża.”² Tym podłożem, według Kanta, jest tzw. zmysł wewnętrzny, czyli pewne właściwości naszego umysłu, dzięki którym posiadamy wyobrażenie czasu. Uwagi te świadczą niewątpliwie o apriorycznym — subiektywnym charakterze czasu.

Ale nie jest to jeszcze pełna charakterystyka czasu u Kanta. Zarówno bowiem czas, jak i przestrzeń wiążą się według niego (wbrew powyższym cytatom) z doświadczeniem. I choć nie mogą być — jak to wynika z powyższych uwag — ani wyprowadzone z doświadczenia, ani pojęte w sposób empiryczny, niemniej jednak formy *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle są bez tych zjawisk wprawdzie możliwe, ale puste. Czas i przestrzeń — pisze Kant — są formami naszego poznania, które jako takie (tj. jako formy) „są bezwzględnie konieczne przywiązane do naszej zmysłowości w ogóle, niezależnie od tego, jakiego by rodzaju były nasze wra-

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 112.

² *Tamże*, s. 107.

żenia; te zaś mogą być rozmaite.”³ W ten sposób — pisze Kant — owe aprioryczne formy „wyznaczają sobie właśnie przez to (że mianowicie są tylko warunkami zmysłowości) swe granice: stosują się mianowicie tylko o tyle do przedmiotów, o ile się te [przedmioty] rozważa jako zjawiska, nie przedstawiają jednak rzeczy [tak, jakie one są] same w sobie. Tylko tamte stanowią pole ich ważności, jeżeli się zaś poza to pole wykroczy, to [czas i przestrzeń] nie mają tam żadnego przedmiotowego zastosowania.”⁴ A więc aprioryczny, i należy chyba powiedzieć również subiektywny, charakter czasu i przestrzeni ograniczony jest u Kanta przez doświadczenie. Tak rozumiany, tj. ograniczony przez zjawiska zmysłowe i doświadczenie, czas nazywa I. Kant czasem realnym. Czas realny zatem — to czas łączący aprioryczne formy z aposteriorycznymi treściami w taki sam sposób, jak połączone są w sądach syntetycznych *a priori* sądy syntetyczne i analityczne. Czas realny nie dotyczy zjawisk wykraczających poza wszelkie możliwe doświadczenie, nie obejmuje zjawisk pozazmysłowych. Nie dotyczy zjawisk takich, jak: Bóg oraz dusza pojęta jako niematerialna substancja prosta, wszystkiego tego, co znajduje się poza początkiem i końcem świata, pozazmysłowych pojęć etycznych i rzeczy samych w sobie. Do spraw tych może odnosić się, co najwyżej, czas pusty — czysto formalny, aprioryczny.

Do swojej oryginalnej koncepcji czasu dochodzi Kant eliminując dwie konkurencyjne teorie na ten temat: Newtona i Arystotelesa. Ta druga podtrzymywana była również przez Leibniza i Engelsa. Pierwsza z nich głosiła, że czas i przestrzeń istnieją niezależnie od człowieka i materii oraz mają charakter absolutny, bezwzględny, natomiast druga, że stanowią atrybut materii. Obie te teorie niezgodne są — według Kanta — z doświadczeniem, nie są bowiem w stanie nadać apriorycznego (tj. koniecznego) charak-

³ *Tamże*, s. 122.

⁴ *Tamże*, s. 118. „Nawet czas i przestrzeń, choć pojęcia te są czyste, tzn. wolne od wszelkiego czynnika empirycznego, i choć jest również pewne, że są one w umyśle przedstawione całkowicie *a priori*, byłyby przecież pozbawione przedmiotowej ważności, sensu i znaczenia, gdybyśmy nie byli pokazali ich koniecznego zastosowania do przedmiotów doświadczenia.” *Tamże*, s. 308.

teru sądom geometrycznym; a sądy te wiążą się ściśle z czasem i przestrzenią. Konieczny i powszechny charakter sądów geometrycznych można wykazać, według Kanta, tylko w oparciu o zasady *a priori*: nie można tego uczynić natomiast w oparciu o doświadczenie. O tym, że proste równoległe nie przecinają się nigdy w czasie i przestrzeni wiemy, jak pisze, *a priori*. Nie mówi nam tego żadne doświadczenie. Ale w gruncie rzeczy sprawa wygląda inaczej. Teoria Kanta ma tu podwójne oblicze. O tym, że dwie proste równoległe nie przecinają się nigdy w przestrzeni właśnie nie wiemy, bo nie sięga tam przecież nasze doświadczenie (tak możemy powiedzieć tylko biorąc pod uwagę spekulatywny czas pusty). Ale zakładając powszechność i konieczność sądów geometrycznych aprioryzm ma zastosowanie również na gruncie doświadczenia. Ma je wszak, mimo iż mamy tam do czynienia z tzw. realnością czasu i przestrzeni; dwie proste równoległe nie przetną się zatem (a w każdym razie nic o tym nie będziemy wiedzieli) dopóty, dopóki sięga nasze doświadczenie; i chociaż wiedza ta ma tu charakter *a priori*, to ostateczne jej potwierdzenie znajdujemy w doświadczeniu. Teraz widzimy te dwa oblicza Kantowskiej teorii czasu i przestrzeni; widzimy również empiryczny charakter matematyki, o którym, mając na uwadze właśnie sądy syntetyczne *a priori*, mówił Kant. Dostrzegamy również coś, co wiąże się z krytyką Kanta z punktu widzenia teorii względności. Uważa się bowiem, że między Kantowską teorią czasu i przestrzeni a teorią Einsteina zachodzi sprzeczność. Kant, powiada się, był pod tym względem apriorystą — Einstein stał na gruncie doświadczenia. Ale z tego, co było powiedziane wcale nie wynika, że Kant jest zdecydowanym apriorystą. Kant — analogicznie jak Einstein — rozpatrywał czas i przestrzeń na gruncie doświadczenia. Różnica jest tylko taka, że Einstein doświadczenie rozszerzył. Okazało się więc, że rozpatrywane w przestrzeniach kosmicznych proste równoległe nie są ani proste, ani też tym bardziej równoległe w każdej przestrzeni (zawsze). Ale, czy Kant głosił, że jest inaczej? W zasadzie nie; uważając wszakże, iż nie wie, co się dzieje z prostymi wykraczającymi poza nasze doświadczenie był bliższy prawdy, niż gdyby głosił skrajny aprioryzm, uspokajającą

tezę, że proste równoległe nie przetną się nigdy. Sam zresztą wyraźnie o tym mówił, pisząc, iż powstrzymywanie się od sądów jest w niektórych sytuacjach z naukowego punktu widzenia rzeczą właściwszą niż nie udowodniona dostatecznie pewność. Argumenty dla tej pewności, dostatecznej, ale i zarazem ostatecznej, znajdował w doświadczeniu.

Najbardziej oczywista zdawałoby się koncepcja atrybutywis-tyczna czasu nie jest bynajmniej bez wad. Pomijając już sprawę doświadczenia, o której mówił Kant, koncepcja ta nie wyjaśnia nam zagadnienia czasu przyszłego. Jeśli czas jest cechą materii, to jak wyjaśnić czas nieistniejących jeszcze rzeczy i zjawisk, zaplanowanych, jak np. w przypadku budowy jakiegoś obiektu, których trwanie łatwo sobie wyobrazić w przyszłości. Jeśli nie istnieją rzeczy — niemożliwe są też ich cechy, niemożliwy jest też (mający stanowić ich cechę) ich czas.

Czas utożsamiany jest często z ruchem, rozwojem, procesem, ale właściwie dlaczego mają one stanowić czas, który jest abstrakcją. Już Locke mówił, że tylko jakości pierwotne są immanentne rzeczom, wtórne natomiast są im przypisywane. Gdyby czas był jakością pierwotną, musiałby być identyfikowany z rzeczami, musiałby być identyfikowany z rozwojem rzeczy i zjawisk. Ale czas jest przecież pojęciem abstrakcyjnym nie oznaczającym niczego, znaczącym natomiast, że po A następuje B. Może on być jednak przypisywany różnym zdarzeniom i procesom i wtedy zaczyna coś znaczyć, staje się czymś realnym. Tak, jak np. to, że A jest osobą starszą od B. A nie jest starszy od B dlatego, że ma np. siwe włosy, bo może być na odwrót, ale dlatego, że jak się urodził, to B nie było jeszcze na świecie. Wiedza ta nie wynika oczywiście z natury, lecz z relacji zachodzących po sobie albo równocześnie, wcześniej lub później zdarzeń; otóż relacje te są przedstawione właśnie przy pomocy pojęć: „wcześniej”, „później”, „starszy”, „młodszy”. Relacje te są oczywiście niemożliwe bez tych pojęć. Na przykład X urodził się w czasie wojny — Y po wojnie. Wojna toczyła się w latach 1939—1945. Lata te, to XX wiek naszej ery; początek nowej ery, to oczywiście sprawa konwencji. Jak wobec tego dowieść, że X jest starszy od Y bez pojęć: „przed”, „po” itp.

Ludzie robią najrozmaitsze manipulacje z czasem; w zależności od potrzeb mogą go np. przedłużać, skracać, przewycięzać. Dość często wiąże się też czas z różnymi cyklami występującymi w przyrodzie. Ale cykle te — to w pewnym stopniu sprawa konwencji. Nawet kalendarze nie zawsze są zgodne z obrotami ciał niebieskich; albo np. „czas zimowy”, „czas letni”, czy możliwy jest w ogóle inny czas w zimie, a inny w lecie? O tym, że czasy te przyporządkowane są tylko pewnym cykлом świadczy całkiem słusznie określenie, że „oto wprowadzono czas letni”. Jeśli potrzeby kolidują z cyklami zachodzącymi w przyrodzie, człowiek zmienia te cykle. Jeśli zachodzi potrzeba, skracą się okres dojrzewania owoców albo też zrywa się je w stanie niedojrzałym. Trwający kilka tygodni okres wylęgu kurcząt skracają się w wylęgarniach do kilku dni.

Wiązanie czasu z elementami obiektywnymi czyni go wprowadzie czymś realnym, ale czynniki subiektywne stanowią jego cechę istotną. Czynniki te — to nie tylko przeżycia o charakterze czysto wewnętrznym. To także konwencje, fikcje, symbole, a przede wszystkim praktyka. Czas uzależniony jest w dużej mierze od ludzkiej działalności praktycznej. Nie jest od niej wolny również — jak sądzę — na gruncie praktyki, o której mowa w teorii marksistowskiej. Przekształcający otaczający go świat — człowiek nadaje mu czas.⁵ Bo dlaczego właściwie miałyby być inaczej: na odwrót? Gdyby tak było — człowiek musiałby być istotą bierną i niewiele by miał chyba na tym świecie do roboty.⁶ I aczkolwiek przyroda również oddziałuje na człowieka, to cóż ona może wie-

⁵ Marks pisze: „Feuerbach nie dostrzega, że otaczający go świat zmysłowy nie jest rzeczą bezpośrednio od wieków daną i niezmienną, ale stanowi wytwór przemysłu i stanu społeczeństwa — w tym mianowicie sensie, iż jest to wytwór dziejów, rezultat działalności całego szeregu pokoleń, z których każde wspierało się na barkach poprzedniego, rozwijało dalej jego przemysł i stosunki między ludźmi oraz zmieniało porządek społeczny odpowiednio do zmienionych potrzeb. Nawet przedmioty najprostszej «pewności zmysłowej» są mu dane jedynie przez rozwój społeczny, przemysł i stosunki handlowe”. K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, Warszawa 1960—1972, t. 3, s. 47.

⁶ H. Borowski: *Kantowska filozofia religii*, UMCS, Lublin 1982.

dzieć o czasie?... Cokolwiek powiedzielibyśmy o czasie, jedno jest pewne, że czas jest pojęciem abstrakcyjnym. Tylko w powiązaniu z rzeczami, tj. elementami obiektywnymi i subiektywnymi, może on więc coś znaczyć. Czas to coś jak gdyby uzależnione od wewnętrznego rytmu poszczególnych jednostek, ich wewnętrzne zegary. Ale, ponieważ zegary te chodzą niejednakowo, zachodzi potrzeba regulowania ich według pewnych miar obiektywnych, jak np. według procesów zachodzących w przyrodzie; konfrontacja tych czasów („zegarów”) jest nieodzowna zarówno ze względu na potrzebę porozumiewania się ludzi ze sobą, jak i też (jeśli się tak można wyrazić) ze względu na porozumiewanie się ludzi z przyrodą. Porozumiewanie się z przyrodą to nic innego, jak tylko poznawanie jej przy pomocy kategorii czasu. Jeśli mówimy np., że zimą ubiegłego roku spadło bardzo dużo śniegu, a potem nagle ociepliło się i miała miejsce trwająca kilka tygodni powódź, to gdyby z opisu tego usunąć czas, tj. powykreślać słowa takie, jak: „zimą ubiegłego roku”, „potem”, „nagle”, „trwająca kilka tygodni” itp., to pozostałyby tylko słowa (nazwy) takie, jak: „zima”, „powódź”, „ciepło”, „śnieg”; przy czym kolejność mogłaby być również inna, a więc np.: „śnieg”, „powódź”, „ciepło”, „zima”, to słowa te nie miałyby z punktu widzenia zdarzeń, o które tu chodzi sensu. Niemożliwe byłoby więc poznanie, które staje się możliwe dopiero dzięki czasowemu ujęciu powyższych procesów i zdarzeń.

**Czas w ujęciu Kazimierza Ajdukiewicza
(1890—1963)**

Niewiele prac poświęcił Ajdukiewicz problematyce czasu. Fakt ten spowodowany był tym, że główne jego zainteresowania skupiały się wokół logiki formalnej i metodologii nauk. Jeśli od czasu do czasu pojawiały się jakieś drobne prace odbiegające od zagadnień logicznych czy metodologicznych, to miały one na celu opracowanie pewnych problemów filozoficznych z logicznego punktu widzenia. Widział czasami prof. Ajdukiewicz konieczność precyzyjnego ujęcia zagadnień filozoficznych.

W 1921 roku na 218 posiedzeniu naukowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wygłosił Ajdukiewicz referat *Czas względny i bezwzględny*. W „Ruchu Filozoficznym” tego samego roku pojawiło się krótkie omówienie tego referatu.¹ Referat w całości został opublikowany w księdze pamiątkowej poświęconej Kazimierzowi Twardowskiemu, wydanej w 1921 roku we Lwowie staraniem jego uczniów. Liczy on osiemnaście stron druku. Następne prace Ajdukiewicza na temat pojęcia czasu pochodzą z lat 1947 i 1963. Artykuł z 1947 r. ukazał się drukiem w „Problemach”.² Pewne rozważania na temat pojęcia stosunku równoczesności zawarte są w pracy *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*³ (opublikowanej w „Wiedzy i Życiu” w 1947 r.). Ostatnią pracą Ajdukie-

¹ K. Ajdukiewicz: *Czas względny i bezwzględny*, „Ruch Filozoficzny” 1921 (VI) nr 3, 4, 5, s. 70b.

² K. Ajdukiewicz: *Czas prawdziwy*, „Problemy” 1947, nr 1 (11), s. 43—45.

³ K. Ajdukiewicz: *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1965, s. 36—39.

wicza na temat czasu jest hasło zamieszczone w *Wielkiej encyklopedii powszechnej* PWN.⁴ Ogółem poświęcił Ajdukiewicz problematyce czasu trzydzieści stron druku.

Z zestawienia lat, w których publikował Ajdukiewicz swoje prace o czasie, wynika, że problematyka ta nie leżała w zakresie jego logicznych i metodologicznych zainteresowań. Można postawić hipotezę, że prace z lat 1947 i 1963 były pisane wyraźnie na prośbę redakcji „Problemów” oraz komitetu redakcyjnego *Wielkiej encyklopedii powszechnej* PWN. Dodatkowym argumentem, który przemawiałby za postawioną przeze mnie hipotezą jest to, że nic koncepcyjnie nowego nie zawarł Ajdukiewicz w ostatnich dwóch pracach. Najpełniejszą pracą na temat czasu pozostaje artykuł z 1921 r. W związku z tym rodzą się dalsze pytania: Co skłoniło Ajdukiewicza do napisania pracy o czasie? i czy był on twórcą jakiejś oryginalnej koncepcji czasu?

Na pierwsze pytanie daje odpowiedź sam autor pisząc: „Żywe zainteresowanie, jakie dzięki nowym prądom w fizyce obudziło zagadnienie czasu, a zwłaszcza kwestia, czy czas jest absolutny, czy tylko względny, skłoniło mnie do zanalizowania różnicy między tymi dwoma różnymi sposobami pojmowania czasu”.⁵ Z przytoczonego tekstu wynika, że celem wymienionej pracy nie jest stworzenie jakiejś nowej koncepcji czasu, ale logiczna analiza dwóch już istniejących koncepcji czasu, tzn. czasu względnego i absolutnego. W dalszym ciągu precyzuje Ajdukiewicz, na czym będzie polegała ta analiza: „Rozpatrując tę różnicę, zwrócimy naszą uwagę szczególnie na pojęcie współczesności, następstwa czasowego i na pojęcie trwania [...]”.⁶ Na drugie pytanie odpowiedź jest prosta. Nie stworzył Ajdukiewicz nowej, oryginalnej koncepcji czasu, a jedynie ustosunkował się z logicznego punktu widzenia do dominujących w owych latach koncepcji czasu absolutnego i względnego. W związku z tym rodzi się inne pytanie: zwolewnikiem jakiej koncepcji czasu był Ajdukiewicz? Doszedłem do

⁴ K. Ajdukiewicz: *Czas*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, s. 384–387.

⁵ K. Ajdukiewicz: *Czas względny i bezwzględny*, „Przegląd Filozoficzny” R. 23 (1920), s. 1.

⁶ *Tamże*.

wniosku, że był on zwolennikiem koncepcji czasu względnego w ujęciu konwencjonalistycznym: „Ze stanowiska względnego, pisze Ajdukiewicz, jest skala czasowa skalą konwencjonalną (...)”⁷. Określał on jednak swój konwencjonalizm jako nie bardzo radykalny pisząc, że granice konwencji są na tyle obszerne, iż pozostawiają swobodnej decyzji szerokie pole.⁸

Podstawowy błąd absolutystycznej koncepcji na tym polegał, zdaniem Ajdukiewicza, że pojmowano czas jako byt całkowicie niezależny od zjawisk materialnych, na którym zjawiska te się rozwijają. Jednostki czasu nie są wyznaczone przez zjawiska, ale zależą od czasu absolutnego: „Myśląc w życiu potocznym o czasie, mamy na myśli pewną drogę, wzdłuż której przesuwa się «teraźniejsza rzeczywistość», drogę, na której stoją znaki sekundowe [...] Czas sam, owa droga jest czymś od zjawisk różnym i mogą znaki sekundowe być znaczone przez zjawiska, lecz z istoty tego obiektywnego od nas niezależnego czasu wynika, w którym miejscu znak sekundowy ma zostać umieszczony”.⁹

Traktowanie przez absolutystów czasu jako bytu niezależnego wiąże się ze specyficznym rozumieniem równoczesności dwóch zdarzeń. Według absolutnej koncepcji czasu dwa zdarzenia są absolutnie równoczesne, gdy obserwator równo oddalony od miejsc, w których zdarzenia te zaszły, i pozostający w absolutnym spoczynku spostrzega je jako równoczesne. Zgodnie z postulatem metodologicznym operacjonizmu uzależniającym sensowność terminów od posiadania kryteriów ich stosowalności do przedmiotów danych w doświadczeniu nie można rozstrzygnąć, zdaniem Ajdukiewicza, czy jakieś ciało, a więc obserwator, znajduje się w absolutnym spoczynku. Nie można też rozstrzygnąć, jakie ciała znajdują się w absolutnym ruchu. Z powodu braku takich rozstrzygnięć koncepcja równoczesności absolutnej i absolutnego czasu są wyrażeniami pozbawionymi sensu.¹⁰

⁷ *Tamże*, s. 8.

⁸ *Tamże*.

⁹ *Tamże*, s. 7. Por. też K. Ajdukiewicz: *Czas*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, s. 387.

¹⁰ Zob. K. Ajdukiewicz: *Czas*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, s. 385, 387.

Nauka, stwierdza Ajdukiewicz, nie używa właściwie wyrazu „czas” w znaczeniu najbardziej ogólnym, ale „(...) jeżeli wyraz ten w nauce występuje, to z domyślnym dodatkiem »czas trwania« lub zamiast słowa »pora«, czyli »współrzędna czasowa».¹¹ W związku z tym wyróżnia się, zdaniem Ajdukiewicza, co najmniej cztery znaczenia terminu „czas”¹². Są one następujące: 1) chwila, definiuje ją Ajdukiewicz na podstawie pojęcia równoczesności jako cechę wspólną wszystkich i tylko tych zdarzeń, które są ze sobą równoczesne; 2) „okres czasu”, czyli inaczej interwał czasowy rozumie Ajdukiewicz jako gęsty i ciągły zbiór chwil położonych pomiędzy jakimiś dwiema różnymi chwilami; 3) „trwanie” rozumiane jako trwanie jakiegoś okresu definiuje Ajdukiewicz jako cechę wspólną wszystkich i tylko tych okresów czasu, które trwają równie długo; 4) „wszechogarniający okres czasu”, to znaczenie czasu rozumie się jako zbiór wszystkich chwil czasowych. U podstaw tych znaczeń leżą pojęcia stosunków czasowych, takie jak: pojęcie stosunku równoczesności zdarzeń, pojęcie stosunku „leżenia” jednej chwili pomiędzy dwiema innymi, czyli pojęcie następstwa czasowego oraz pojęcie stosunku równości i trwania.¹³

Następnie wyjaśnia Ajdukiewicz pojęcie równoczesności zdarzeń zgodnie z naukowym punktem widzenia poprzez podanie następującej definicji: „dwa zdarzenia są względem układu U równoczesne, zawsze i tylko wtedy, gdy obserwator równo oddalony od miejsc, w których te zdarzenia zaszły, i nieruchomy względem układu U spostrzega te zdarzenia jako równoczesne”.¹⁴ Pojęcie następstwa czasowego i stosunek równości trwania, podobnie jak pojęcie równoczesności, definiuje Ajdukiewicz odnosząc je do innego układu odniesienia.¹⁵

Ajdukiewicz, będąc racjonalistą przyjmował taką koncepcję czasu, która spełniała postulat intersubiektywnej sprawdzalności.

¹¹ K. Ajdukiewicz: *Czas względny i bezwzględny*, „Przegląd Filozoficzny” s. 8.

¹² K. Ajdukiewicz: *Czas*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, s. 384.

¹³ *Tamże*, s. 384.

¹⁴ *Tamże*, s. 386.

¹⁵ K. Ajdukiewicz: *Czas względny i bezwzględny*, „Przegląd Filozoficzny” s. 13, 15.

Czyniła zadość temu postulatowi koncepcja czasu względnego. Istota jej polegała na tym, że czas mierzony był zjawiskami. W przeciwieństwie do tej koncepcji czas w ujęciu absolutystycznym był bytem niezależnym od zjawisk. Wyznaczał on zjawiska. Ponieważ relatywistyczna koncepcja czasu zawiera, zdaniem Ajdukiewicza pierwiastki konwencjonalne, jest ona wyrazem twórczej działalności rozumu ludzkiego, a nie jedynie poznania odtwórczego na zasadzie odbicia w świadomości tego, co istnieje względem niej niezależnie. W relatywistycznej koncepcji człowiek staje się twórcą i panem czasu, a nie niewolnikiem nie mającym żadnego wpływu na jego przebieg.

Florian Donocik

**Czas w ujęciu Jana Stanisława Bystronia
(1892—1964)**

Każdy badacz kultury, przez charakter wybranego przez siebie przedmiotu badań, zmuszony jest bezpośrednio lub pośrednio ustosunkować się do kategorii czasu jako narzędzia analizy materiału, którym się zajmuje. Istotę faktów, a tym bardziej procesów kulturowych stanowi bowiem taki układ oraz mechanizm sprawstwa, że to, co jest w terażniejszości obserwowalne, jest w większej części wytworem poprzednich pokoleń — danej społeczności oraz społeczności przestrzennie sąsiedzkich lub bardziej odległych. Tak więc badanie odpowiednich zespołów rzeczywistości kulturowej sprowadza się do nieustannych porównań wytworów przeszłości z formą ich trwania w terażniejszości oraz prób przewidywania, jakie formy — na skutek wprowadzonych modyfikacji w aktualnych warunkach życia społeczności — przyjmą te zespoły w przyszłości. Problem takiej analizy porównawczej musiał szczególnie dobitnie wystąpić u Bystronia, autora takich prac, jak *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, *Zwyczaje ludowe* oraz *Kultura ludowa*, gdyż w takich zespołach kulturowych, jeszcze wówczas w ich kształcie „teraźniejszym”, najsilniej obecne były treści wytworzone w przeszłości. W opisach tych zjawisk kulturowych Bystron, podobnie jak większość badaczy kultury tego okresu, posługiwał się kategorią czasu, gdyż jest ona niezbędnym środkiem wyrażania przemian wszelkiego rodzaju, w tym również kulturowych, jednak nie czynił prób bezpośredniego jej definiowania. Traktował ją jako oczywisty element przedstawiania rzeczywistości. Nie

eksponował osobno problematyki czasu w swoich analizach zjawisk kulturowych, sądząc, że na gruncie uprawianej dyscypliny nie jest to konieczne. Można jednak jego rozumienie czasu wydobyć ze sposobu ujmowania takich kategorii, jak świadomość społeczna, twory społeczne, fazy kulturowe, a zwłaszcza procesy kulturowe. Bystron wyraźnie stwierdzał, że w wypracowaniu swej koncepcji posłużył się osiągnięciami filozofii i wymieniał systemy, z jakich czerpał¹. Nie kierował się żadnymi uprzedzeniami, dobierał różne elementy tych teorii i metody, które nadawały się do ustalania podstaw ontologicznych, teoriopoznawczych i metodologicznych. Między innymi wykorzystał także niektóre elementy marksizmu i machizmu (koncepcje Ernsta Macha znał bezpośrednio z jego wykładów, których słuchał w Wiedniu). Wykorzystując różne materiały wypracował stanowisko obiektywne, empiryczno-realistyczne o wyraźnie antymetafizycznym nastawieniu. W swych badaniach kulturologicznych stosował metodę konkretno-historyczną, która zwraca szczególną uwagę na czas jako czynnik kultury.

Już w pracy *O istocie życia społecznego* (1915) Bystron przeprowadził historyczną analizę życia różnych społeczeństw ludzkich, od fazy granicznej ze społecznościami zwierzęcymi, by wskazać, że moment taki, w którym pojawia się pytanie o istotę życia społecznego, odpowiada już stosunkowo zaawansowanym szczeblom rozwoju. Jest to bowiem taki stan życia społecznego, w którym oddzieliło się ono od samego społeczeństwa, a więc stan starożytnych społeczeństw klasowych, od których oddzieliło się państwo. Bystron wskazuje tu na taki moment rozwoju w czasie, na taką fazę, gdzie społeczeństwo to utrzymuje kontakty handlowe z innymi społeczeństwami i czyni starania o zdobycie niewolników, zaś cechą charakterystyczną takich społeczeństw jest oddzielenie się od nich praktyk społecznych, a więc uformowanie się ich w system prawny, który jest względny i może stać się przedmiotem badań naukowych. Oto, co pisze Bystron o tym procesie: „Tak zwolna powstają idee społeczne, pojęcia prawne i myśli

¹ Por. F. Donocik: *Znaczenie prac Jana Stanisława Bystronia dla budowy świeckiej teorii kultury*, „Euhemer” 1977, nr 1 (103), s. 33—45.

o współdziałaniu społeczeństwa, i tu tworzy się dopiero właściwe życie społeczne”. Wskazuje tu na paradoksalny moment: „życie społeczne powstaje wskutek wyodrębnienia się z życia społecznego”, czyli „to, co nazywamy życiem społecznym, jako pewien system idei *de existenda et emendanda societate*, jest z natury swej odrębnym od faktycznego, psychologicznego przebiegu stosunków jednostek żyjących wspólnie (tak samo, jak np. prawo jest czymś z natury swej różnym od życia prawnego)”². Otóż charakteryzując te usamodzielniające się niejako od jednostek czy nawet całych grup społecznych systemy Bystrzeń wskazywał na konkretny ich kontekst, czas jako element ich historycznego uwarunkowania. Pisał więc o społeczeństwie, że jego substancjalność nie „wyczerpuje się stosunkami społecznymi, czy raczej towarzyskimi poszczególnych jednostek: tworzy ono przecież systemy prawne, zwyczaje i obyczaje, które nie są w istocie czymś zależnym od poszczególnych ludzi, ale przeciwstawiają się im jako coś zewnętrznego, koniecznego, co trwa czasami dłużej niż życie ludzkie, niekiedy setki i tysiące lat; niewątpliwie nie jest to tylko suma zmian świadomości ludzkiej, ale coś więcej. Systemy te, skupiając się, gęściejąc i obejmując coraz to szersze zakresy, ostają się wreszcie jako twory społeczne, którym przypisujemy charakter rzeczowy, od nas niezależny [...]”³.

Opisując takie „twory społeczne” Bystrzeń wyróżniał osobne ich klasy, np. fakty religijne, prawne, polityczne, ekonomiczne itp., ale równie dobrze można uporządkować je według innej zasady; wtedy należałoby wyliczyć następujące klasy fenomenów: 1 — teleologiczne (fakty stanowienia celów), 2 — semjologiczne (fakty porozumiewania się wzajemnego), 3 — nomologiczne (fakty normowania prawnego), 4 — technologiczne (fakty oddziaływania na świat zewnętrzny). Kiedy jednak przychodzi mu bliżej objaśnić ich naturę, stwierdza, że „treść pojęciowa tworów społecznych nie ma egzystencji fenomenalnej, przebieg zaś psychologiczny życia społecznego zna jedynie fakty psychologiczne, uwarunkowane

² J. Bystrzeń: *O istocie życia społecznego*, „*Ekonomista*” t. III i IV, Warszawa 1915, s. 107.

³ *Tamże*, s. 111.

współzyciem społecznym [...] Pojęcie fenomenów społecznych jest zresztą bardzo sporne [...] fenomen zakłada zawsze swe istnienie w stosunku do innych”, skoro zaś ich treść myślowa „jest bezosobowa i niezależna od czasu”, nie dają się one umiejscowić ani „w czasie”, ani w przestrzeni⁴. Niestety, Bystron nie wyjaśnił bliżej, jak wobec tego istnieją owe twory społeczne, zwłaszcza nie wytłumaczył, jak należy rozumieć twierdzenie, że istnieją one „niezależnie od czasu” czy „poza czasem”. Skazani jesteśmy w tej sprawie na domysły.

Dla rozwikłania tej koncepcji u Bystronia należałoby skierować uwagę na inne jego wypowiedzi, np. podkreślające usamodzielnianie się pewnych tworów ludzkich, które trwać mogą znacznie dłużej niż ich twórcy. Dotyczy to systemów prawnych, zwyczajów, obyczajów, większości instytucji. Nazywał je „tworami społecznymi” i pisał, że mogą one przekraczać „swój czas”. W innym miejscu pisał, że „twory społeczne nie istnieją poza świadomościami poszczególnych ludzi [...] i powstają w świadomościach ludzkich”, choć ludzie ich (jako poszczególni) nie tworzą — należałoby chyba dodać: nie tworzą świadomie i celowo. Jeszcze bliższe wyjaśnienie tego problemu znaleźć można w próbach określenia świadomości społecznej oraz poszczególnych zespołów treści kulturowych. Bystron pisał: „Świadomość społeczną określimy [...] jako abstrakcję, obejmującą całość świadomych w określonym czasie zjawisk społecznych”⁵. Z całego obszernego wywodu, jakim poprzedził to twierdzenie, a w którym pokazał proces jej tworzenia się, jej zasięg w obrębie różnych grup społecznych, odróżnienie świadomości indywidualnej od zbiorowej, wynika, że mówi się tu o wytwarzaniu się jej w danym czasie, jeszcze bez zjawiska odrywania się od tej całości pewnych trwalszych jej elementów. Ten typ analizy stosował Bystron dla wszystkich omawianych elementów zjawisk kulturowych. Widać to wyraźnie w jego definiowaniu wartości i celów, które człowiek nadaje otaczającemu go światu swoim myśleniem i działaniem. „Każdy taki cel — to treść teoretyczna, pomyślana jako coś, co się stać powinno” — pisze

⁴ *Tamże*, s. 123.

⁵ *Tamże*, s. 110—111.

Bystron. Mamy tu więc przykład myśli wychodzącej w czas przyszły.

Takie samo podejście cechowało go przy ocenie norm regulujących postępowanie ludzi, tylko w tym przypadku ich funkcje terażniejsze uzasadniał przeszłym sekwensem czasu twierdząc, że w każdej normie „jej treść [...] uwarunkowana jest historycznie”⁶.

Piętnaście lat później, wskazując w *Źródłach kultury* (1930) trzy możliwe kierunki badań zjawisk kulturowych jako pierwszy z nich wymienił badanie historyczne, polegające na opisywaniu treści kulturalnych i ich zespołów oraz na ustalaniu ich chronologii i wzajemnych związków. Bardzo dokładnie wykazał też, jak powstają i jak przemieniają się w czasie poszczególne treści kulturowe. Odrzucał pogląd, jakoby istniały całkowicie odrębne treści kulturowe szlacheckie, ludowe itp. Są to, jego zdaniem, te same treści, niegdyś funkcjonujące w zespole kulturowym szlachty, w innym czasie, nieco zmodyfikowane, funkcjonujące znów w kulturze ludowej czy odwrotnie, pierwiej powstałe treści w kulturze ludowej mogą później być przyswojone kulturze szlacheckiej. Słowem, akcentował tu ruch treści kulturowych w czasie i ich modyfikowanie się zależnie od każdorazowych nowych warunków społecznych danego czasu. Proces takiej przemienności w czasie różnych treści kulturowych bardzo wnikliwie przedstawił na przykładzie zderzenia się dawnych wierzeń pogańskich ludu polskiego z treściami, jakie wносиło chrześcijaństwo. Analizą takiego przenikania się odmiennych treści i czynności objął okres dziewięciu wieków, wykazując, jakie formy przyjmowały one w poszczególnych stuleciach, jakie treści początkowo mu obce przyjął lud, jak je zmodyfikował i jak zmieniła się treść wiary chrześcijańskiej, zwłaszcza kalendarz czynności kultowych, pod wpływem odwrotnego nacisku tradycji ludu polskiego. Właściwie cała rozprawa *Kultura ludowa* jest prezentacją tych procesów.

W dwóch pracach (*Źródła kultury* i *Kultura ludowa*) najpełniej naświetlone zostały zależności warunkowania się treści kulturowych poprzez trzy sekwensy czasu: przeszłości, terażniejszo-

⁶ *Tamże*, s. 114.

ści i przyszłości. W pierwszej pracy, świadomy nieuchronności takich zmian kultury odpowiednio do warunków miejsca i czasu Bystrzeń polemizował z tymi, którzy chcieli widzieć tradycyjną kulturę ludową jako formę funkcjonującą w nowych warunkach Polski niepodległej lat trzydziestych, aby ona nadal zaspokajała potrzeby kulturalne wsi, aby zespolalała społeczność wiejską. Bystrzeń odpowiadał im: „Daremne są usiłowania tych, którzy chcą zatrzymać rzeczy niepowtarzalne; te formy kultury są wynikiem innych warunków, które przestały istnieć. Deklamacje na temat upadku kultury ludowej i chęć sztucznego ożywienia form, które odpowiadały innej rzeczywistości, przypominają usiłowania dzieci zatrzymania na ścianie cieni osób, które odchodzą. Nie można dziś tworzyć kultury ludowej przez antykwaryzm, przez folklor, przez muzea etnograficzne; nie można wskrzeszać strojów ludowych, nie można za jedyny program oświatowy uznawać tradycyjnych pieśni czy widowisk herodowych. Zmieniły się autorytety, rozszerzyły się granice twórczości; zmieniła się kultura; niepodobna już dziś wskrzeszać dawnego układu autorytetów”⁷.

Na tak nieuchronny charakter zmian kultury w czasie — jakkolwiek kultura ludowa szczególnie chroni wartości i wzory życia przeszłości — wskazywał Bystrzeń również w drugiej pracy. Znajdująca się tam definicja kultury uogólnia właśnie tę stronę zagadnienia. Brzmi ona: „Ponieważ jednak nie jesteśmy w możliwości skonstruować takiego pojęcia w sposób poprawny logicznie, przeto musimy ująć kulturę inaczej, mianowicie jako zespół treści kulturalnych, ukształtowany w danej grupie społecznej w określonym czasie”⁸.

Również w *Publiczności literackiej* (1938) Bystrzeń poruszał problematykę czasu w kulturze, tym razem w ujęciu ściśle socjologicznym, jako „dysponowanie wolnym czasem” dla rozwijania aktywności kulturalnej. Problematyce tej poświęcił osobny rozdział.

⁷ J. S. Bystrzeń: *Źródła kultury*, [w:] *Kultura wsi*, Warszawa 1930, s. 120.

⁸ J. S. Bystrzeń: *Kultura ludowa*, Warszawa 1936; wyd. 2, Warszawa 1947, s. 18.

Ewa S t a w o w y

**Czas w ujęciu Stefana Czarnowskiego
(1879—1937)**

Problematyka czasu pojawia się u Czarnowskiego w dwóch płaszczyznach twórczości. Po raz pierwszy w płaszczyźnie badawczej, gdzie czas i przestrzeń ujęte są jako logiczne kategorie myślenia zbiorowego. Po raz drugi w teorii kultury, gdzie ukształtowane pojęcie czasu jest podstawą wytwarzania przez zbiorowość kultury o określonych cechach. W takim też porządku przedstawie obie koncepcje; druga jako oryginalna teoria Czarnowskiego jest, moim zdaniem, bardziej interesująca i rozpatrzona będzie szerzej.

Czas jako logiczna kategoria myślenia ludzkiego
w społeczeństwie pierwotnym

Émile Durkheim zainicjował refleksję nad kształtowaniem się pojęć logicznych, nad ich formą i strukturą właściwą myśli pierwotnej. Ta problematyka stała się jedną ze specyficznych cech francuskiej szkoły socjologicznej, z której wyszedł również Czarnowski, a także jednym z dominujących obszarów badań tej szkoły. Badania te wspierały się na założeniu o zależności myślenia ludzkiego, jego form i funkcji od cech i form środowiska społecznego. W analizie myśli pierwotnej poszukiwano „początków”, form pierwotnych, najczęściej utożsamiając je z istotą zjawiska.

W ramach tej szkoły Henri Hubert zajmował się pojęciem czasu. Analizując pojęcie czasu w społeczeństwach pierwotnych wiązał je z przedstawieniami magicznymi i religijnymi. W kon-

kluzji swych badań Hubert doszedł do hipotezy o wpływie rytmu życia zbiorowego na pojawienie się kalendarza ¹.

Czarnowski zajmował się pojęciem przestrzeni, jej podziałem i rozgraniczeniem w religii i magii ². W ramach tej problematyki znalazły się punkty styczne z koncepcją Huberta, którą Czarnowski przyjął bez zastrzeżeń. Podział przestrzeni na strony kierunkowo zorientowane ma, według Czarnowskiego, charakter konwencjonalny i wiąże się z różnym wartościowaniem miejsc w różnych systemach magii i religii. Wyobrażenie „stawania się” w czasie jest związane z rozmieszczaniem w przestrzeni kategorii przestrzennych odpowiadających pokoleniom i stopniom pokrewieństwa rodu panującego.

Zainteresowania Czarnowskiego społeczeństwami pierwotnymi były okazjonalne i stąd też nie znajdujemy w jego pismach rozwiniętej koncepcji myśli pierwotnej. Czarnowski bez zastrzeżeń akceptował wyniki prac francuskiej szkoły socjologicznej, z tym jednak, że nie popełnił błędu utożsamienia genezy pojęcia czasu i przestrzeni w myśli pierwotnej z istotą tych pojęć. Do swej teorii socjologicznej Czarnowski wprowadził założenie historyzmu, które między innymi nakazywało badanie wszelkich form myślenia i działania jako zmiennych w czasie. We wstępie do szkicu *Kultura* Czarnowski pisał: „Nawet myślenie ludzkie ulega zmianom rozwojowym, które nie są zmianami zachodzącymi w jednostce, ale w historii ludzkości” ³.

Socjologiczna teoria poznania Czarnowskiego

Uwrażliwiony przez szkołę francuską na problem społecznej genezy kategorii ludzkiego poznania Czarnowski często podejmuje ten wątek przy okazji swych badań nad współczesną kulturą. Nie daje jednak systematycznego wykładu problematyki. Stąd przed-

¹ H. Hubert: *L'idée du temps dans la religion et la magie*, „Rapports de l'École des Hautes Études” 1905.

² S. Czarnowski: *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, referat wygłoszony na IV Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Paryżu, 1925.

³ S. Czarnowski: *Kultura, Dzieła*, t. I, Warszawa 1956, s. 16.

stawiona poniżej socjologiczna teoria poznania jest próbą rekonstrukcji i interpretacji na podstawie licznych, ale luźnych i rozrzuconych uwag Czarnowskiego.

Dla jasności wykładu ujmuję tę teorię w kilka tez:

1. Czas i przestrzeń są relatywne, ale w inny sposób niż u Kanta. W zależności od środowiska społecznego czas jest różnie wartościowany, a jego pojęcie pełni funkcję kategorii społecznego ujmowania i porządkowania rzeczywistości. Zatem nie ma czasu i przestrzeni o charakterze „czystego wymiaru”, istnieje wiele ich wyobrażeń w zależności od typu kultury. Zastanawiając się nad uwarunkowaniem treści wielu wyobrażeń zbiorowych, między innymi norm etycznych, wierzeń religijnych, pojęcia piękna, Czarnowski pisze: „Nie ma też jednego wyobrażenia czasu, ani jednego wyobrażenia przestrzeni, ale są czasy święte i czasy świeckie, czasy pomyślne i czasy niepomyślne, następujące po sobie zgodnie z ustalonym społecznie rytmem różnym w różnych kręgach kulturowych”⁴.

2. Pojęcia czasu i przestrzeni są wyobrażeniami zbiorowymi, co w tym kontekście oznacza, że w stosunku do jednostki mają charakter przedmiotowy. Z chwilą ukształtowania się w zbiorowości narzucają się przeżyciu wewnętrznemu człowieka jako przymusowe; nie mogą nie być przeżywane. Przez fakt istnienia w zbiorowości są więc w pewnym sensie zobiektywizowane. Społeczna transmisja i utrwalanie wyobrażeń zbiorowych dokonuje się w sposób zorganizowany, w procesie wychowania, poprzez język i tradycję.

3. Stosunek do czasu przyjęty w danej zbiorowości stanowi fundament, na którym buduje się kultura tej zbiorowości. W szkicu *Powstanie i społeczne funkcje historii* Czarnowski pisał: „W

⁴ S. Czarnowski: *Założenia metodologiczne w badaniu rozwoju społeczeństwa*, *Dziela*, t. II, s. 221. Kategoria wyobrażeń zbiorowych pozwala na ujęcie w jednej płaszczyźnie czynności niejednorodnych logicznie, przyczyn i skutków. Faktem społecznym są zarówno normy etyczne, jak i wierzenia religijne, które często są źródłem tych norm. Faktem jest przypisywanie cechy piękna przedmiotowi, jak i ujmowanie zdarzeń w porządku następstwa. Wszystkie bowiem fakty mają społeczną genezę, a więc wyjaśniać je można tylko przez inne fakty społeczne.

szeregu otaczającego nas współczesnego życia zbiorowego obserwujemy, że myślenie nie krępuje się zupełnie kategorią czasu, względnie, że czas jest w nim nie formalną tylko kategorią, nie zasadą porządkującą jedynie, ale czymś zgoła innym — jednocześnie środowiskiem i jakością konkretną”⁵. W cytowanym zdaniu zaznaczone są dwa, współcześnie jednocześnie występujące typy stosunku do czasu. Gdzie indziej rozpatrywane są one oddzielnie jako typowe dla różnych zbiorowości. Typ I — przedstawienie przeszłości jako czegoś, co jest bezczasowe, umieszczanie zdarzeń w powtarzających się krótkich cyklach, typ II — posługiwanie się pojęciem czasu jako kategorią myślenia porządkującą stosunek do przeszłości (myślenie historyczne). Te dwa typy stosunku do czasu są podstawą dla rozróżnienia dwóch elementarnych typów kultury współczesnej, które nazywam dalej kulturą statyczną i kulturą dynamiczną. Kultura statyczna to taka, która zmienia się poprzez adaptację wartości obcych bądź przekształcanie starych. Kultura dynamiczna jest zdolna do tworzenia wartości nowych, o charakterze uniwersalnym. Oba te typy różnicują się wewnętrznie w zależności od czynników różnego rodzaju.

4. Podstawą kształtowania się odmiennego stosunku do czasu są odmienne doświadczenia zbiorowe grup. Twierdzenie to zawarte jest *implicite* w wielu pracach Czarnowskiego. Na przykład w analizach współczesnej mu klasy chłopskiej podkreśla związek całokształtu życia społecznego chłopstwa z rytmem pracy na roli, co niejako zamyka to życie w cyklu rocznym. Chłopi jako klasa nie są podmiotem życia politycznego kraju, ich społecznym punktem odniesienia jest zbiorowość lokalna⁶. Stąd klasa ta nie wytworzyła pojęcia czasu; sposobem lokalizowania zdarzeń jest umieszczanie ich w cyklu rocznym. Również wyobrażenia religijne tej klasy nałożyły się na specyficzne dla polskiego sposobu gospodarowania poczucie rytmu przyrody. Wyobrażenia religijne

⁵ S. Czarnowski: *Powstanie i społeczne funkcje historii, Dzieła*, t. V, s. 101.

⁶ S. Czarnowski: *Podłoże ruchu chłopskiego, Dzieła*, t. II, s. 170—175.

podkreślają wartość poszczególnych momentów w cyklu rocznym, uświęcają je ⁷.

5. Kultura chłopska jest kulturą statyczną. Podstawową jej cechą jest *t r a d y c j o n a l i z m*, który przez Czarnowskiego został scharakteryzowany następująco: „Tradycjonalizm chłopski nie na tym polega, że wszystko, co jest w kulturze ludowej, odziedziczone zostało od prawników, ale na tym, że wszystkie elementy tej kultury, zarówno zupełnie nowe, jak bardzo dawne, prezentują się w jednej płaszczyźnie jako to, co «zawsze było», jako to «co się zawsze robiło», jako dobro przekazane, rzekomo odwieczne. Inaczej mówiąc, kultura chłopska, «sposób chłopski», obyczaj, jest w rozumieniu chłopskim poza czasem” ⁸. Czarnowski nazywa tę kulturę „obciążoną przeszłością”.

6. Odmienne doświadczenia zbiorowe posiada szlachta i ziemianstwo, „nowoczesna burżuazja” i proletariat. Wspólnym przedmiotem odniesienia dla tych klas była struktura społeczna, podmiotowe uczestnictwo w życiu zbiorowym, którego ocena jest ważna dla aktualnego życia klasy. Przeszłość własnej klasy i przeszłość w ogóle jest wartościowana inaczej niż przez klasę chłopską. Układa się w ciągi chronologiczne, zdarzenia układają się kolejno po sobie, czas liczony jest pokoleniami, panowaniami, stuleciami, ważnymi wydarzeniami. Stosunek owych mierników do czasu fizycznego nie jest przedmiotem świadomości zbiorowej. Nie trudno zauważyć, że to pojęcie czasu również zawiera cechę nieciągłości. Odbicie tej cechy znajdujemy w cykliczności ujmowania historii przez grupy społeczne.

7. Poczucie rytmu życia społecznego, utrwalone w wyobrażeniach zbiorowych, jest podstawą wartościującego stosunku do przeszłości własnej grupy (klasy), podstawą tworzenia „historii” ⁹. Jej funkcją jest uprawnianie grupy do zajmowania aktualnego miejsca w strukturze, posiadania takich czy innych przywilejów.

⁷ S. Czarnowski: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, *Dziela*, t. I, s. 90.

⁸ S. Czarnowski: *Podłoże...*, s. 168.

⁹ „Historię” Czarnowski rozumie szeroko jako wszelki wartościujący przekaz o przeszłości grupy. Odróżnia „historię” od historii wyjaśniającej, opartej na naukowej krytyce źródeł.

8. Typ kultury dynamicznej tworzy proletariat. Podstawowe cechy tej kultury, jak przekonanie o powołaniu klasy robotniczej, woluntaryzm, są, jak pisze Czarnowski, „wnioskiem ze stwierdzonych przez klasowo uwarunkowaną umysłowość praw dynamiki społecznej. Przewrót przedstawia się jej jako logiczny koniec postępu twórczości kierowanej świadomą wolą”¹⁰.

Koncepcja czasu społecznego u Czarnowskiego jest oryginalna i warta pogłębionej analizy. Niektóre wątki tej koncepcji podejmowane były przez Stanisława Ossowskiego i Ninę Assorodobraj.

¹⁰ S. Czarnowski: *Powstawanie nowej kultury*, *Dzieła*, t. I, s. 86.

**Czas w ujęciu Ignacego Fika
(1904—1942)**

Ignacy Fik był jednym z najwybitniejszych marksistowskich krytyków literackich okresu dwudziestolecia międzywojennego w Polsce. Zajmował się głównie socjologiczną interpretacją zjawisk artystycznych w ujęciu marksistowskim, skupiając się zwłaszcza na społecznej genezie, rodowodzie i funkcji literatury. Bibliografia jego prac obejmuje 8 pozycji zwartych oraz 82 artykuły teoretyczno-programowe, publicystyczne i recenzje.¹

Kategorią czasu zajmował się okazjonalnie, reagując na zdobywające wówczas znaczną popularność, zwłaszcza w środowiskach artystycznych, dzieła literackie, w których problematyka czasu odgrywała istotną rolę, jak chociażby: *Sklepy cynamonowe* czy *Sanatorium Pod Klepsydrą* Schulza.

W jego dorobku teoretycznym znajdujemy tylko dwie prace, w których w sposób bezpośredni podejmuje problem czasu w literaturze wyodrębniając tę kategorię z całokształtu problematyki artystycznej. W sposób wyodrębniony podjął problematykę czasu w polemice z tendencjami traktującymi czas jako temat dzieła literackiego opublikowanej w 1938 roku w krakowskim piśmie „Nasz Wyraz”, a zatytułowanej *Co za czasy!* oraz artykule *Czas artystyczny*, który ukazał się w tymże piśmie w 1939 roku.²

¹ Pozycje książkowe liczone wraz z tomami wierszy. Dla omawianej problematyki czasu w literaturze szczególną wagę ma praca: *Rodowód społeczny literatury polskiej*, Kraków 1938.

² *Co za czasy*, „Nasz Wyraz” 1938, nr 7/8; *Czas artystyczny*, „Nasz Wyraz” 1939, nr 5/6.

Czas artystyczny — zdaniem Fika — nie sprowadza się do czasu fabuły, czasu przedstawionego, czasu zużytego na odtworzenie zjawiska czy też do czasu percepcji, czasu kontaktu z dziełem. Jak długo jesteśmy nastawieni emocjonalnie i poznawczo do treści dzieła, tak długo nie występują kategorie artystyczne, a tym samym i czas artystyczny. Całość przeżyć, jakich wówczas doznajemy, np. podczas pierwszego czytania fascynującej nas swą treścią książki, stanowi normalny proces psychologiczny. Układ czasowy tych doznań jest odmienny niż przy kontemplacji estetycznej dzieła. Odmienne są elementy syntetyzujące. Przy pierwszym emocjonalnym czytaniu elementy czasu wiążą się tylko wstecz, w drugim przypadku, tj. kontemplacji estetycznej, „przeżywane są one w obiektywnych ramach całości, a więc także w perspektywie składników następnych”.³

To odróżnienie czasu przeżyć psychologicznych od czasu kontemplacji estetycznej dzieła pozwala mu na sformułowanie interesującej uwagi określającej istotę powieści kryminalnych, które są zbudowane na układzie psychologicznym, silnie emocjonalnym, ale nie nadającym się do kontemplacji estetycznej. Są one, jak to określa, „do jednorazowego użytku”, bowiem czas ma w nich swój walor tylko teraz, w bezpośrednim odbiorze i traci go przez następstwo, a poznanie rozwiązania akcji odbiera dynamikę wszystkim poprzednim momentom. „Nasze estetyczne przeżycie czasu nie będzie się bogaciło w żadną treść”.⁴

Podobnie wadliwie przedstawia się praktyka surrealistów, którzy rezygnują z czasu jako czynnika konstrukcji, poprzestając na wolnych skojarzeniach uznających jedynie jego psychologiczną teraźniejszość. Również personifikowanie czasu, traktowanie go wyłącznie jako tematu nie odpowiada, w rozumieniu Fika, czasowi artystycznemu, który nie polega na wprowadzaniu do dzieła fabuły „czasowej”, podobnie jak też „nie jest wyznacznikiem przebiegów psychicznych towarzyszącym reakcjom na treść fabuły”.⁵

³ I. Fik: *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1961, s. 112.

⁴ *Tamże*, s. 113.

⁵ *Tamże*, s. 114.

Kiedy zatem mamy do czynienia z czasem artystycznym i jaki jest sposób jego istnienia?

Fik twierdzi, że czas artystyczny zjawia się jedynie w napięciach konstrukcyjnych dzieła i zwarty jest z charakterem elementów funkcjonalnych, w relacjach między nimi i planem całości. „Zjawia się tam — pisze — gdzie możliwość artystyczna staje się bytem artystycznym. Rodzi się każdorazowo z daną, nową rzeczywistością artystyczną i przez nią jest całkowicie determinowana. Miarą czasu artystycznego są proporcje organizmu dzieła sztuki. [...] Może być wartościowany i mierzony w perspektywach całości utworu i w tych ramach uzyskuje swą obiektywną rzeczywistość i postać. Stąd przeżywany może być tylko w swej przynależności konstrukcyjnej”.⁶

Polemizując z J. Brzękowskim, który czas poetycki wiąże z wyobraźnią poetycką, a nie strukturą dzieła, i zarzucając mu pomieszanie czasu psychologicznego z artystycznym, za trafną uznaje zaproponowaną przez niego definicję czasu poetyckiego: „Czas poetycki jest to poczucie trwania i stawania się wyobrażonych elementów lub całych systemów wyobrażeniowych”. Definicja ta, zdaniem Fika: „doskonale określa właśnie czas artystyczny”. Fik z uznaniem też odnosi się do jego porównania funkcji czasu w poezji do funkcji trzeciego wymiaru w malarstwie, jednak uzupełnia to porównanie jego konsekwencją: głębokość w obrazie jest elementem kompozycji — tym też jest czas artystyczny.

Rozważania nad czasem artystycznym nie są dla Ignacego Fika zagadnieniem czysto teoretycznym; mają one swój sens w perspektywie społecznej, która określa też konsekwencje praktyczne.

Nie można — zdaniem Fika — rezygnować z czasu traktowanego jako zasadnicza więź sprowadzająca jedność sensownej i celowo skierowanej osobowości. Czas winien być jednym z zasadniczych napięć kierunkowych psychiki, głównym elementem, dominantą porządkującą i wartościującą. Nie mając znaczenia absolutnego, wolnego od zespołów zdarzeniowych — dzięki nim konstyтуuje swój obiektywny byt. A ponieważ zdarzenia mają genezę

⁶ Tamże.

społeczną, dlatego uzyskujemy możliwość określenia treści czasu, w ten sposób współtworzenia siebie i świata.

Ambicją naszą winno być, zdaniem Fika, „uchwycenie linii i skierowań nurtu czasu historycznego w jego dramatycznych epizodach i przesileniach. Kształtować winniśmy w wyobraźni i sumieniu wizje przyszłych konstrukcji czasowych, by pomóc im w realizowaniu się”.⁷

Problematyka czasu w pismach teoretycznych Fika nie ogranicza się wyłącznie do wyodrębnionej refleksji nad czasem. Jest ona również obecna w całym dorobku teoretycznym: w jego rozumieniu dialektyki prądu literackiego i praw rządzących literaturą; zawarta jest w stosunku do tradycji kulturowej i próbach periodyzacji okresów rozwoju historycznego i kulturalnego.

Fik był pierwszym krytykiem, który zwrócił uwagę na przełomowe znaczenie roku 1905 dla rozwoju literatury czy w ogóle kultury. Docenił wagę i znaczenie przeobrażeń, jakie dokonały się w świadomości społecznej, w kulturze po odzyskaniu niepodległości, to jednak uwzględniając rodowód i charakter ideowy współczesnych mu zjawisk uznał rok 1905 za decydujący dla dokonujących się przewartościowań w świadomości literackiej. Wówczas bowiem nastąpiło przekształcenie hierarchii klas społecznych zrodzone politycznym przebudzeniem się warstw chłopskich i robotniczych, a w konsekwencji rodzeniem się pozytywnej wizji nowych wartości przeciwstawiających się stanowi zastanemu.⁸

W ujęciu Fika czas jest kategorią, w obrębie której społeczna funkcja literatury ulega przeobrażeniu.

Dzieło sztuki będąc tworem społecznym musi być rozumiane w powiązaniu z całością procesów i struktur społecznych. Prawa nią rządzące są odzwierciedleniem praw rządzących społeczeństwem. Tkanę literatury określają dwa wątki: czasowy, „podłużny” — wyprowadzany wzdłuż historii i dziejów literatury, i przestrzenny, „poprzeczny” — odzwierciedlający aktualny stan całej rzeczywistości społecznej. Określa ją czas przyszły budowa-

⁷ *Tamże*, s. 220.

⁸ *Tamże*, s. 409.

ny na rozumieniu istoty życia w czasie teraźniejszym i kształtowany w oparciu o umiejętne korzystanie z tradycji, z dorobku kultury. Czas sztuki jest powiązany z czasem historycznym, z czasem społecznym — jednak nie mechanicznie. „Procesy świadomościowe nie zawsze idą w parze z działalnością, mogą iść przed nią lub za nią. Tak się też dzieć musi z literaturą, która jest wyrazem tych procesów.”⁹

Funkcje literatury określa dynamika klas społecznych, ona też wyznacza czas trwania prądu literackiego, kulturalnego. W dziełach klas Ignacy Fik wyróżnia cztery okresy:

1. Czas organizowania i uświadamiania swej istoty.

2. Czas walki o prawa, w których negując przeszłość i jej wartości sens teraźniejszości nadaje postulowana przyszłość. W literaturze dominują emocje, patos, przesada, pośpiech, niecierpliwość.

3. Czas zwycięstwa i panowania, w którym postulowana „wczoraj” wizja przyszłości kształtuje teraźniejszość. Literatura odzwierciedla stan po zwycięstwie, to co jest. Życie jest nowe, ciekawe; trzeba je po reportersku opisać, gromadzić materiał, systematyzować. Dawne wartości obumarły, nowe dopiero się rodzą — teraźniejszość jest relatywna. Sztuka zauważa czas przeszły, ten bezpośrednio poprzedzający dzień dzisiejszy, idealizuje go, upiększa. Czas utrwalania zwycięstwa, czas panowania, stabilizacji sił społecznych stwarza warunki do racjonalizacji życia.

4. Czas upadku i zamierania, w którym wyczerpują się siły twórcze klasy społecznej, jest czasem rodzenia się hasła „sztuka dla sztuki”. Prąd literacki zamknął swój dialektyczny rozwój.

⁹ Tamże, s. 308.

Zofia Majewska

**Czas w ujęciu Romana Ingardena
(1893—1970)**

W twórczości Romana Ingardena refleksja nad czasem pojawia się w wielu pracach i stanowi jeden z powracających wątków¹. O jego znaczeniu dla całości dorobku naukowego filozofa świadczy nie tylko częstość występowania, ale również wieloaspektowość zagadnień związanych z czasem oraz łączność z głównymi problemami, które Ingarden stawiał i próbował rozstrzygnąć. Rozważania nad czasem przeprowadzał na planie ontologicznym, antropologicznym, estetycznym, aksjologicznym, epistemologicznym. W artykule *Człowiek i czas* autor akcentował powiązanie poglądów na temat czasu z określonymi stanowiskami metafizycznymi i antropologicznymi. „Najdotkliwiej może jednak odbija się różnica między dwoma doświadczeniami czasu na zagadnieniu istoty naszej jaźni, na pojmowaniu człowieka w ogóle, i czyni jego istotę centralnym zagadnieniem filozofii”². A zatem nie tylko obiektywne względy (rozmiary i bogactwo problematyki czasu) przemawiają za ważnością tej kwestii dla Ingardena, ale też subiektywne przekonanie filozofa sytuuje rozważania nad czasem w centrum jego przedsięwzięć badawczych. Sądzę, że świadomy wybór

¹ Rejestr prac poświęconych problemowi czasu przytacza D. Gierulanka: *Filozofia Romana Ingardena*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Warszawa 1972.

² *Ksiąteczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 44.

tego problemu i jego pojmowanie wynika w znacznej mierze z inspiracji fenomenologicznej³.

Fenomenolog unika apriorycznego określania pojęć, posługuje się słowami języka naturalnego w sposób intuicyjny i poprzez analizy precyzuje i dookreśla znaczenia. Nie ma więc w dziełach Ingardena definicji czasu, ale jest bardzo bogaty materiał analityczny poświęcony czasowemu sposobowi istnienia. Filozof odróżnia czas abstrakcyjny, obiektywny od czasu konkretnego, wypełnionego zmianami przedmiotów, w szczególności przeżyciami człowieka. Interesuje go nie czas fizyczny, jednorodny, pojmowany jako kontinuum punktowych momentów, ale czas fenomenalny, w którym każde „teraz” stanowi pewną niezerową, rozciągłą chwilę dziania się oraz w swoisty sposób istnieje to, co przeszłe i zapowiada się to, co przyszłe.

Po raz pierwszy problematyka czasu znalazła odzwierciedlenie w pracy doktorskiej Ingardena *Intuicja i intelekt u H. Bergsona* (1921)⁴. Jej obecność była dość naturalna, ponieważ Bergson, którego epistemologia stanowi przedmiot krytycznej analizy autora, uważa zmienność za podstawową cechę rzeczywistości. Pojawia się tutaj jednak typowe — jak sądzę — dla Ingardena pytanie: co konstytuuje tożsamość przedmiotu w procesie poznawczym, jeśli zaakceptujemy koncepcję ciągłego stawania się? Ingarden jako

³ Sporo rozważań na temat czasu znajdziemy u Husserla. Odróżnia on czas kosmiczny i fenomenologiczny. Redukcja transcendentna umożliwia wyłączenie świadomości z czasu kosmicznego, obiektywnego. Przeprowadza on też analizy nad konstytucją pierwotnej świadomości czasu. Na związek fenomenologii i problemu czasu wskazują również: R. Kogut: *Koncepcja czasu w filozofii Romana Ingardena*, Prace Naukowe US, Prace z Nauk Społecznych, 1978, t. 4; J. Fizer: *Fazy Ingardena*, „durée réelle” Bergsona, strumień Williama Jamesa, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 10/11.

⁴ W nawiasach podaję datę pierwszego wydania. W kilku wypadkach było to wydanie w języku niemieckim: *Intuition und Intellekt bei H. Bergson*, 1921 (tłum. pol. 1963); *Das literarische Kunstwerk*, 1931 (pol. 1960); *Der Mensch und die Zeit*, 1937 (pol. 1938, rozszerzone 1946); *Betrachtungen zum Problem der Objektivität*, 1967 (pol. 1971); *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, 1970 (pol. 1972). Wersja francuska *Kilku uwag o sztuce filmowej* pochodzi z 1947 r. (pol. 1958). Fragment pracy: *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości* był publikowany w 1933 r.

esencjalista będzie ustawicznie poszukiwał pewnego niezmiennego rdzenia w przedmiotach i dowodów na to, że istnieje coś, co opiera się działaniu czasu.

We wspomnianym artykule *Człowiek i czas* (1937) filozof snuje refleksje nad dwoma odmiennymi rodzajami doświadczenia czasu: takim, w którym czas jest czymś pochodnym, a naprawdę istniejemy tylko my oraz takim, w którym ulegamy ciągłym przemianom i czas nas niszczy. Ingarden nie potrafił jeszcze opowiedzieć się z całym przekonaniem za jednym z tych stanowisk, chociaż wskazywał na ich implikacje teoretyczne. Dopiero w roku 1946 opublikował pracę w wersji rozszerzonej, skonfrontował oba poglądy z ich praktycznymi konsekwencjami i stanowczo odrzucił stanowisko drugie, ponieważ łączy się ono z lękiem przed czasem i zatracaniem siebie: „[...] trzeba umieć przy sobie pozostać bez lęku zatraty siebie w czasie i bez ulegania pozorowi bycia rzeczą na świecie”⁵.

Niemalą rolę w takim postawieniu problemu odegrały zapewne przemyślenia nad zagadnieniem czasu, dokonane w związku z pracą nad *Sporem o istnienie świata* (t. I 1947, t. II 1948). Centralny problem: idealizmu — realizmu implikuje konieczność podjęcia tej tematyki, ponieważ niektóre przedmioty indywidualne są czasowo określone (zdarzenia, procesy, przedmioty trwające w czasie).⁶ Ingarden wyróżnia cztery sposoby istnienia: absolutny (ponadczasowy), idealny (pozasczasowy), czasowy (realny), czysto intencjonalny. Świadome indywidua żywe autor zalicza do przedmiotów trwających w czasie. Byt ludzki nazywa kruchym, szczelinowym, ze względu na zagrożenie, które stwarza dla niego czas (w każdej chwili może przestać istnieć). Ale dzięki jedności trwającego organizmu, a także dzięki świadomości wybiegającej w przeszłość i przyszłość, człowiek częściowo przezwycięża szczelinowość swego bytu. Autor *Sporu* nie utożsamia teraźniejszości z punktualną granicą między dwoma niebytami, cechuje ją pewna rozciągłość oraz szczególna pełnia, brak luk w uposażeniu jakościowym.

⁵ *Książeczka o człowieku*, s. 68.

⁶ Dokładniej związek zagadnienia czasu z głównym problemem „*Sporu*” omawia R. K o g u t dz. cyt.

Wprawdzie to, co teraźniejsze jest bytem wyróżnionym ze względu na aktualność i aktywność, jednakże Ingarden uznaje różne sposoby istnienia i stąd do sfery bytu należy to, co minęło i to, co będzie: „[...] istnieje na swój sposób także to, co przeszłe, i to, co przyszłe. Czas nie jest już mocą, która niszczy byt”.⁷ Ingarden zawarł tu także interesujące rozważania na temat warunków tożsamości przedmiotu trwającego w czasie oraz podstaw, na których opiera się jedność strumienia świadomości człowieka.

Za traktowaniem przeszłości jako istniejącej przemawiają zdaniem Ingardena ważne powody antropologiczne i etyczne (*O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* — 1970). Gdyby przyjąć koncepcję zdarzeń minionych jako niebytu, należałoby zrezygnować z moralnej odpowiedzialności człowieka. Warunkiem sensownego rozpatrywania problemu odpowiedzialności jest czasowy charakter świata, który zachowuje tożsamość sprawcy i post-aktualne istnienie dokonanych przez niego czynów.

W III tomie *Sporu o istnienie świata* (1974) Ingarden omawia zagadnienie przyczynowości i determinizmu. Wskazuje na trudności, do jakich prowadzi łączenie pojmowania czasu jako matematycznego jednorodnego kontinuum z przekonaniem o różnicy czasowej między przyczyną a skutkiem. Autor traktuje teraźniejszość jako rozciągłą i wbrew powszechnie akceptowanemu pogładowi opowiada się za równoczesnością bezpośredniej przyczyny i jej skutku, dowodzi również niesprzeczności tych twierdzeń z umiarkowanym determinizmem.

W rozprawie *Rozważania dotyczące zagadnienia obiektywności* (1967) Ingarden proponuje rozróżnienie kilku odmian obiektywności ontycznej. Nie można przyjąć jednej tylko radykalnej obiektywności, ponieważ świat realny ma charakter czasowy. Rodzi to szereg trudności epistemologicznych. Nasza wiedza o tym, co teraźniejsze, ciągle przeradza się w wiedzę o przeszłości. Filozof przyznaje obiektywność temu, co przeszłe i temu, co realnie możliwe. „O ile pojęcie obiektywności ma się odnosić do realnego,

⁷ *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1962, s. 218.

czasowego, przemijającego bytu, należy je tak przekształcić, aby uwzględniało względność tego, co istnieje w czasie”.⁸

Wiele wnikliwych analiz poświęcił Ingarden problemowi relacji pomiędzy kulturą (zwłaszcza sztuką) a czasem. Wprawdzie przedmioty kulturowe są tworem intencjonalnymi, a więc niezmiennymi w czasie, ale „przez przyporządkowanie wytworów kultury do pewnych okresów «rzeczywistego» czasu oraz struktur psychicznych i procesów zachodzących w autorach (wytwórcach) i w perceptorach wytworów kulturalnych kultura nabiera charakteru czasowego i przynależy do pewnych epok rozwoju historycznego”.⁹ Uzasadnia to potrzebę posługiwania się pojęciem procesu kulturowego.

Początek rozważań nad czasowością dzieł sztuki stanowi książka *O dziele literackim* (1931). Dzieło literackie jest przedmiotem intencjonalnym, powstałym dzięki odpowiednim aktom świadomości pisarza, więc nie ulega przeobrażeniom, jednakże jego budowa zawiera moment czasowości. Strukturę dzieła określają dwa wymiary: wielofazowość i wielowarstwowość. Występowanie faz sytuuje utwór wśród przedmiotów rozpiętych czasowo, zaś w warstwie świata przedstawionego zaprezentowany zostaje czas, różny od czasu świata realnego i czasu konkretyzacji utworu. Dlatego też Ingarden nazywa dzieło literackie quasi-czasowym. Dzieło to z uwagi na schematyczność (miejsca niedookreślenia występujące w każdej warstwie) musi być konkretyzowane przez czytelnika. Ponieważ konkretyzacje estetyczne podlegają zmianom zależnym nie tylko od indywidualności odbiorcy, lecz również od atmosfery literackiej epoki, można mówić o życiu dzieła i jego uczestnictwie w procesie kulturowym.

Ingarden wychodzi z założenia, że poznawanie musi być dostosowane do struktury przedmiotu. W pracy *O poznawaniu dzieła literackiego* (1937) uzasadnia dwie tezy: że poznawanie to jest procesem bardzo złożonym i składa się na nie wiele faz powiązanych ze sobą. Zdaniem Ingardena należy wyróżnić dwie pod-

⁸ *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 472.

⁹ *Spór*, t. I, s. 278.

stawowe fazy poznawania dzieła literackiego: w czasie czytania i po przeczytaniu. W związku z rozpiętością teraźniejszości każdej chwili czytania towarzyszy „żywa pamięć”, która polega na automatycznym zachowaniu skondensowanego sensu poprzednich faz dzieła. Przy czym różne warstwy dzieła mogą być w różnym stopniu „żywo pamiętane”, najczęściej następuje zawężenie konkretyzacji do niektórych warstw. Ingarden wypowiada tu wiele interesujących uwag na temat doświadczenia czasu w ogóle.¹⁰ Mimo tego, że stale przeżywamy naszą teraźniejszość, „żywa pamięć” i nastawienie na przyszłość sprawiają, że żyjemy w jednolitym toku czasowym, w czasie fenomenalnym, który można dwustronnie przedłużać w nieskończoność, choć faktycznie jest on ograniczony. Tylko przeżycia przeszłe i teraźniejsze są jakościowo określone, natomiast przyszłe mają charakter „pustego schematu czasowego”. Zarówno w czasie fenomenalnym, jak i w formalnym schemacie czasowym występują skróty perspektywiczno-czasowe. Ingarden wymienia następujące ich rodzaje: skracanie się albo wydłużanie odcinków czasowych i procesów, zmiana dynamiki procesów, dystans czasowy, „zapadanie w przeszłość”, zmiana jakościowego określenia minionych zdarzeń i procesów, „poszerzanie” przypomnienia. Zjawiska skrótów perspektywiczno-czasowych zachodzą w płaszczyźnie zdarzeń i procesów przedstawionych w dziele oraz w fazach konkretyzacji dzieła, co prowadzi do szczególnej komplikacji w przeżyciach czytelnika. Według Ingardena nie można uzyskać wizji dzieła wolnej od perspektyw czasowych.

W pracy *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości* (1958) kilka wątków wiąże się z problemem czasu: 1) dzieło muzyczne jest przedmiotem trwającym w czasie; 2) dzieło muzyczne jest tworem wielofazowym; 3) ma ona strukturę quasi-czasową — czas jest w nim niejednorodny, jakościowo uorganizowany; 4) dzieło muzyczne stanowi całość strukturalną, w której poszczególne odcinki, nawet przerwy, są istotne; 5) powstaje zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego ze względu na zmieniające się, w zależności od stylu epok, jego wykonania.

¹⁰ *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1957, s. 69—81.

Paralele między organizacją czasu w muzyce i filmie przeprowadza Ingarden w artykule *Kilka uwag o sztuce filmowej* (1947). Działanie się występuje w widowisku filmowym w warstwie wyglądów i w warstwie przedmiotów przedstawionych. Ingarden wskazuje na właściwości rytmiczne wzrokowo pokazanych ruchów, wyglądów, dynamikę akcji i tempo wypadków, które są zjawiskami typowo muzycznymi. To przemawia według niego za potrzebą uogólnienia pojęcia muzyki i tłumaczy organiczne współdziałanie muzyki z obrazem w filmie.

Chciałabym jeszcze wspomnieć, że w oparciu o kryterium czasowości Ingarden dokonywał również klasyfikacji w dziedzinie sztuki (sztuki czasowe i przestrzenne) ¹¹.

Wiele kwestii z uwagi na szczupłość artykułu zostało pominiętych bądź jedynie zasygnalizowanych. Dotychczasowa prezentacja dowodzi jednak obecności problematyki czasu w dziełach Ingardena przez cały okres jego twórczości. Nie obserwujemy jakichś zasadniczych przełomów w poglądach filozofa na czas, lecz ewolucyjne wzbogacanie tematyki o nowe przemyslenia.

Sądzę, że najbardziej cenna jest podjęta w filozofii Ingardena próba pogodzenia człowieka z czasem. Filozof pragnie uniknąć absolutyzacji zarówno przemijania, jak i trwania, ukazuje ich zespolenie. Idąc za sugestią Ingardena powinniśmy wykorzystywać czas do budowania ludzkiej rzeczywistości — świata kultury, bez ulegania pozorowi ponadczasowości naszych dzieł. Czas niszczy, ale czas też ocala. Jego działanie w dużym stopniu zależy od postawy człowieka.

¹¹ *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981, s. 193, 202—204.

Maria Magdalena R u d i u k

**Czas w ujęciu Tadeusza Kotarbińskiego
(1886—1981)**

Wgląd w dorobek Tadeusza Kotarbińskiego pozwala ująć problem czasu w trzech płaszczyznach, wyznaczających jednocześnie strukturę niniejszej pracy: 1) młodzińcze prace traktujące o czasie i reistyczna koncepcja czasu; 2) prace podejmujące problem czasu przy okazji rozważań etycznych i prakseologicznych; 3) dzieła jako wyraz obecności w kulturze trzech wymiarów czasu (teraźniejszości, przeszłości, przyszłości): a) refleksja naukowa nad procesem dziejowym, determinacjami postępu kultury, b) refleksja poetycka nad znaczeniem upływu czasu w życiu człowieka, c) teraźniejszość i przyszłość jako „bezmiar możliwości”.

1. Wśród młodzińczych prac dwie *Zagadnienie istnienia przyszłości* i *O rozszerzenie sfery czynu*¹ zawierają ontologiczno-logiczną interpretację istnienia. Szkice te są próbą wyciągnięcia logicznych konsekwencji z przyjętych założeń odnoszących się do przyszłości, teraźniejszości i przeszłości. Inną płaszczyznę refleksji prezentuje *Teoretyk i praktyk wobec przyszłości*² — w założeniu autora — notatka metodologiczna. Kotarbiński, analizując różnice postaw praktyka i teoretyka wobec przyszłości, konstatuje: „Zjawisko minione da się poznać, a spostrzec zmysłem da się tylko ono, ale fakt przeszły nie da się wytworzyć... symbol przesadny: wzrokiem sięgamy tylko spraw minionych, ręką sięgamy tylko po rzeczy przyszłe; jest jednak jakiś surogat wzro-

¹ T. Kotarbiński: *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1957, s. 116—168.

² *Tamże*, s. 169—177.

ku, dzięki któremu przyszłość da się poznawać, a nie ma takiego surogatu ręki, dzięki któremu przeszłość można by tworzyć.”³ Istota różnicy między teoretykiem a praktykiem wynika z ich różnego stosunku wobec przyszłości, praktyk chce ją nade wszystko zmienić, teoretyk zaś przewidzieć. Ale „przyszłość każdej chwili coś z siebie wydaje, coś, co przechodzi z niej do przeszłości”. W konsekwencji teoretyk zyskuje nowe przywileje, praktyk zaś traci, zostaje mu bowiem odebrana wszelka władza, co minęło, to dla niego „przepadło”. Te trzy przywołane prace, opublikowane w 27 roku życia (1913), stają się ważnym świadectwem tego, jak niebagatelne znaczenie miała problematyka czasu w kształtowaniu się samowiedzy filozoficznej tego twórcy.

W pierwszym fundamentalnym dziele opublikowanym 16 lat później, *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (1929), problematyce czasu poświęca 4 strony.⁴ W rozdziale „Analiza cech odrębnych głównych działów nauki” przy charakterystyce nauk przyrodniczych, a jeszcze konkretniej stosunku fizyki do psychologii (i zjawisk fizycznych do psychologicznych) omawia kolejno pospolite, Kantowskie, Bergsonowskie i naukowe rozumienie czasu, szerzej prezentując relatywizm fizyczny (teorię względności czasu), nie opowiadając się ani za, ani przeciwko niemu ogranicza się do kilku uwag metodycznych, by na koniec zauważyć „[...] różnice w stosunkach czasowych między zdarzeniami według relatywizmu i według klasycznego sposobu ich traktowania stają się godne uwagi dopiero przy wielkich szybkościach lub olbrzymich odległościach. Nie mają one w szczególności wielkiego znaczenia na terenie badań psychologicznych.”⁵ Ten referująco-przeglądowy fragment ma ograniczoną wartość informacyjną dla rekonstrukcji ontologii „czasu” zarysowanej w *Elementach...*

Problem ten staje się wyraźniejszy dopiero w kontekście wykładu zasadniczego stanowiska autora, nazwanego przez niego re-

³ *Tamże*, s. 170.

⁴ T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. II, Wrocław 1961, s. 415—419.

⁵ *Tamże*, s. 419.

izmem. Reizm każdą nazwę, która nie jest nazwą „rzeczy”, ma za nazwę pozorną.⁶ Prowadzi to autora do postulatu, by w wypowiedziach w pełni dojrzałych redukować nazwy pozorne i zastępować je nazwami rzeczy (substancji, ciał). Naturalną konsekwencją tego zabiegu będzie dewaluacja, a nawet eliminacja szeregu problemów filozoficznych, które po prostu okażą się pozorne. Pierwotnie semantyczne deklaracje reizmu stają się dyrektywą do sformułowania doktryny ontologicznej, wedle której „cokolwiek jest, jest rzeczą”, „każdy przedmiot jest rzeczą”.⁷ Te pozytywnie twierdzące zdania warunkują szereg tez negatywnych: „żaden przedmiot nie jest zdarzeniem”, stosunkiem, cechą, jakością, procesem... tak więc zdarzenia, stosunki, cechy, jakości, procesy itd. nie istnieją, są wyłącznie nazwami skrótowo-zastępczymi, onomatoidami, czyli nazwami pozornie konkretnymi. W późniejszych pracach⁸, odpowiadając na zarzuty krytyki, dookreśla jednocześnie główne tezy reizmu: „rzecz” to tyle co „przedmiot umiejscowiony w czasie i przestrzeni oraz fizykalnie jakiś”, przy czym rzeczowniki „czas” i „przestrzeń” pełnią tu rolę nazw pozornych, a oznaczają po prostu rzeczy „będące kiedyś”⁹; gdzie indziej dodaje: „[...] musi ustosunkować się konkretysta do fantastycznego poglądu, wedle którego rzeczywistość jest splotem zmian, które nie są zmianami czegoś [...] dla reisty rzeczywistość jest splotem zmieniających się rzeczy”.¹⁰ Przytoczone tezy — i ich kontekst — zawierają zasadnicze przemyślenia Kotarbińskiego-reisty odnoszące się do czasu, który zostaje potraktowany (analogicznie do cech, zdarzeń, procesów itd.) jako fenomen języka.

Konsekwencją zasadniczej tezy „istnieją tylko rzeczy” są zdania (mające ją pogłębić i uzasadnić) „czas nie istnieje”, bo „żaden przedmiot nie jest czasem”. Tego typu uzasadnienia wprowadza-

⁶ *Tamże*, s. 69.

⁷ *Tamże*, s. 75.

⁸ Prace ukazujące się w różnych czasopismach zebrane [w:] T. Kotarbiński: *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1958, a także *Elementy...*, (aneks).

⁹ *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, [w:] *Elementy...*, s. 510.

¹⁰ *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej*, [w:] *Elementy...*, s. 499—501.

ją nowe komplikacje, naruszają bowiem konkretystyczne kryteria sensowności. Czas uznany za nazwę pozorną, a więc nie przynależącą do semantycznej kategorii rzeczy, w pierwszym zdaniu jest podmiotem, w drugim orzecznikiem, co jest niedopuszczalne w języku konkretystycznym, wymieszanie kategorii semantycznych daje zawsze nonsens¹¹.

Reizm podlegał krytyce ze strony logiki, matematyki i fizyki; na wiele zarzutów jego twórca nie potrafił odpowiedzieć. Jest — jak dotąd — stanowiskiem otwartym, przyszłe jego losy, a więc i ewentualna precyzacja pojęcia czasu, zależą od ustaleń wielu kwestii, głównie w fizyce (pojęcie pola) i matematyce (pojęcie zbioru, klasy).

2. Pierwsze ontologiczno-logiczne ujęcia można by potraktować jako punkt wyjścia do szerszego postawienia problemu, czym jest czas (a właściwie czym winien być) w zhumanizowanej rzeczywistości, w kulturze. Każda stracona chwila to zmarnotrawiona bezpowrotnie egzystencja, ten wątek myślowy przewija się nie tylko w pracach z zakresu etyki i prakseologii, ale również w publicystyce i poezji. Idea aktywności tak znamienita dla Kotarbińskiego zostaje związana z postulatem racjonalizacji życia, a to staje się nieodłączne od racjonalizacji, prakseologizacji stosunku człowieka do czasu. Eksponuje tę myśl nie tylko w prakseologii ale także w etyce. Problemowi psychologicznego przeżywania czasu w dorobku naukowym (w przeciwieństwie do poezji) nie poświęcił autor *Traktatu o dobrej robocie* wiele uwagi. Zahacza o tę kwestię w swych *Myślach o myśleniu* w artykułach *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych* (1921) i *O istocie doświadczenia wewnętrznego* (1922). W dorobku etycznym podejmuje tę problematykę w dwu pracach: *Krótkość życia* i *Być albo nie być*¹². Obydwie są rejestrująco-opisową analizą postaw człowieka wobec śmierci. W pierwszej dokonana konfrontacja między psychologicznym przeżywaniem czasu a biologicznym trwaniem człowieka skłania autora do konstatacji, iż bunt człowieka wobec śmierci wy-

¹¹ *Elementy...*, s. 509.

¹² T. Kotarbiński: *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1975, wyd. III, s. 82—92.

raza nie tyle pragnienie życia wiecznego czy też strach przed kresem życia, ile pragnienie, żądanie, by ta nieuchronna perspektywa leżała w zakresie jego decyzji. Człowiek domaga się nie wieczności, ale pożądaney długotrwałości. Kotarbiński-etyk wobec złożonej i ciągle kontrowersyjnej problematyzacji etycznej czasu (przemijanie, kruchość ludzkiego trwania, śmierć bohaterska, samobójcza, kara śmierci...) zajmuje stanowisko praktycznego realisty, którego znamionują — jak sam określa — następujące cechy: „patrzy trzeźwo na świat, bierze za punkt wyjścia to, co teraz istnieje, respektuje warunki i granice możliwości działań, wreszcie trafnie ustala hierarchię ważności względów przy wyznaczaniu dyrektyw czynów i planów konkretnych.”¹³ Dla twórcy etyki „spolegliwego opiekuństwa” w hierarchii ważności względów jeden jest — jak sądzę — najważniejszy: ochrona życia organicznego (w tym człowieka w szczególności). Jeżeli już życie zaistniało („rzecz” pojawiła się „kiedyś” i „gdzieś”, by przypomnieć nomenklaturę konkretystyczną), to nikt nie ma moralnego prawa go zabijać, przyspieszać i tak nieuchronny kres. Przez całe swoje życie opowiada się Kotarbiński za zniesieniem kary śmierci. W jednym tylko wypadku istota ludzka ma prawo ingerencji w czas biologiczny: w odniesieniu do samej siebie. We *Wiązkach* wyznaje:

Jeśli tak może z czasem będzie,
Że kiedyś wreszcie, na ostatek,
Na wysuszonej mojej grzędzie
Z kwiecica ostatni zgaśnie płatek

I pozostaną tylko pyły
Do żadnej sprawy nieprzydatne,
Niech będę sam jak z jednej bryły,
Niech się w uporze własnym zatnę!

Czy do zamiaru ręcę nagnę,
Bym sobie władczy cios wymierzył,
Bym to osiągnął, czego pragnę,
Bym z własnej woli dłużej nie żył?¹⁴

¹³ *Realizm praktyczny*, [w:] *Wybór pism*, t. 1, s. 684.

¹⁴ Cytowane wiersze pochodzą z dwu tomików: T. Kotarbiński: *Rytmy i rymy*, Warszawa 1970 oraz *Wiązanki*, Warszawa 1973.

Człowiek zatem może podjąć decyzję co do swojego „być albo nie być”, pod warunkiem jednak, że będzie to decyzja „spolegliwego opiekuna”, a ten nigdy nie może nie dopełnić obowiązków wobec innych.

Zagadnienie czasu w kontekście rozważań prakseologicznych to problem techniki obchodzenia się z czasem. Czas ujmowany jako jeden z zasobów (obok przestrzeni, energii, materii) podmiotu działającego winien być poddany prakseologizacji — to bodajże główna i najbardziej charakterystyczna dla struktury myślowej Kotarbińskiego-prakseologa zasada. Sprawne działanie warunkowane jest nieodłącznie racjonalnym gospodarowaniem czasem, a to na obecnym etapie cywilizacyjnym oznacza przede wszystkim racjonalną organizację pracy (por. *Traktat o dobrej robocie* wyd. VII, Wrocław 1975, s. 380, 382, 385, 467, 511).

W artykule *O czasie na czasie* napisanym dla „Życia Warszawy” (1965, nr 141, s. 3) ujmując czas w kategoriach prakseologicznych zwraca uwagę na fakt, iż w miarę postępu cywilizacyjnego racjonalizacja czasu pracy staje się elementem konstytuującym istnienie kultury europejskiej. W 1959 roku pisze *Wspomnienia z wypadu w przyszłość* („Problemy” 1959, nr 9). Relacja z podróży do Ameryki staje się refleksją nad czasem: „Filozofowie co trzeźwiejsi twierdzą, że wszelka obserwacja jest obserwacją przeszłości i nigdy inna być nie może. Oglądając mgławicę Andromedy widzimy ją taką, jaką była przed milionami lat [...], a jednak powróciwszy z USA nie mogę się oprzeć wrażeniu, że powróciłem z przyszłości, odwracając ów nieodwracalny rzekomo porządek. I tak było naprawdę, ponieważ to, co tam się działo wczoraj, u nas dzieć się będzie jutro¹⁵. Co więcej, tam można było w wielu przypadkach wyczuć, ku czemu zmierza rozwój wydarzeń, przyszłość [...] stawiała przed oczami jak żywa, tak iż widziało się ją przed nadejściem [...]” Jakie jest jej oblicze? Jej atrybutami — jak dalej twierdzi autor — są samochody, autostrady, samoloty, wieżowce, windy i inne zdobyczne techniki, zmniejszające niemal do punktów zerowych odległości (w przeciwieństwie do ekonomii

¹⁵ Por. K. Marks: *Kapitał*, Warszawa 1951, t. 1, s. 4.

i polityki, których specyfiką jest rozciąganie odległości niemal do nieskończoności).

Kotarbińskiego nurtuje pytanie, dzięki czemu stał się możliwy taki postęp? Podejmując je pisze: „Dzieje się tak w nagrodę za pokorną uległość względem jednego z fetyszów. Poznał się na tym sekrecie pewien prosty Indianin z dalekich stepów, gdy go sprowadzono do miasta białych twarzy, zapytany co sądzi o ich życiu, odrzekł, jak powiadają: «dziwni wy jesteście ludzie, naszych starych bogów za nic macie, a sami niewolniczo słuchacie rozkazów jednego boga, którego posąg wszędzie jest widoczny». Cóż to za fetysz? — spytano. Zamiast odpowiedzi Indianin wskazał zegar”. Wraz z postępem cywilizacyjnym wzrasta więc znaczenie umiejętnego obchodzenia się z czasem. Staje się on dyktatorem społeczeństw umiających wytwarzać „coś z niczego” — twierdzi dalej autor. Zegar to „symbol synchronizacji uplanowanych racjonalnie wysiłków, a jeśli zaniedbany, jeśli na wieży publicznej pokazuje godzinę nieruchomą [...] to znak nie dotrzymanych umów, niewspółdziałania indywiduów, znak marazmu i opuszczonych rąk”. Idea aktywności jest centralną, organizującą całość refleksji tego twórcy myślą, w kontekście sprawnego działania warunkuje sprawne obchodzenie się z czasem. Refleksje wywołane podróżą do USA nie były przygodną relacją, tak jak nie była przypadkowa podróż w „przyszłość” do Ameryki. Technika obchodzenia się z czasem dotyczy nie tylko czasu pracy. Prakseologizacja czasu to również zagadnienie — dojrzewające dopiero w kulturze — czasu wolnego. Technika, organizacja oraz nagromadzony zasób narzędzi i dóbr „sprawia ponoć niebawem, że dla zaspokojenia potrzeb gospodarczych wystarczy nader krótkie pensum czasu roboczego. Dziś musimy nawoływać do pracy intensywnej i długotrwałej i wychowywać rzesze w pasji działania produkcyjnego, jutro wejdzie palący problem, ku czemu skierować energię człowieka w godzinach wolnych”¹⁶. Musimy zatem — twierdzi na koniec — w programie kształcenia uwzględnić sprawności i nauki nie tylko utylitarne, ale również rozbudzać zainteresowania kulturalno-intelektualne.

¹⁶ *Medytacje...*, s. 135.

Poza dorobkiem naukowym, publicystycznym refleksja nad czasem towarzyszy od początku jego poezji. Istnieje zasadnicza różnica w postawie twórczej Kotarbińskiego-filozofa i Kotarbińskiego-poety. O ile pierwszy próbuje określić czas jako zjawisko przyrodnicze, kulturowe i poddaje je rozważnej, intelektualnej penetracji, o tyle drugi ujmuje również (a raczej przede wszystkim) w kategoriach emocjonalnych. Jako filozof konstatuje fakt przemijania życia, człowiek winien przyjąć racjonalną postawę, skoro nie może zmienić tego porządku świata, musi go zaaprobować i podjąć decyzję, która leży w sferze jego mocy: jak żyć? Jak żyć, by nie zasłużyć na osąd ujemny innych współczłonków gromady ludzkiej. Jako poeta Kotarbiński jest mniej pogodzony z prawami świata:

Nieśmiertelne bytu siły
Walczą, naszym sprawom obce.
Ludzki ród to zwiewne pyły
nie trwalsze niż mrówcze kopce

jest mniej pewny, mniej optymistyczny:

Pamięć czasem odmyka
Pozamykane zamki
Powstają z cmentarzyska
Straconych dóbr ułamki
(...)
Zgasłych dni przeloty
Czyż upamiętniać warto,
Skoro mrzemy z tęsknoty
Nad ocalałą kartą.

Coraz częściej — w miarę upływu lat karty poezji wypełniają nuty żalu, tęsknoty, lęku i „nieracjonalnych” ludzkich pragnień:

Było i przeszło, było i nie ma...
Dość już pożegnań, oddaleń, rozstań!
Chwilkę rękoma tulę obiema
I proszę: zostań, na zawsze zostań...
Zostań na zawsze, zostań tą samą,
Przetrwaj bez zmiany w zamkniętym kole,
Bez zmiany przetrwaj, choć tam za bramą,
Szarzeją łąki, żółkną topole...

Żółkną topole, rdzewieją klony,
Żegna je słońce gasnącą smugą.
Przyjdzie na pewno dzień przeznaczony,
Dzień przeznaczony przyjdzie niedługo...

Znowu się komuś ziści rozstanie,
Znów czyjeś ręce szyję oplotą,
Ktoś w dal odejdzie, ktoś pozostanie
Z nieukojoną w sercu tęsknotą.

Obsesyjny niemalże w poezji Kotarbińskiego staje się temat śmierci, kojarzonej z szarością, słotą jesienną, z obumieraniem świata roślinnego:

(...)
W nieskończonej zmian kolei
W zimę jesień się przetacza
Coraz bliższy kres nadziei
Starca, zgasłych dni ciulacza

Ale czas, symbolizowany przez pory roku, to nie tylko wizja kresu. Wyobraźnię poetycką twórcy prakseologii fascynuje równie silnie wiosna, związana z odradzaniem się nie tylko roślinności, ale motywem ciągłego zaczynania od nowa, w niej zostaje zawarta tajemnica ciągłego odnawiania świata, ponownych narodzin, w 87 roku życia pisze (zamykając tymi wersami ostatni swój tomik poezji *Wiązanki*):

Wiosence, urzeczony majem,
W lenno oddaję się z ochotą
I zakochany — nie dbam o to,
Czy mnie wiosenka kocha wzajem.
(...)

A choć wiosenka z nim pod rękę
Ucieczką przyjaźń moją zdradzi,
Gdy wróci, przed nią znów uklękne
I nikt nie na to nie poradzi.

Twórczość poetycka Kotarbińskiego, uprawiana równolegle z dorobkiem naukowym, poza lirycznym pogłębieniem treści zawartych w naukowych rozprawach, wnosi szereg elementów nowych do jego filozofii człowieka. Potwierdza to analiza problematyki czasu, która w poezji ujmowana jest inaczej niż w trak-

tatach naukowych: z punktu widzenia własnego życia, własnej śmierci. W bezpośrednich, szczerych, czasem prostodusznych słowach, zawsze jednak z wdziękiem i fantazją pisze o niepokojach, tęsknotach, żalu, pragnieniach; o tym wszystkim, o czym nie może, nie powinien mówić w rozprawach naukowych, bo jest to za mało ścisłe, za mało pewne, bo nie ma na to odpowiedzi, bo nie chce, by się stało. Obok rzeczywistości pozwalającej się ująć racjonalnie w poezji pojawia się rzeczywistość, którą do końca racjonalnie nie da się zawładnąć. Ciągłe tajemnicza rzeczywistość biologicznego kresu, bytowania w „niebycie” i również nie poddająca się do końca prakseologizacji, racjonalizacji rzeczywistość symbolizowana przez wiosnę, odradzanie się, ponowne narodziny, sięganie jakby do czasu prapoczątku.

3. Analiza form obecności wymiarów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w dorobku Kotarbińskiego unaocznia bezsprzecznie, że perspektywa przyszłości organizuje myśl filozoficzną tego twórcy. Jeżeli autor *Elementów...* przywołuje przeszłość, jest to podyktowane potrzebą więzi z tradycją i koniecznością samookreślenia się wobec niej. Przeszłość traktuje więc jako własną prehistorię i odwołuje się do jej zasobów, gdy staje się impulsem dla współczesności. Wgląd w dorobek wieków przeszłych staje się zawsze retrospekcją bezpośrednio twórczą. Można wyróżnić następujące formy obecności przeszłości: a) prace będące naukową retrospekcją, poświęcone głównie ideom przewodnim Bacona, Brentana, Petrażyckiego, Dupréela, Milla oraz dziejom logiki; b) przywoływanie przeszłości w formie materiału ilustrującego rozważania z zakresu logiki, reizmu, prakseologii (epoką, do której najczęściej się odwołuje jest starożytność); c) prace będące retrospekcją własnej przeszłości: wspomnienia dzieciństwa, czasów studenckich, refleksyjna retrospekcja dokonań naukowych¹⁷, wspomnienia pośmiertne o Werysze, Baudouinie de Courtenay, zgładzonych w czasie drugiej wojny Żydach związanych z kulturą filozoficzną, wspomnienia o szczególnie bliskich i współczesnych mu: Twar-

¹⁷ Patrz [w:] *Wybór pism*, t. 2, s. 891—932; również *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s. 403—450; jak też *Szki-ce z historii filozofii i logiki*, Warszawa 1980, s. 209—308.

dowskim, Witkiewiczu, Leśniewskim, Łukasiewiczu, Czarnowskim, Erdmanie ¹⁸.

W zainteresowaniach fenomenem czasu Kotarbińskiego dostrzec można znaczącą ewolucję: od ujmowania czasu w kategoriach ontologiczno-logicznych przechodzi do ujmowania w kategoriach aksjologicznych (etyka, prakseologia).

W miarę upływu lat dokonuje się inna widoczna zmiana w postawie twórczej tego myśliciela, zainteresowania przeszłością, odwołania do tradycji pojawiają się coraz rzadziej, coraz częściej uwagę zaprzęta wizja przyszłości. Zupełnie odwrotna ewolucja dokonuje się w twórczości poetyckiej, gdzie w miarę upływu czasu coraz więcej jest myśli o własnej przeszłości, coraz większe pragnienie powrotu do lat minionych, tęsknoty za bliskimi, którzy odeszli „w nicość”.

Aktualnością żyję, do przyszłości dążę,
Lecz za przeszłością tylko tęsknię, tęsknię czule.
Gdzieżeście, ukochani, niechże was utulę...
Minione dni wracają z nieprzepartą siłą,
Pragnę przeżyć raz jeszcze to co się przeżyło,
Pragnę, by znowu było tak, jak dawniej było...
(...)
Na dawne wrócić chcę pokoje
Z miejsc obcych, gdzie się tułał potem,
Chcę mieć z powrotem wszystko swoje,
Chcę wszystko swoje mieć z powrotem.

Przyszłość „w późnojesiennej istnienia dobie” niepokoi, budzi lęk, stąd coraz większe pragnienie powrotu do dzieciństwa, domu rodzinnego, krainy szczęśliwości, spokoju, bezpieczeństwa, nadziei, ale

Domostwo obrócone zastałem na nice
I pustynną porębę zamiast bujnych lasów.
Nigdy nie trzeba wracać w dawne okolice,
Jeśli nie można wrócić do minionych czasów.

W dorobku naukowym Kotarbińskiego myśli o przyszłości można uszeregować następująco: a) refleksje bezpośrednio praktyczne (wskazania etyczne, prakseologiczne); b) przewidywanie

¹⁸ Tamże.

przyszłości nauki (bądź poszczególnych dyscyplin); c) przewidywanie przyszłości cywilizacji ludzkiej. Prace ¹⁹, w których kreśli wizję przyszłości, stają się jednocześnie wykładnią rozumienia procesu dziejowego. Koncepcja postępu dziejowego twórcy prakseologii jest przeciwieństwem supranaturalistycznych i naturalistycznych koncepcji, dla których wspólne było pojmowanie dziejów jako autonomicznego, niezależnego od człowieka procesu, którego podmiotem jest bądź istota nadprzyrodzona, bądź przyroda; człowiek zaś staje się tylko narzędziem, biernym przedmiotem w rękach obcych mu sił. W pracach etycznych, prakseologicznych znajdujemy przekonanie o dokonującym się procesie perfekcjonizacji człowieka i świata. Teraźniejszość w konceptualizacji dziejów Kotarbińskiego jest doskonalsza od przeszłości, zaś przyszłość jako kolejne, wyższe stadium rozwoju będzie wyższym rozwinięciem dotychczasowych wartości. Pytanie o naturę życia ludzkiego, naturę dziejów i postępu stają się u tego twórcy pochodnymi problematyzacji zasadniczej kwestii, relacji: kultura—natura. Jej istotę określa w sposób bliski współczesnej socjologii ²⁰, wedle której kultura przeciwstawia się naturze w sensie ontogenetycznym, wynika zaś z natury w sensie filogenetycznym. Kontynuując oświeceniowe koncepcje uznające kulturę jako konsekwentne, jednolite doskonalenie życia Kotarbiński pisze: „wyrasta ona z dziejów społeczeństw na drodze pracy i współpracy [...] w toku [...] procesów, zmierzających ku zharmonizowaniu współżycia poprzez rozkwit funkcji poznawczych i ich zastosowań w postaci świata techniki” ²¹. Przedkulturowe motywacje w miarę rozwoju życia społecznego ustępują miejsca motywacjom na coraz wyższym poziomie moralnym i intelektualnym. Rozwój kultury jest więc stopniowym uszlachetnianiem, uwznioślaniem dziedzictwa przyrody. Pytanie o kulturę zyskuje w konsekwencji formę pytania

¹⁹ Główne prace: *Wychowanie moralne w programie socjalistycznym i Cel życia*, [w:] *Medytacje...*, jak też: *Znaczenie racjonalizacji jako środka zbliżenia kultur odrębnych oraz Nadchodząca epoka dziejów*, [w:] *Studia...*

²⁰ Por. A. Kłoskowska: *Kultura masowa*, wyd. II, Warszawa 1980, s. 27—28.

²¹ *Medytacje...*, s. 33.

o wartości. Filozofia wartości Kotarbińskiego wyznaczana jest względem oceny etycznej i prakseologicznej. Kwalifikacje moralne podmiotu działającego są tak samo ważne, jak walory techniczne, sprawnościowe każdego czynu. Ród ludzki „zmierza chyba dzięki nauce i technice w kierunku olbrzymiego rozszerzenia sfery przedsięwzięć wykonalnych, w kierunku konieczności coraz bardziej unaukowionego uzasadniania wszelkich zamierzeń, w kierunku jakiejś ogromnej syntezy. Albowiem każda [...] ze specjalności musi wiązać się coraz liczniejszymi więzami z innymi specjalnościami [...]”.²² Skoro więc postęp cywilizacyjny skazuje jednostkę, społeczeństwo na coraz większe uzależnianie od innych, a sfera przedsięwzięć wykonalnych wzrasta niemal z roku na rok, to dojrzało — jak nigdy dotąd — w dziejach ludzkości wielkie zadanie — zasadniczego uzdrowienia umysłów, prakseologizacji życia i wykształcenia właściwych motywacji etycznych (które wyłożone zostały w idei „spolegliwego opiekuna” i „realizmu praktycznego”). Istnienie w myśli Kotarbińskiego dążności do określenia działania ludzkiego w perspektywie przyszłości sprowadza się do tego, że stajemy się świadkiem nie tyle teoretycznych prób określenia przyszłego biegu historii, ile formułowania konkretnego programu, który ma stymulować rozwój teraźniejszości. Przyszłość w dorobku naukowym, to nie tyle oczekiwania, teoretyczna wyobraźnia, kreowanie pozytywnych ideałów, ile nade wszystko imperatyw życia na „teraz” i „od zaraz”. Życie rozumiane jako sfera czynu, działania to ciągle przekraczanie granicy między tym, co rzeczywiste a tym, co możliwe. Człowiek jest zdolny ukształtować w sobie wyobrażenie rzeczy możliwych, dlatego jest w stanie ingerować w zastany „czas”, tworząc zarazem mocą własnej aktywności swój odrębny świat, nazwany kulturą.

²² *Medytacje...*, s. 146.

Barbara Wójcik-Karłowicz

**Czas w ujęciu Stanisława Ossowskiego
(1897—1963)**

Problematyka czasu w twórczości Ossowskiego wiąże się nierozzerwalnie z najważniejszymi zagadnieniami jego psychologiczno-socjologicznej teorii kultury. Rzeczywistość społeczna jest tu pojmowana jako istniejąca w czasie, podlegająca zmianom, ale zarazem przeciwdziałająca im poprzez świadomość, tworzącą wartości kultury.

Ossowski nie definiuje *explicite* kategorii czasu, nie formułuje jego oryginalnej koncepcji. Poszczególne ujęcia pojawiają się tu w związku z opisem zjawisk kulturowych, jednakże można je sprowadzić do wspólnego mianownika — czas dla Ossowskiego jest zawsze kategorią psychologiczną warunkowaną przez kulturę. Zależność czasu od umysłu, a także jego względność są tu innej natury niż u Kanta, gdzie były powszechne, charakterystyczne dla gatunku, natomiast korespondują z Diltheyowskim subiektywizmem i zarazem relatywizmem. Relatywistyczno-subiektywistyczna koncepcja czasu i przestrzeni Diltheya przyjęła się powszechnie w Polsce w naukach społecznych okresu międzywojennego (Czarnowski, Malinowski, Suchodolski), toteż trudno wskazać na bezpośrednie źródło zapożyczenia.

Czas u Ossowskiego ujmowany jest w następujących aspektach:

- a) jako świadomość przemijania, zachodzenia procesów (linearnie),
- b) jako świadomość „wiecznego teraz”,
- c) jako świadomość trwania w czasie poprzez wytwarzane wartości (stacjonarnie).¹

¹ Por. W. Pawluczuk: *Żywiół i forma*, Warszawa 1978, s. 137.

Linearne ujęcie czasu charakteryzuje przede wszystkim Ossowskiego badacza i metodologa. Świadomość procesu stanowi — według niego — podstawę wydawania sądów o rzeczywistości. Z kolei sądy te także przeobrażają się w czasie. Stosowaną w socjologii metodę introspekcji Ossowski kwestionuje jako uwikłaną w proces stawiania się osobowości.²

Czas pojmowany liniowo jest punktem wyjścia do propagowanych przez Ossowskiego na terenie socjologii tzw. „współczynników czasowo-przestrzennych”, mających ograniczać zasięg zjawisk objętych uogólnieniem. Stosowanie w naukach społecznych metod przyrodniczych, polegających na szerokich generalizacjach, uważa on bowiem za nie zawsze naukowe. Historyczne traktowanie zjawisk, wykrywanie ich osobliwości jest — jego zdaniem — celem nauk społecznych, toteż proponuje sprowadzanie w nich praw genetycznych do praw zjawisk oderwanych, polemizując z Rickertem, Diltheyem, Kotarbińskim i Nowakiem.³

Przemijanie czasu uwzględnia Ossowski prezentując w perspektywie historycznej pojęcia: „klasy społecznej”⁴, „struktury społecznej”⁵, „demokracji”⁶, „ojczyzny”⁷ i „agresji”⁸.

Kategorie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości przywołuje podejmując problematykę rozwoju kultury, sztuki i nauki. Wprowadzając pojęcie dziedzictwa kulturowego i biologicznego wyjaśnia mechanizm rozwoju kultury poprzez prawo następstwa pokoleń w czasie: „Przeszłe pokolenia przekazują nam swe dyspozycje zarówno poprzez chromosomy komórek rozrodczych, jak i przez kontakt społeczny”.⁹

² S. Ossowski: *W obliczu widzów*, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1967, s. 51.

³ Tenże: *Dwie koncepcje historycznych uogólnień*, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1967, s. 320.

⁴ Tenże: *Trojaki zakres terminu klasa społeczna*, *Dziela*, t. 5, Warszawa 1968, s. 188.

⁵ Tenże: *Typy interpretowania struktury społecznej*, *Dziela*, t. 5, s. 214.

⁶ Tenże: *Ku nowym formom życia społecznego*, *Dziela*, t. 5, s. 327.

⁷ Tenże: *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, *Dziela*, t. 3, s. 201.

⁸ Tenże: *Schematy historyczne*, *Dziela*, t. 6, Warszawa 1970, s. 115.

⁹ Tenże: *O zagadnieniach dziedzictwa społecznego*, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1966, s. 62.

Logiczna trójdzielność czasu posłużyła również Ossowskiemu do charakterystyki niektórych zjawisk estetycznych. Jako procesy traktuje on niektóre dzieła sztuki nazywając je „układami rozwijającymi się w czasie”.¹⁰ Są to: utwory muzyczne, niektóre dzieła plastyczne, film, dzieła sceniczne i literackie. Odbiór tych dzieł jest dla niego również procesem, ponieważ ich sposób istnienia uniemożliwia bezpośrednią (aktualną) percepcję.¹¹

Ujęcie czasu jako „wiecznego teraz” wiąże się u Ossowskiego z pojęciem „życia chwilą”, które na gruncie jego estetyki jest *genus proximum* postawy estetycznej i przeżycia estetycznego, a oznacza dyspozycję psychiczną, warunkującą reakcje aktualnościowe na rzeczywistość w ogóle.¹² „Życie chwilą” w szerokim znaczeniu odnosi się także do przeżyć o charakterze pozaestetycznym, np. ekstaz religijnych, uniesień erotycznych, radości ze spotkania, upojenia się zwycięstwem.

Kategoria „życia chwilą” odegrała ważną rolę w estetyce dwudziestolecia międzywojennego jako oryginalne określenie istoty postawy estetycznej i przeżycia estetycznego, wnosząc nowe rozumienie bezinteresowności tej postawy, polemiczne wobec teorii dystansu i izolacji oraz bierności kontemplacji estetycznej.¹³ Najbliższe „życiu chwilą” jest tu pojęcie „bezinteresownej kontemplacji” Kanta, przy czym należy zaznaczyć, że bezinteresowność rozumie Ossowski jako całkowicie bezprzyszłościowe nastawienie do przedmiotu. Współczesna psychologia przypisuje takie stany dzieciom, chorym umysłowo, artystom i mistykom.¹⁴ Badacze kultury obserwowali je w społecznościach prymitywnych, które nie posiadając abstrakcyjnego pojęcia czasu, bezrefleksyjnie roztapiały własne istnienie w jak gdyby beczasowym istnieniu

¹⁰ Tenże: *Układy w przestrzeni lub czasie, nie oparte na stosunkach jakościowych*, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1966, s. 30.

¹¹ Tenże: *Interpretacja w przeżyciach estetycznych*, *Dzieła*, t. 1, s. 17.

¹² Tenże: *Co to są przeżycia estetyczne?*, *Dzieła*, t. 1, s. 274.

¹³ Por. B. Dziemidok: *Pluralizm estetyczny*, [w:] *Studia estetyczne*, t. 12, Warszawa 1975, s. 253.

¹⁴ A. Kępiński: *Schizofrenia*, Warszawa 1974, s. 200.

świata.¹⁵ Zdaniem Ossowskiego poza „życiem chwilą” nie można mówić o odbiorze sztuki i twórczości.

Psychiczna identyfikacja z postrzeganiem w teraźniejszości przedmiotem nie była obca Ossowskiemu-reportażystcie. W jego osobistych wspomnieniach z zagranicznych podróży czy z lat okupacji pojawiają się obrazy czasu przeżywanego jako „wieczne teraz”. Rzutuje na nie niezwykłość postrzeganych zjawisk, ich odmienność kulturowa, sprawiająca na cudzoziemcu silne wrażenie, niszcząca świadomość przeszłości i przyszłości, jak np. w następujących fragmentach relacji: „Powierzchnia morza jest ahistoryczna. Przesuwają się godziny. Czas płynie jakoś inaczej niż na lądzie.”¹⁶ „Nam, ludziom Zachodu, Wschód — dopóki jest czystym Wschodem — wydaje się bezczasowy... Czas wybijany leniwymi krokami osiołków obładowanych workami daktyli lub dzbanami wody, nie zazębia się o teraźniejszość świata, w którym żyłeś.”¹⁷

W warunkach okupacji od racjonalnego, trójdzielnego czasu oddala refleksję Ossowskiego konieczność „życia na niby”, absurdalność wojennej rzeczywistości odbierająca sens i cel działaniom: „Na przekór całemu napięciu aktualnych wydarzeń wojna spoufaliła nas z wiecznością. Nie tylko dlatego, że nad Warszawą widać czarną głębię wszechświata... Od tamtego września mijają miesiące i lata, które nie są włączone w nurt naszego prywatnego czasu. Czas płynie poza nami — w Europie, Azji, w Ameryce — znacząc swój przepływ chronologią wydarzeń historycznych.”¹⁸

Jako filozof kultury Ossowski ujmuje czas stacjonarnie. Człowieka sytuuje się tu w czasie pojmowanym jako całość, jego świadomości przemijania przeciwstawiając świadomość trwania. W tej ostatniej współlistnieją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Gramatyczna i logiczna trójdzielność czasu jest tutaj interpretowana jako uproszczenie jego rzeczywistej świadomości, bowiem: „W człowieku żyje przeszłość cała i cała przyszłość.”¹⁹ Człowiek trwa

¹⁵ W. Pawluczuk: *Żywioł i forma*, Warszawa 1978, s. 152.

¹⁶ S. Ossowski: *Z północnej Afryki*, *Dziela*, t. 6, s. 75.

¹⁷ Tenże: *Trzy włosy z brody proroka*, *Dziela*, t. 6, s. 62.

¹⁸ Tenże: *Z nastrojów manichejskich*, *Dziela*, t. 3, s. 190.

¹⁹ Tenże: *O przeszłości*, *Dziela*, t. 6, s. 23.

w czasie jako całości poprzez kulturę, poprzez świadomość wartości, poprzez eksterioryzację własnej psychiki: „Jak meteor wynurzył się z ciemności na chwilę, aby znów zniknąć w ciemnościach, jasną smugą znacząc jeno przez czas krótki przejście swe na niebie. Lecz jeżeli zdążył błysnąć swym własnym światłem — promienie jego pomknęły w nieskończoność.”²⁰ Stacjonarne rozumienie czasu zaowocowało w problematyce naukowej Ossowskiego, gdzie obok aspektu historycznego zjawisk kultury pojawia się aspekt ich ciągłości w czasie.

Kultura²¹, nauka²², sztuka²³, naród²⁴, ojczyzna²⁵, region²⁶, osiedle mieszkaniowe²⁷ jako przedmioty analizy naukowej rozpatrywane są przez Ossowskiego jednocześnie w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Przeszłość, tradycja, historia aktualizują się w rozwoju kultury; przyszłość, przewidywanie, planowanie stanowią składnik teraźniejszości. Ossowski podkreśla szczególnie znaczenie tradycji w nauce i sztuce, ciągłości szkół, metod, problematyki i technik twórczości naukowej i artystycznej, które dziedziczone przez pokolenia są źródłem nowych inspiracji.

Tendencja wymogu jednoczesności istnienia badanego fragmentu rzeczywistości w trzech wymiarach czasu zaważyła na interpretacji pojęcia kultury robotniczej, której Ossowski odmawia tożsamości, ze względu na brak tradycji i perspektywy samodzielnego rozwoju w przyszłości.²⁸

W refleksji nad kryteriami wielkości dzieł sztuki zwraca uwagę na specyficzne istnienie w czasie tzw. arcydzieł zamykających w sobie przeszłość, teraźniejszość i potencję przyszłości. Dostrze-

²⁰ Tamże, s. 29.

²¹ Tenże: *Rasa czy kultura*, *Dziela*, t. 2, s. 232.

²² Tenże: *Stanowiska i szkoły*, *Dziela*, t. 4, s. 220.

²³ Tenże: *Sztuka i kultura*, *Dziela*, t. 1, s. 291.

²⁴ Tenże: *Ziemia i naród*, *Dziela*, t. 3, s. 227.

²⁵ Tenże: *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, *Dziela*, t. 3, s. 201.

²⁶ Tenże: *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, *Dziela*, t. 3, s. 251.

²⁷ Tenże: *Odbudowa stolicy w świetle zagadnień społecznych*, *Dziela*, t. 3, s. 391.

²⁸ Tenże: *Kultura robotnicza*, *Dziela*, t. 6, s. 139.

ganie kulturotwórczej funkcji sztuki zbliża Ossowskiego do Ingar-denowskiej koncepcji dzieła, a także koncepcji „pustych miejsc” A. Nowickiego²⁹. Ponadczasowość wartości artystycznych i etycznych wiąże Ossowski z kontynuacją w kulturze pewnych idei, które nieosiągalne w jednej epoce są przekazywane następnej.³⁰

Stacjonarne ujęcie czasu u Ossowskiego łączy się także z pojęciem osobowości. Z jednej strony akcentuje się tu stałość cech psychicznych w czasie, z drugiej podkreśla się, że stosunek do czasu rzutuje na wzory postaw i typy psychiczne. Pragnienie jednostajnego trwania, ahistoryzmu, ideału nirwany ukonstytuowało się — według niego — w psychiczny typ konserwatywny, natomiast żądza stawania się, wrażeń, zmian, uhistorycznienia czasu cechuje psychiczny typ rewolucjonisty. W praktyce rzadko występuje czyste odbicie wzoru postawy, typu psychicznego czy stylu życia, toteż mówi on o przemianach cyklicznych, dokonujących się w ramach tego rozróżnienia.³¹ Przemiany te z kolei decydują o kształcie kultury, która zapewniła człowiekowi stały udział w czasie poprzez obiektywizację jednostkowej świadomości.

Takie rozumienie relacji czas—osobowość prowadzi Ossowskiego do następującej konkluzji: „Poza «człowiekiem dzisiejszym» i poza łudzącym siebie «człowiekiem przyszłości» istnieje «człowiek wieczny»”³². Konkluzja ta kojarzy się jednoznacznie z koncepcją świeckiej perspektywy nieśmiertelności A. Nowickiego³³, według której wieczność osiągalna jest dla człowieka jedynie w świecie kultury.

Tak więc obok linearnego ujęcia czasu, przydatnego głównie w pracy badacza, obok ważnej dla odbioru piękna sztuki i natury koncepcji „życia chwilą”, Ossowski daje realistyczną i zarazem optymistyczną wizję czasu, żywiołu okiełznanego przez człowieka, współistniejącego z człowiekiem.

²⁹ A. Nowicki: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia przekształcalności*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 12, ss. 77—90.

³⁰ S. Ossowski: *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*, *Dziela*, t. 3, s. 96.

³¹ Tenże: *Pod znakami Ormuzda i Arymana*, *Dziela*, t. 3, s. 62.

³² Tenże: *O przeszłości*, *Dziela*, t. 6, s. 28.

³³ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974.

Marcin Kazimierz Kempisty

**Czas w ujęciu Stefana Rudniańskiego
(1887—1941)**

Stefan Rudniański jest autorem co najmniej 108 prac teoretycznych. Stanowią one system, którego elementami są: filozofia, historia filozofii, szeroko pojęta pedagogika, historia kultury, historia polityczna (powszechna i polska), krytyka artystyczna, polityka. Poza wymienionymi wyżej dziedzinami kultury, które stanowią elementy centralne systemu, peryferyjnie interesował się on i innymi. Ich wyliczenie i rodzajowa kwalifikacja przekraczałyby potrzeby tego artykułu.

Pojęcie czasu występuje w tytule jednej rozprawki poświęconej mu w całości oraz rozdziału jednej z jego książek: mianowicie *Technologii pracy umysłowej*¹. Wspomniana rozprawka nosi tytuł *O umiejętności wykorzystywania czasu* i dotyczy tych samych zagadnień, co *Technologia pracy umysłowej* uważana przez wielu za najwyższe osiągnięcie Stefana Rudniańskiego. Wydawać by się mogło, że problematyka czasu stanowi absolutne peryferie zainteresowań Rudniańskiego, albowiem dwa tytuły w kontekście pozostałych 106 są liczbą znikomą, tak jednak nie jest. Rozważania o czasie są obecne na wielu stronach jego prac i mają wieloaspektowy charakter.

Czas interesuje Rudniańskiego jako własność bytu fizycznego. Związane z tym zagadnienia pojawiają się we wszystkich jego pracach z zakresu ontologii. Nie będę tu ich jednak omawiał ze

¹ S. Rudniański: *Technologia pracy umysłowej*, Warszawa 1950, *Racjonalizacja czasu*, s. 55—77.

względem na brak ciekawszych ustaleń z tej dziedziny, które wykraczałyby u Rudniańskiego poza klasyczne rozważania klasyków marksizmu (głównie Engelsa).

Kategoria czasu i kategorie czasowe, takie jak przyszłość, przeszłość, teraźniejszość, należą do centralnych w aparaturze pojęciowej nauk historycznych, które Rudniański uprawiał. Historii politycznej poświęcił on trzy prace książkowe: *Dzieje rewolucji 1848 roku*, *Trzy odczyty historyczne*, *Jak upadła Polska szlachetka*. Nie stanowią one jednak jego szczytowych osiągnięć naukowych², natomiast historia filozofii jest jedną z jego najmocniejszych stron. Jej też poświęcił Rudniański bardzo dużą część swej twórczej energii.

Historia filozofii, podobnie jak historia innych dziedzin kultury, pojmowana jest przez Rudniańskiego jako proces o ciągłym charakterze. Powstające w nim koncepcje filozoficzne są podwójnie uwarunkowane. Po pierwsze — rzeczywistością społeczno-ekonomiczną, która otacza danego twórcę, po drugie — tradycją filozoficzną i w ogóle kulturową, z jaką się on spotyka. Tytuł pierwszej książki Rudniańskiego poświęconej historii filozofii *Przewodnicy ludzkości* wskazuje wyraźnie, że należycie docenia on ten drugi czynnik rozwoju filozofii, w przeciwieństwie do wielu współczesnych mu marksistów. Już we wstępie do *Przewodników ludzkości* wyraża pogląd, że czas w dziejach filozofii wyznaczany jest, w znacznym stopniu twórczością wielkich jednostek. Ich czasotwórcza rola nie kończy się razem z ich śmiercią, są one „jednostkami tworzącymi przyszłość”³. Do tej kategorii ludzi zalicza autor *Przewodników ludzkości* Arystotelesa, Rogera Bacona, Kartezjusza i Laplace’a.

Występująca u Rudniańskiego koncepcja czasotwórstwa wybitnych przedstawicieli kultury umysłowej związana jest z jego koncepcją dzieła kultury, jakim w przypadku filozofów jest książ-

² Szczególnie ostro atakowano książkę *Jak upadła Polska szlachetka*. Jeden z recenzentów prasowych zatytułował jej omówienie *Jak nie należy popularyzować historii*. Był nim A. Stawar, a recenzję zamieszczono w czasopiśmie „Dźwignia” (1927, nr 6, s. 45—47).

³ S. Rudniański: *Przewodnicy ludzkości*, Wilno 1913, s. 18.

ka. Jest ona „bohaterem” dwóch jego prac: *Poradnik dla czytających książki* oraz *Samokształcenie pracownika księgarskiego*. W obu tych pracach pojawiają się równoważne treściowo, a niezwykle interesujące sformułowania, których treść pozwolę sobie przytoczyć: „na kartach książki zawarte jest życie umysłowe jej autora”, „pod niepozorną często szatą zewnętrzną książek kryją się wysoce indywidualne «dusze» ich stwórców”. Nie jest, jak sądzę, przesadą interpretacyjną stwierdzenie, że przytoczone wyżej przykłady wypowiedzi Rudniańskiego świadczą o funkcjonowaniu w jego systemie tezy o obecności twórcy w dziele, w tym oczywiście obecności pośmiertnej.

Tak więc czas obecności twórcy kultury w jej dziejach jest w znacznym stopniu uzależniony od niego samego. Oczywiście jest dla Rudniańskiego, że przyszła obecność danego podmiotu w kulturze pozostaje w ścisłej zależności od sposobu zużycia teraźniejszego czasu życia. Tej właśnie problematyce poświęcone są niektóre prace Rudniańskiego (wymienione na wstępie ze słowem „czas” w tytułach). Nie tylko w nich występuje problem spożytkowania czasu biologiczno-kulturowego, jaki dany podmiot ma do dyspozycji. Hasło „frontem do każdego, najmniejszego choćby odcinka czasu” obecne jest prawie w każdej pracy Rudniańskiego z dziedziny samokształcenia. Powstała w roku 1933 *Technologia pracy umysłowej* (wydana ponownie w rozszerzonej postaci w roku 1939) jest syntezą poglądów autora na temat racjonalnego dysponowania czasem życia, własnym „teraz”. Dla potrzeb ich omówienia można się więc do tej książki ograniczyć.

Technologia pracy umysłowej jest poświęcona „pracownikom umysłowym”. Określenie to znaczy u Rudniańskiego znacznie więcej, niż w świadomości potocznej się z nim kojarzy. Pracownik umysłowy to taka osoba, która swą aktywnością życiową tworzy dobra kultury duchowej. Za taką interpretacją tego określenia świadczy treść książki, która adresowana jest do wszystkich chcących swym umysłem pracować, zaś o tym, że ma być to praca twórcza, świadczy obecność w *Technologii pracy umysłowej* rozdziału o racjonalizacji pracy twórczej.

Rudniański za pomocą szeregu przykładów ilustruje tezę o po-

trzebienie radykalnej racjonalizacji czasu działalności kulturotwórczej, którą uważa za naczelny cel życia człowieka. Z nieczęsto spotykaną pedanterią podaje szczegółowe recepty na oszczędzanie cennych chwil życia. Są nimi przykładowe rozkłady dnia pracy i innych okresów, przepisy na oszczędzające czas sposoby porządkowania notatek i innych materiałów potrzebnych do pracy umysłowej, techniki szybkiego czytania książek itp. Zaleca racjonalizację zarówno czasu pracy świadomej, jak i podświadomej. Wszystko to obliczone jest nie tylko na „teraz”. Postulując umiejętne wykorzystanie teraźniejszości pragnie Rudniański otworzyć człowiekowi jedyną — jego zdaniem — możliwą drogę do przyszłej obecności w kulturze. Posługując się przykładami z historii nauki (głównie filozofii) autor *Technologii pracy umysłowej* wskazuje, że ci, którzy posiadali umiejętność oszczędzania czasu, stworzyli najwięcej. Wzorcami osobowymi są u niego tacy „przewodnicy ludzkości”, jak Kant, Mill, Spencer czy Laplace.

Historia kultury jako całości jest jednym z ważniejszych przedmiotów zainteresowania Stefana Rudniańskiego. Najobszerniejszą jego pracą z tej dziedziny jest wydana w 1927 roku książka *Walka o kulturę*. Podobnie jak wcześniej wymienione książki z zakresu historii politycznej ma ona charakter popularnonaukowy. Pierwsze jej fragmenty stanowią wykład mechanizmów działających przy przechodzeniu jednych epok kulturowych w drugie. Poglądy Rudniańskiego w tej materii mają za podstawę ogólne przekonania historiozoficzne o ewidentnie marksistowskiej proweniencji. Nie umniejsza to jednak roli samego Rudniańskiego, jeżeli chodzi o bardzo jasny wykład zawierający często oryginalne momenty. Jednym z istotnych wątków rozważań Rudniańskiego o dziejach kultury jest zagadnienie stosunku przeszłości i teraźniejszości do przyszłości. Jest to szczególnie ważne przy analizie problemu przyszłej kultury socjalistycznej⁴.

Zdaniem Rudniańskiego elementy przyszłej formacji kulturowej zawarte są w teraźniejszej i przeszłej. Żadna epoka nie jest w swej kulturowej treści jednolita. Obok elementów konserwa-

⁴ S. Rudniański: *Walka o kulturę*, 1927, s. 35—52.

tywnych zapatrzonych w to, co było, występują zaczątki tego, co będzie⁵. Elementy postępowe występujące w danej epoce kulturowej są przyszłością w przeszłości czy też teraźniejszości. Realne istnienie (czy też jego możliwość) przyszłości w teraźniejszości jest dla Rudniańskiego racją dla tworzenia przyszłej kultury socjalistycznej już w kapitalistycznym „teraz”. Przyszłość będzie kontynuować postępowe elementy przeszłości i teraźniejszości, a także „wyłuskiwać” postępowe jądra z elementów w swej zasadniczej postaci niepostępowych. Tak więc postęp to nie absolutna negacja elementów ustępujących w procesie dziejowym, lecz negacja dialektyczna rozumiana jako wtapianie w nowy kontekst tego, co było. Przyszła kultura proletariacka powinna — zdaniem Rudniańskiego — przejąć od kapitalistycznej przeszłości naukę, o ile jej treści przetrwają sąd historii, a także postępowe elementy sztuki.

Rudniański nie tylko teoretycznie postulował budowanie jutra dziś, nie tylko teoretycznie wykazywał, że tak właśnie kultura się zawsze rozwijała. Jego praktyczna działalność kulturalno-oświatowa, której poświęcał wiele energii twórczej, miała za zadanie tworzenie podmiotu przyszłej kultury — światłego człowieka. Z tego rodzaju działalności znany był on powszechnie w kręgach daleko wykraczających poza profesjonalnych filozofów i pedagogów.⁶

Przedstawione tu, z konieczności skrótowo, poglądy Stefana Rudniańskiego w części korespondującej z problematyką czasu pozwalają, jak sądzę, ostatecznie wyróżnić następujące rysy jego filozofii czasu:

1. Byt we wszystkich aspektach ma charakter czasowy.
2. Kategorie czasowe: przyszłość, przeszłość, teraźniejszość mają charakter relatywny w tym sensie, że nie można mówić

⁵ *Tamże*, s. 12.

⁶ W zasadzie wszyscy piszący o Rudniańskim zwracają uwagę na niezwykłą w kontekście szerokiej działalności naukowo-badawczej aktywność społeczną tego człowieka. Przykładem może być artykuł T. Nowackiego o: *Stefan Rudniański — filozof, pedagog, nauczyciel*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 1967, nr 4, s. 466—477.

o czystej postaci żadnej z nich, bowiem każda zawiera elementy pozostałych.

3. Czas ludzki jest w znacznej mierze w rękach samych ludzi; dotyczy to również czasu pośmiertnego.

4. Wizja czasu w ujęciu Rudniańskiego jest optymistyczna, czas nie jest wrogiem człowieka, lecz polem, na którym mądrze gospodarując podmiot nie tylko się nie unicestwia, ale wręcz tworzy.

Przedstawiona filozofia czasu jest niewątpliwym wkładem Rudniańskiego w budowę świeckiej kultury socjalistycznej. Wkładem, który — jak sądzę — wart jest pamięci i kontynuacji.

Bogumiła Truchlińska

**Czas w ujęciu Bogdana Suchodolskiego
(ur. 1903)**

Refleksje nad czasem w twórczości Bogdana Suchodolskiego przejawiają się w kilku wzajemnie uzupełniających się płaszczyznach: filozoficznej, historyczno-filozoficznej, antropologiczno-filozoficznej, pedagogicznej oraz metodologicznej. W ostatnim przypadku wyrazem świadomości czasowości zjawisk kulturalnych może być postulat i praktyka ujmowania zjawisk w ich rozwoju i zmienności, postulat interpretacji przeszłości przez pryzmat pojęć i postaw teraźniejszości. Analiza problemu czasu jako zjawiska samego w sobie, dociekania jego natury są niezwykle skąpe w stosunku do ujęć w płaszczyźnie historyczno-filozoficznej czy antropologicznej. Suchodolski poddaje analizie przede wszystkim występujące w dziejach przejawy ludzkiej świadomości czasu, wyrosłe na tym podłożu koncepcje czasu, sposoby przeżywania czasu, akceptacji i walki z jego nieubłagany przepływem i działaniem. Pytania postawione wobec koncepcji czasu niektórych myślicieli (por. *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*) wiążą się z refleksjami Suchodolskiego z zakresu antropologii filozoficznej, która zresztą też jest przeniknięta odwołaniami do tradycji filozoficznej. Płaszczyzna historyczno-filozoficzna odsłania także uwarunkowania rozważań o czasie. Są one z jednej strony nierozzerwalnie związane z rozważaniami historyzoficznymi, z drugiej zaś z filozofią człowieka, z refleksją nad istotą człowieka, jego kondycją we współczesnym świecie, chęcią przekraczania granic wyznaczonych przez dotychczasową rzeczywistość. Spojrzenie „całościowe”, ogarniające dorobek twórczości Suchodolskiego, wykazuje, że w

jego refleksji nad czasem wyodrębnić można dwa etapy: pierwszy dotyczy dwudziestolecia międzywojennego, drugi — twórczości dojrzałej osoby powojennej. Uderzającą różnicą jest zmiana zainteresowań, a raczej przeniesienie punktu ciężkości z płaszczyzny historiozoficznej i problemów związanych z „życiem kultury” na płaszczyznę refleksji nad człowiekiem.

W okresie międzywojennym zagadnienie czasu wiązał Sucho-dolski najczęściej z krytyką teorii postępu (*Idea postępu. Z zagadnień kultury współczesnej* — 1931). Niejednokrotnie w swych pracach wyraża przekonanie, że teoria postępu zasadza się na wierze w dobroczynne działanie czasu. Są bowiem cele, których nie osiągnie jeden człowiek ani też jedno pokolenie. Zostają one jednak zrealizowane przez narastające prace poszczególnych pokoleń. W świadomości jednak wytwarza się przekonanie, że to czas działa na korzyść ludzkości, wstępującej na coraz wyższe szczeble rozwojowe. Teoria postępu zawiera w sobie „mitologiczną hipostazę czasu”, która wyraża się także w sferze językowej w takich wyrażeniach, jak: „zostawmy to czasowi”, „czas to pokaże”, „czas zniszczył” itp. Wiara więc w postęp jest zarazem wiarą w sprzyjające człowiekowi działanie czasu. Pomaga on nawet niszczyć, bo czas niszczy tradycję, z której wyrastamy. W artykule *Rola pojęcia czasu w wychowaniu*¹ Suchodolski dochodzi do wniosku, że wiara w pomoc czasu jest wyrazem niedoskonałości i słabości człowieka. Nie mogąc samemu wykonać stawianych sobie zadań człowiek poszukuje pomocników. Tak jak w średniowieczu pomagała mu łaska boża, tak teraz — czas. Z rozważań nad postępow i czasem wyrasta pytanie, dotyczące kwestii trwałości i zmienności: w czym właściwie tkwi wartość życia, w jego nieustannej zmienności i nowości czy też w doskonałości? „Doskonałość” wiąże bowiem Suchodolski, zgodnie z myślą starożytną (Arystoteles) i średniowieczną, z własnością stałości, niezmienności. Czas więc nie ma nad nią żadnej władzy. W sytuacji, gdy w świadomości ludzkiej dominuje przekonanie o destrukcyjnej roli czasu (Horacy — myśl o niszczeniu przez czas wartości

¹ B. Suchodolski: *Rola pojęcia czasu w wychowaniu*, „Chowania” 1935, z. 7, s. 291—298.

świata), gdy tylko rzeczy niezmiennie mają wartość, wtedy ludzie nie spoglądają w przyszłość, ale „w głąb” (zapewne bytu — przyp. B. T.), by poprzez chaos niedoskonałych zjawisk ujrzeć ukryte, gotowe i niezmiennie prawdy (np. idee platońskie czy chrześcijańskiego Boga). W sytuacji kontaktu z wieczną doskonałością traci, zdaniem Suchodolskiego, znaczenie czas, przed którym koryzy się ludzkość, uznająca teorię postępu.

Suchodolski oprócz historycznych wariantów pojmowania czasu wskazuje także na jego dwoistość niezależną od historycznych uwarunkowań. Wyodrębnia więc dwa typy czasu: 1) czas dany w doświadczeniu wewnętrznym jako proces przeżywania, 2) czas jako forma informacji płynącej z zewnątrz². Pierwsze rozumienie czasu określa Suchodolski mianem czasu przeżywanego, natomiast drugie — czasem mechanicznym. Różnica jakościowa między jednym typem czasu a drugim zawiera się, zdaniem Suchodolskiego, w fakcie, iż czas przeżywany jest właściwie aktem twórczym, procesem wewnętrznego rozwoju człowieka. Stanowi on element przemian jednostki. Jest to więc w zasadzie różnica między czasem subiektywnym i obiektywnym. Podkreślenie roli czasu przeżywanego wiąże się w pismach Suchodolskiego z propagowaną przezeń koncepcją życia aktualnego. Suchodolski powołuje się też na krytykę przeprowadzoną przez Deweya (*Demokracja i wychowanie*) koncepcji wychowania przygotowującego do przyszłych działań. Takie nastawienie odbiera bowiem wartość bieżącemu życiu i czyni je narzędziem do przyszłych działań. Są to poglądy bardzo bliskie Suchodolskiemu, analogiczną bowiem ocenę zawierają jego prace: *Idea postępu* czy *Wielkość sztuki i odrodzenie kultury* (1935), *Kultura współczesna a wychowanie młodzieży* (1935) i inne. Suchodolski w wyróżnieniu tych dwu typów czasu chce ukazać różnorodność sposobów trwania zjawisk w czasie. Inny, jego zdaniem, jest rytm maszyny, inny natomiast rytm czasu przeżywanego przez człowieka. W nim to bowiem jest miejsce na kontemplację, przeżywanie dzieł sztuki, poszukiwanie pokrewieństw w minionych kulturach. W kulturze bowiem życie przebiega inaczej.

² Tamże.

Są rzeczy, które odradzają się, zyskują życie na nowo bądź trwają jako tradycja. Suchodolski przeciwstawia się doktrynie postępu także dlatego, że nie dostrzega ona odmiennego rytmu rozwoju (np. w dziedzinie sztuki) niektórych zjawisk kultury. Teoria postępu w swych krańcowych sformułowaniach rozciąga prawo czasu na wszystkie zjawiska kultury. Suchodolski uważa natomiast, iż jest ono obowiązujące jedynie dla pewnej kategorii zjawisk. Może ono dotyczyć techniki, gdzie postęp zaznacza się wyraźnie i gdzie rzeczy późniejsze dezawuuują rzeczy wytworzone wcześniej. Negatywnie jest jednak oceniany przez Suchodolskiego kult nowości (*Technika i kultura w społecznieniu kultury* — 1937). Nowość stanowi na terenie techniki kryterium wartościowania. Tego typu wartościowanie nie może być jednak zastosowane w dziedzinie sztuki. Wartości w sztuce nie zależą bowiem od miejsca w czasie i nie są usuwane przez nowe osiągnięcia — stwierdza Suchodolski w artykule *Rola pojęcia czasu w wychowaniu*.

Powiązanie czasu i teorii postępu zostało przez Suchodolskiego najpełniej uwidocznione poprzez podkreślenie jej destrukcyjnego charakteru. Suchodolski pisze mianowicie, oceniając zarazem teorię postępu: „Jednostronnie pojmowana doktryna postępu wytwarza szkodliwe ustosunkowanie się do wartości kulturalnych i tradycji. Widzi je poprzez pryzmat czasu, choć właśnie istotną ich cechą jest to, iż mogą one zwyciężać jednostajny bieg czasu, trwać nieproporcjonalnie długo lub zgoła wiecznie”.³ Przyznaje więc wychowaniu rolę modyfikującą ten pogląd. Winno ono zaszczipać i umacniać przekonania o niejednakowym władaniu czasu nad rzeczywistością i wytwarzać poprzez ćwiczenia kontemplacji zdolność bezpośredniego odczuwania tego, co trwałe. Wychowanie winno więc eksponować zagadnienie trwałości wartości i uczyć szacunku do tradycji⁴. Winno uczyć przekonania, że dzieła stworzone przez wielkiego artystę są wieczne, doskonałe, a tym samym wyniesione ponad czas. W tym przeciwstawieniu się Su-

³ *Tamże*, s. 297.

⁴ *Wychowanie moralno-społeczne*, Warszawa 1936 (odb. [z:] *Encyklopedii wychowania*) oraz szkic *Zagadnienie żywej tradycji*, „Glossy” 1939, t. I, s. 40—57.

chodolskiego oświeceniowo-pozytywistycznej teorii postępu wyraża się także jego protest przeciwko pewnej koncepcji czasu z tą teorią związanej. Jest to moim zdaniem krytyka koncepcji obiektywistycznej, prowadzącej do hipostazowania czasu i traktującej człowieka jako przedmiot oddziaływania. Suchodolskiemu chodzi tu o wyeksponowanie podmiotowości człowieka w czasie, jego aktywności prowadzącej do przekraczania granic czasowych jednostkowego istnienia. Taka możliwość nieśmiertelności tkwi właśnie w sztuce. Tendencja zarysowana w dobie międzywojennej pogłębi się w dojrzałej twórczości Suchodolskiego.

W drugim etapie refleksji nad czasem daje się również zauważyć wspomniana dwoistość pojmowania natury czasu: czas obiektywny, niezależny od człowieka i czas jako przedmiot refleksji, doświadczeń, przeżyć. W tym rozróżnieniu czasu można by dopatrywać się związku z koncepcją Ingardena, z jego odróżnieniem ontycznie realnego czasu i zjawiska przedstawień ludzkich (ujęcie czasu przez świadomość ludzką). Jednakże mogą to być zbieżności bądź przypadkowe (biorąc pod uwagę zasadnicze różnice filozoficzne), bądź też będące wynikiem pewnej wspólnoty odbierania i ujmowania przez ludzi zjawiska czasu. Zwłaszcza że w przypadku Suchodolskiego stosunek do czasu jawi się w szczególności poprzez pryzmat zarejestrowanych w myśli ludzkiej i w wytworach kultury poglądów na czas i świadczy o poszukiwaniu przez Suchodolskiego ludzkiej wspólnoty przeżywania czasu. Stoi on też na gruncie potocznego poznania, potocznego doświadczenia i odczuwania czasu. W swych fundamentalnych założeniach w pojmowaniu czasu różni się od ujęć modnych w filozofii (np. od Bergsona) faktem uznawania potocznego poznania i doświadczenia. Bergson odrzucał je tak samo, jak i poznanie intelektualne. Różni się też wiązaniem, wbrew Bergsonowi, czasu z rzeczywistością zewnętrzną i obiektywną, nieredukowalnością czasu do sfery świadomościowej oraz faktem uznania trójwymiarowości czasu. Założenie istnienia przeszłości—teraźniejszości—przyszłości, faz czasowych powiązane jest z potocznym rozumieniem, toteż Suchodolski nie rozbudowuje całej filozofii faz, jak to ma miejsce u Ingardena. Wiąże się to także z odmiennością zadań filozoficznych. Su-

chodolski wyakcentowuje również znaczenie terażniejszości (zwłaszcza w filozofii człowieka i w pedagogice). Jest to kontynuacja zapatrywań z pierwszego okresu twórczości, w którym przeciwstawiając się doktrynie postępu propagował życie aktualno-twórcze, „życie chwilą”⁵. Suchodolski stwierdza, że terażniejszość („dni zawsze dzisiejsze”) stanowi „rdzeń egzystencji ludzkiej”, wiąże bowiem nierealność (to, co już minęło) i potencjalność. „Terażniejszość jak kotwica — stwierdza w *Naszej współczesności a wychowaniu* — wiąże łódź życia ludzkiego z istnieniem, pozwala człowiekowi zstępować w głębie, które są w nim, i oglądać gwiazdy, które są nad nim, to znaczy myśleć o tym, co go ukształtowało, i o tym, co będzie się mogło z nim stać”⁶.

Czas terażniejszy stanowi więc właściwą realność, w której przebiega ludzka egzystencja. To twierdzenie jest samo w sobie polemiką z przywoływanym niekiedy Bergsonem, u którego w istocie nic takiego jak terażniejszość nie istnieje⁷.

Pojmowanie czasu jako zjawiska świadomościowego (przedmiot ludzkich przeżyć, czas przeżywany) jest odległe od ujęć indywidualistycznych. Nie sprowadza bowiem Suchodolski czasu przeżywanego do przeżyć wyłącznie jednostkowych, ale łączy je z czasem kraju, narodu, społeczeństwa. Wychodzi bowiem Suchodolski od tezy o dialektycznym związku jednostki i społeczeństwa, którą sformułował jeszcze w okresie XX-lecia międzywojennego (*Uspołecznienie kultury*). Pojawia się też w pracach Suchodolskiego rozróżnienie: „czas indywidualny” i „czas społeczny”⁸, jednak-

⁵ Kategoria „życie chwilą” została wprowadzona do pism Suchodolskiego w latach 30. W tym samym czasie pojawia się też u Ossowskiego. Nie wyraża ona afirmacji naturalizmu ani hedonizmu. Jest to życie odpowiedzialne, poważne, głębokie, zorientowane wokół wartości przede wszystkim moralnych.

⁶ B. Suchodolski, I. Wojnar: *Nasza współczesność a wychowanie*, Warszawa 1972, s. 15.

⁷ J. Fizer: *Fazy Ingardena, „durée réelle” Bergsona, strumień Williama Jamesa. Metafryczne warianty rozumienia czasu czy wykluczające się pojęcia czasu?*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 10—11, s. 38.

⁸ B. Suchodolski: *Aktualne zagadnienia oświaty i wychowania*, Warszawa 1959, s. 82.

że brak prób teoretycznego wyjaśnienia relacji zachodzących między tymi kategoriami czasu.

Kategoria czasu, rozpatrywana przez Suchodolskiego z punktu widzenia antropologii filozoficznej (na ten aspekt zwrócił on szczególnie uwagę w dojrzałym etapie refleksji), ogniskuje w sobie naczelne dla tego kręgu rozważań zagadnienia: pytania o istotę człowieka, problem wolności i konieczności, stylu życia, kreacji i autokreacji ludzkiej, kwestia stosunku do tradycji i perspektyw nieśmiertelności. Suchodolski stawia tu doniosłe z punktu widzenia filozofii człowieka tezy: „Człowiek istotą przewyżającą materię, przestrzeń i czas” oraz „człowiek istotą tworzącą przyszłość”⁹. W tezach tych tkwią *implicite* cechy konstytutywne człowieka, mianowicie: aktywność i prospektywność działania, oraz cechy dziejotwórcze: walka i tworzenie. Suchodolski ukazuje w swych pismach, że dzieje ludzkie są nieustanną walką z zastaną rzeczywistością i czasem pojmowanym jako granica istnienia. Osiągnięcia człowieka w walce ze śmiercią są jednak niewspółmierne z dokonaniem w dziedzinie przekraczania granic materii i przestrzeni. Czy oznacza to, że wobec konieczności zwanej czasem człowiek jest bezsilny i poddaje się jej z rezygnacją? Suchodolski odsłania inne możliwości człowieka, inne sposoby walki.

Wolność człowieka manifestuje się tu przede wszystkim w dziedzinie świadomości i kultury. Można by ten fakt określić jako rozciągnięcie trwania biologicznego na trwanie kulturowe. Dokonuje się to poprzez tworzenie przez człowieka zespołu wyobrażeń i poglądów na czas oraz stwarzanie rzeczy trwałych, dzieł sztuki, wartości cywilizacyjnych, które przetrwałyby poza czas indywidualnego istnienia swych twórców. Suchodolski wyodrębnia i analizuje następujące tereny walki człowieka z czasem: mity i religia, filozofia, sztuka i literatura oraz pamięć ludzka, świadomość historyczna, teoria pamięci historycznej. W każdej z tych dziedzin człowiek podjął walkę z czasem za pomocą środków dla niego swoistych: bądź mitów wiecznego powrotu, nieśmiertelności duszy, koncepcji pomniejszających znaczenie czasu, poprzez wyobraźnię przekraczającą w sztuce granice czasu, bądź za pomocą

* *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1976, wyd. II.

pamięci, ocalającej wybitne jednostki i dzieje narodów. *Homo historicus*, czyli człowiek jako stworzenie historyczne, uzyskuje, zdaniem Suchodolskiego, „maksymalnie możliwe zwycięstwo nad czasem”¹⁰. Osiąga je poprzez ocalanie przeszłości, budowanie trwałości, którą płynący czas niszczył. Fakt ten wyróżnia człowieka spośród istot przyrodniczych. Ale bardziej decyduje o człowieczeństwie tworzenie przyszłości. Przeszłość bowiem posiadają wszystkie istoty żyjące (choć jej nie zachowują ani nie rekonstruują), zaś przyszłość jako „punkt odniesienia i orientacji życia” stanowi swoistą cechę egzystencji i sytuacji ludzkiej. Ilustrując tezę „człowiek istotą tworzącą przyszłość” Suchodolski odwołuje się do historii myśli ludzkiej i wykazuje, jak w niej stopniowo dokonywał się zwrot ku perspektywicznemu widzeniu swych dziejów. Nie dostrzega natomiast faktu, że zwrot ku przyszłości, myślenie prospektywne było czynnikiem „uczłowieczającym” ludzkie działania¹¹. Stąd też konstatując, iż ludy pierwotne, a nawet starożytne, żyły przeszłością i teraźniejszością, Suchodolski — obracając się w kręgu analiz kultury duchowej — nie wyjaśnia przyczyn tego faktu. Wyrazem zwrotu ku przyszłości były odrodzeniowe utopie oraz oświeceniowa teoria postępu.

Suchodolski, który przeszedł etapy krytyki teorii postępu i związanej z nią kategorii przyszłości, wyraża niepokój doby współczesnej. Dotyczy on pytania o sens ludzkiego życia. Czy ujmować go w kategoriach służby dla przyszłości, czy też w kategoriach aktualnych doświadczeń i przeżyć? Tkwi w nim ważna kontrowersja antropologiczna, od której „zniesienia” zależy stosunek do przyszłości i teraźniejszości, stosunek do postępu. Formuluje ją Suchodolski w postaci pytania o „istotowość” człowieka: czy jest on istotą zwróconą ku przyszłości, a więc planującą swe życie, zdyscyplinowaną w działaniu, czy też istotą, której życie jest ważne w płaszczyźnie aktualnych przeżyć, jako cel sam w sobie, a nie środek do czegoś perspektywicznego? Suchodolski stara się pogodzić te kontrowersje, stwierdza bowiem, że tak opcje przy-

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. rozważania nad istotą działań ludzkich [w:] Z. Cackowski: *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1974.

szłościowe, jak i teraźniejszościowe nie przekreślają zasadniczej cechy człowieka, mianowicie potrzeby umiejętności przekraczania granic życia zastanego. Suchodolski wskazując na dwoistość możliwości realizacji tej cechy nie daje odpowiedzi na pytanie, czy są to dwie różne drogi, czy też dadzą się ze sobą pogodzić. Wydawałoby się, że pogodzenie stanowić może twórczość, jednakże Suchodolski klasyfikuje ją do stylu życia aktualnego¹²

Stosunek do czasu, do jego poszczególnych faz stanowi także kryterium wyodrębnienia różnych typów czy stylów życia: życia w czasie i „ponad czasem”, „życia chwilą” (aktualno-twórczego) i życia dla przyszłości. Opozycyjność tych stylów życia świadczy o pewnej dwoistości natury ludzkiej, wyrażającej bunt i akceptację. Za przejaw tej dwoistości uważa także Suchodolski wytworzenie podziału czasu na dni powszednie i czas świąteczny, czas pracy i czas wolny. Zwłaszcza pierwszy podział jest przedmiotem stałej (w obydwu etapach wyrażonej) krytyki Suchodolskiego. Implikował on bowiem przeciwstawienie kultury i życia. Suchodolski natomiast przez całe swoje twórcze życie występował przeciwko temu dualizmowi, przeciwko warunkom utrwalającym ten podział i mechanizmom prowadzącym do alienacji i dezintegracji kultury i osobowości ludzkiej. Krytykował także elitarne koncepcje kultury, afirmujące ten rozłam, kulturą wszak zajmować miała się elita, natomiast „życiem” — bierne i nietwórcze masy. Suchodolski oponując przeciwko temu dualizmowi propaguje jedność kultury i życia, opierając się na kategorii „powszedniego życia” jako kategorii zasadniczej ludzkiej egzystencji, znoszącej wszelkie sztuczne podziały.

¹² B. Suchodolski: *Twórczość jako styl życia*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 4. Także [w:] *Kim jest człowiek?*, dz. cyt., *Labirynty współczesności. Niewola i wolność człowieka*, Warszawa 1975, wyd. II, *Kształt życia*, Warszawa 1979 i in. Takie stanowisko reprezentował Suchodolski także i w pierwszym etapie swej twórczości. „Twórczość” była stylem życia aktualnego, wartościowego i głębokiego (por. *Wielkość sztuki i odrodzenie kultury* bądź *Uspołecznienie kultury*). Przeciwwstawiał ją Suchodolski życiu płytkiemu, powierzchownemu, zorganizowanemu według ideałów produkcyjno-konsumpcyjnych, oraz prospektywistycznemu. Twórczość bowiem wyrażała „tu i teraz” istotę człowieka.

Spis treści

Wstęp	1
Andrzej Nowicki Człowiek wobec czasu	9
Stefan Symotiuł Czas w kulturze	19
Czesław Gryko Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze	29
Henryk Borowski Czas w ujęciu Immanuela Kanta (1724—1804)	41
Gerard Głuchowski Czas w ujęciu Kazimierza Ajdukiewicza (1890—1963)	47
Florian Donocik Czas w ujęciu Jana Stanisława Bystronia (1892—1964)	53
Ewa Stawowy Czas w ujęciu Stefana Czarnowskiego (1879—1964)	59
Ryszard Setnik Czas w ujęciu Ignacego Fika (1904—1942)	65
Zofia Majewska Czas w ujęciu Romana Ingardena (1893—1970)	71
Maria Magdalena Rudiuk Czas w ujęciu Tadeusza Kotarbińskiego (1886—1981)	79
Barbara Wójcik-Karłowicz Czas w ujęciu Stanisława Ossowskiego (1897—1963)	93
Marcin Kazimierz Kempisty Czas w ujęciu Stefana Rudniańskiego (1887—1941)	99
Bogumiła Truchlińska Czas w ujęciu Bogdana Suchodolskiego (ur. 1903)	105

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Nakład 500 egz., ark. wyd. 6,6, ark. druk. 7,25. Oddano do składu w lipcu 1982 r., podpisano do druku we wrześniu 1983 r., wydrukowano w styczniu 1984 r.

Cena zł 100,—

Tłoczono w Drukarni UMCS w Lublinie, zam. nr 271/82, S-2

Cena zł 100,—

ISBN 83-00-00794-0