

P a w e ł B y t n i e w s k i

Co metafizycznego jest w czasie?

1. *Chronos i kairos*

Dwa pojęcia czasu, a zarazem dwa najbardziej wpływowe sposoby porządkowania doświadczenia i działania, jakie przejęliśmy z dziedzictwa kultury antycznej, to „*kairos*” i „*chronos*”. *Kairos* to czas konkretny, krytyczny dla ludzkich decyzji, czas umykających sposobności i nadchodzących zagrożeń. Między spełnieniem a oczekiwaniem, między ludzkim dokonaniem a doświadczeniem czas kairotyczny dzieje się zawsze w porę i jest właściwą miarą ludzkiego życia. Kairotyczne przeżywanie czasu uzyskuje swój sens dzięki temu, że wiąże się z podmiotowymi kwalifikacjami doświadczenia i działania. *Chronos* zaś to czas abstrakcyjny, jednolita różnorodność policzalnych chwil, a zarazem obiektywny wymiar, w którym wyłaniają się i giną wszystkie porządki zdarzeń¹. *Chronos* i *kairos* zatem to także archetypy nowożytnego pojmowania i doświadczenia czasowości. Opozycja „*chronos*”–„*kairos*” jest bowiem na tyle obszerna, że możemy wyrazić za jej pomocą pewne aspekty dualizmów, które są charakterystyczne dla filozofii nowożytnej i współczesnej. O ile trwanie i zmianę, przeszłość, przyszłość i teraźniejszość jako modalności czasu możemy w doświadczeniu lub pojęciu umieścić po tej lub tamtej stronie opozycji „podmiot–przedmiot” lub „doświadczenie–działanie”, o tyle *kairos* i *chronos* stają się uczestnikami i stronnikami sporów wokół nich skoncentrowanych, w tym także tych kontrowersji, które angażują wielorakie pojęcia metafizyki.

Z jednej strony mamy zatem „czas światooobrazu”, czas znoszący obecność podmiotu w świecie i obiektywizujący doświadczenie w jakimś epistemologicznie (najczęściej transcendentalnie) ugruntowanym porządku przedstawień. Można wtedy w obrębie „chronologicznie” uporządkowanego doświadczenia określić zasadę różnicującą przedstawienia tak, by prawdę lub fałsz można było przypisać

¹ Por. Hans Rāmō, *An Aristotelian Human Time-Space Manifold. From chronochora to kairotopos* „Time & Society” vol. 8 (2) 1999 s. 309–328.

im na podstawie niesionego przez nie sensu. Tym samym wszelki sens doświadczenia, choć zamknie się w przedmiotowych określeniach przedstawialności i podmiotowych określeniach immanencji, to zarazem zachowa swój związek z transcendencją przedmiotów poznania. Czasowy wymiar doświadczenia staje się tu nie tylko warunkiem obiektywizacji jego treści przedmiotowych, lecz także udziela mocy źródłowości, oryginalności wszelakiemu doświadczeniu. W ten sposób doświadczenie – wiążąc się z czasem – może stać się wiedzą. *Chronos* zatem to czas, którego przeznaczeniem jest spójność naukowej obiektywności, zdolność do uprzedmiotowienia.

Z drugiej strony mamy zaś czas kairotyczny. Wiąże on podmiot z doświadczeniem w sposób, który nie pozwala podporządkować ich jedności ani spójności obiektywizującego poznania przedmiotowego, ani tej spójności, jaką osiąga podmiot, rozpoznając się jako *ego cogito* – czysty podmiot myśli. Jest to nie ten czas, który pozwala doświadczeniu ciągle osiągać swój przedmiotowy sens, nie ten, w którym wyłania się zobiektywizowany przedmiot poznania, ale czas, który sam jest doświadczany i w doświadczeniu tym efektywnie zmieniający zarówno podmiot, jak i sensory niesione doświadczeniem. Jest to zatem czas fundamentalnie niejednorodny i podatny na interpretację. Fundamentalną niejednorodność czasu kairotycznego rozpoznajemy zatem jako różnorodność sensów doświadczenia i działania ugruntowaną na wielowątkowym i wielowymiarowym przeżywaniu intencjonalnych uwikłań podmiotu ze światem. Różnorodność ta – nieredukowalna do dającej się analitycznie wyodrębnić z doświadczenia opozycji typu „podmiot–przedmiot” czy „noeza–noemat” – przeżywana jest przez podmiot w jedności doświadczenia i działania, jedności zawsze problematycznej, bo podatnej na interpretację, a nie danej, jedności ciągle osiąganey i traconey. Jedność ta to nie tyle zamknięty świat, który w swym bycie przeciwstawia się bytowi *ego cogito*, co raczej horyzont i to, co z niego się wyłania.

To właśnie stanowi o metafizycznym wymiarze czasu kairotycznego: nie daje się on podporządkować żadnej „fizyce”, żadnej zasadzie spójności tego, co bądź *jako obecne i światowe, bądź jako idealne, daje się przeciwstawić czystej, jednorodnej i źródłowej dla czasu chronologicznego czasowości ego cogito*. W czasie kairotycznym eksploduje każdy zobiektywizowany przedmiot doświadczenia i każde *ego cogito* zmienia się w podmiotowość podatną na czas, efektywnie przekształcaną przez czas. Czas kairotyczny i czas wszystkich obiektywnych chronologii przeciwstawiają się sobie w sposób, który pozwala wydobyć pewien podstawowy wymiar przeżywania świata w jedności doświadczenia i działania. Wymiarem tym jest zasadnicza, fundamentalna niejednorodność czasowości tego, co transcendentne wobec podmiotu. W czasie kairotycznym transcendentne bowiem jest nie tylko to, co jest możliwym przedmiotem obiektywizującego przedstawienia, ale także to, co w działaniu transcenduje skończoność samego podmiotu. W czasie metafizyczne zatem jest to, co w kairotycznym sposobie jego doświad-

czania zdradza swój sens: że żaden sposób przeżywania czasowości nie prowadzi nas do jakiegoś spójnego „światoobrazu”, ogarniającego w jednolitym porządku przedstawień i świat, i nasze w nim uczestnictwo.

2. Człowiek i czas

Filozoficzne wypowiedzi o czasie, zakładające jego kairotyczne doświadczanie, wytworzyły szczególnie rodzaj literatury: wyznania, rozmyślenia czy też rozważania. To w nich refleksyjność myśli odzyskuje wymiar swobody, jaki jest nieznan w innych typach wypowiedzi. Wypowiedzi te angażują pojęcie czasowości, którego podłożem jest ludzkie doświadczanie czasu i działanie świadome własnej czasowości. Motywują one zarówno potrzebę dyskursywnej obiektywizacji świata, jak i potrzebę ekspresji samoświadczania i bycia podmiotu w świecie. Czas dyskursu i czas przeżycia, czas doświadczenia i czas wypowiedzi zdają się być tu sobie najbliższe. Splecione w jedno z refleksyjnością myśli pozwalają ewokować bez przeszkód doświadczenie tego, co czasowe, a doświadczenie w swym czasowym przebiegu bez przeszkód toruje sobie drogę ku wypowiedzi. Dopóki refleksja jako dyskurs może istnieć w czasie, dopóty rozwija się i ma swobodę wglądu w czasowość doświadczenia – czas utracony w doświadczeniu może być odzyskany w dyskursie. A z drugiej strony: dopóki doświadczenie nie traci swych czasowych koordynacji, dyskurs ma do niego przystęp i jako refleksja panuje nad jego sensem – utracony czas dyskursu może być odzyskany w doświadczeniu lektury. Jednak to właśnie różnica między czasowym porządkiem dyskursu a czasowym porządkiem doświadczenia – różnica, której w podmiocie znieść się nie da i o którą wciąż potyka się wypowiedź wyznania, rozważania i rozmyślenia – to właśnie ta różnica każe wątpić we władzę refleksji nad czasem i tym samym stawia wszystkie wypowiedzi o czasie pod znakiem zapytania. Czasowość przeżycia i czasowość dyskursu nie dają się do siebie redukować, a ich otwartość na świat tylko pokrywa różnice, jakich znieść się nie da, gdy przychodzi do ich konfrontacji.

To właśnie różnica między czasową organizacją wypowiedzi a czasową organizacją doświadczenia doprowadziła Augustyna do problematyzacji, która stała się „miejscem wspólnym” filozoficznych dociekań nad czasowością. Filozoficzny problem czasowości u Augustyna to problem owej różnicy, która nie pozwala podmiotowi być w odniesieniu do czasu na jeden sposób: nie pozwala na jeden sposób doświadczać tego, co czasowe, ani też wypowiadać doświadczenia tego, co czasowe, w jeden sposób. Bycie ujmowanym w strumieniu czasu i bycie warunkiem takiego ujęcia, bycie czasowym przedmiotem podległym refleksji i bycie podporządkowanym władzy dyskursu – to modalności panowania nad czasem, a zarazem wymykania się tego, co czasowe. Raz dyskurs, a raz doświadczenie

ma tu większą swobodę, raz czas ujawnia się jako *splot intencjonalności*, a znowu innym razem ginie w *nieaktywnej świadomości* podmiotu. Doświadczenie jest raz efektem oddziaływań, które możemy określić czasowo względem innych wydarzeń, a innym razem jest już tylko sensem, który dyskurs przenosi we własną strukturę wydarzenia i działania.

Kairotyczny związek czasu z człowiekiem jest być może najbardziej intymnym powiązaniem w doświadczeniu tego, co światowe, z podmiotem. W działaniu ten sam związek przekształca się w odniesienie podmiotu do tego, co wobec niego transcendentne. Czas kairotyczny pozwala rozumieć nam nasze bycie w świecie poza czysto poznawczymi odniesieniami, jakie wytwarza *ego cogito*, pozwala koordynować podmiotowi to, co światowe, z tym, co transcendentne, pozwala wykraczać poza to, co fizyczne. Podmiot w pierwszej osobie, dyskurs i doświadczenie, jako modalności ujawniania i skrywania tego, co czasowe – oto ramy konceptualizacji, która czyni czas problemem, odkąd Augustyn uczynił go tematem wyznania². Rzecz jasna, nie jest to jedyny ani nawet najbardziej uprzywilejowany sposób odnoszenia się do problemu czasowości. Jest to jednak formuła, o której można sądzić, że wypływa z kairotycznego doświadczenia czasowości i w tym sensie stanowi wprowadzenie do metafizycznej problematyki czasu, pozwala bowiem problematyzować jego niejednorodne przeżywanie.

Chodzi zatem o wielość czasów, to jest o wielość sposobów przeżywania czasowości własnej podmiotu i wielość czasowości tego, co w doświadczeniu i działaniu ukazuje się mu jako rzeczywiste, chodzi także o wielość czasowości jako wielość modeli porządków, w jakich byt jako rzeczywistość ukazuje się rozumowi skończonemu. Otóż aspekt całego zagadnienia, który polega na tym, że wielości tej nie możemy zredukować w myśli, tj. ująć jako kategorialnie określoną całość, ani uniknąć w doświadczeniu, ma istotnie metafizyczny charakter. Kairotyczna wielość czasów odsłania bowiem wymiar skończoności podmiotu jako rozumu: jego skończoną zdolność syntetyzowania doświadczenia czy też ujmowania bytu jako bytu. Bycie w świecie oznacza dla nas zawsze ten rodzaj problematyczności, który sprawia, że nigdy nie ogarniamy całego naszego otoczenia jednym modelem czasowości. To dzięki temu, a nie pomimo tego, świat jest dla nas rzeczywisty, dzięki temu też dysponujemy kulturą, bo to ona dostarcza zasadniczych modeli rzeczywistości. W konsekwencji wielość samej kultury jest wielością nieodwracalnie zdesynchronizowaną – to jest taką, nad którą intencjonalnie nigdy w całości nie panujemy.

² Por. J.F. Lyotard, *The Confession of Augustine*, Stanford 2000, Stanford University Press.

3. Kulturowa wielość modeli czasu

Zróznicowanie kultury – takie, jakim może być ono przeżywane z jej wnętrza, pojęciowane za pomocą jej kategorii i ujmowane w perspektywie uczestniczących w niej podmiotów – przejawia się w tym, że *nigdy nie jest ona i nie może być całkowicie zsynchronizowana w czasie*. Raz osiągnięta i usankcjonowana spójność jej wzorów jest ciągle poddawana próbie rozspajających ją przebiegów czasowości, wystawiana na zróżnicowane formy dynamiki przemian, jakie ogarniają jej poszczególne kompleksy. Zróznicowanie to wyrażają także, ale też podtrzymują, wielorakie modele czasowości, którymi kultury posługują się, podporządkowując im odmienne kompleksy własnych zasobów. Oznacza to naraz trzy aspekty zróżnicowania czasowości kultury, z uwagi na które kompetentni jej uczestnicy mogą tworzyć perspektywy doświadczania jej sensownych tworów, a zarazem uczestniczyć w niej przez obecność w „swoich czasach”.

Po pierwsze, istotne jest to, że aktualne treści i modele operacyjne kultury mają swe źródła w przeszłości, której nie daje się objąć jednym, wspólnym czasem. Dlatego też poszczególne kompleksy kulturowe są doświadczane i pojęciowo wyrażane jako „pochodzące z odmiennych czasów”. Rozmaitość powstających w ten sposób zasad spójności „czasów”, które są nasze bądź nie, lepsze lub gorsze, bardziej zrozumiałe lub mniej, nie daje się objąć ani jednym, spójnym wzorcem doświadczania czasowości, ani jednym, spójnym jej modelem pojęciowym.

Tego rodzaju rozmaitość kultury jest nieustającą okazją do różnorodnych sposobów waloryzowania jej treści i modeli, podtrzymywania konkurencyjnych względem siebie ich genealogii. Czas przeszły może być „czynny” jeszcze dziś albo jest już „martwy” i całkowicie dokonany. Czas nadchodzący może być albo jałowym przebiegiem powtórzeń tego, co było, lub tego, co trwa zawsze, albo przeciwnie – jest czasem odkrywczym, ujawniającym (apokaliptycznym), brzemieniem w skutki czasem odnowy. Czas miniony to wtedy albo czas dokonań fundujących porządek świata, albo czas prymitywnych, zaczątkowych postaci tego, co „tu” i „teraz” obecne. W każdym przypadku jednak źródłowy i twórczy charakter czasu nie może być ulokowany po obydwu stronach cezur ustalającej odmienne genealogie. Czy waloryzowana jest przeszłość czy też przyszłość, czy trwanie góruje nad zmianą czy przeciwnie, czy liczy się raczej „przestrzeń doświadczenia” czy „horyzont oczekiwań”³ – wszystko to są kwestie wtórne wobec zasadniczej, genealogicznej niejednorodności i nierównoważności „czasów”.

Po drugie, niezsynchronizowanie kultury w czasie oznacza także to, że zasoby jej wzorów i przedmiotów, modeli i treści, sensów i wartości wykazują nieidentyczną dynamikę zmienności: jedno z nich charakteryzuje „długie trwanie”⁴,

³ R. Koselleck, „Przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań” – dwie kategorie historyczne, w: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 359–389.

⁴ Termin zaproponowany przez F. Braudela i systematycznie przez niego stosowany. Por. np. F. Braudel, *Historia i trwanie*, Czytelnik, Warszawa 1999.

inne zaś zmieniają się w horyzoncie doświadczeń jednego pokolenia lub nawet jeszcze szybciej. Mamy więc z jednej strony „*la longue durée*” globalnych zjawisk historycznych i lokalnych enklaw: granice pól uprawnych w północnej Anglii w wielu miejscach pokrywają się jeszcze dziś z tymi, które wyznaczono wedle reguł obowiązujących w Cesarstwie Rzymskim, katedrę w Kolonii budowano przez 900 lat. Z drugiej strony mamy „galopujące historie” mody, zdarzeń politycznych, efemerydy kultury masowej itp. Długie trwanie odtwarza się w niezmiennionej postaci ponad podziałami wynikającymi z odmiennych sposobów doświadczania i myślenia w odrębnych konfiguracjach kulturowych. Długie trwanie jest tym samym oparciem dla rutyny życia. To dzięki niemu – pomijając pytania o pochodzenie wzorców i przedmiotów kulturowych – możemy żyć w poczuciu przynależności do świata w jego własnym uczasowieniu. Czas ludzki i czasowość świata spotykają się właśnie tak: banalność rutyny życia i oczywistość tego, co jest, spotykają się we wspólnym, długim trwaniu. Nie znamy ani pierwotnego odniesienia do człowieka przedmiotów kulturowych objętych długim trwaniem, ani ich pierwotnego, „źródłowego” sensu, a przede wszystkim nie znamy ich długiej historii. Długie trwanie bowiem powiela wzorce zachowań, jakich nie jesteśmy świadomi jako uczestnicy kultury, i pozwala przedmiotom kulturowym określać nasze środowisko w sposób niejawny dla doświadczenia. Powtarzamy tym samym gesty, których znaczenia pierwotne przesłania ich aktualna funkcja w działaniu, używamy pojęć, nie zdając sobie sprawy z historycznie zdeterminowanej stronniczości ich sensów, przeżywamy zatem świat nie bez związku z przeszłością, której źródeł jednak nie kontrolujemy. Długie trwanie zaciera wszelkie genealogie, ustanawia „czas bez początku” i sposób bycia tego, co kulturowe, który można by nazwać „nie-źródłowością” lub istnieniem „sedymentalnym”.

„Trwanie krótkie” zaś – poddane szybkim rytmom i przebiegom – pozwala zmianom zaistnieć tak, że mogą być one doświadczane w przedziałach dających się identyfikować czasowo. Jednakże sposób, który sprawia, że staje się to możliwe, także jest istotnie ograniczony. Krótkie trwanie ujawnia bowiem nagłość tego, co zachodzi, i nie sprzyja ogólności myślenia pojęciowego. To właśnie efemeryczność, wydarzeniowość „krótkiego trwania” sprawiają, że przyłączenie do wiedzy już nagromadzonej tego, co ono obejmuje, podporządkowanie wzorcom przeżywania już ugruntowanym, może liczyć na powodzenie tylko w niewielkim stopniu. Struktury pojęciowe, ale także sposoby przeżywania, jakimi dysponujemy, same bowiem muszą mieć dostatecznie długie trwanie, by mogły wyrażać bądź ujmować różnorodność tego, co w czasie się pojawia.

Trwanie krótkie pozwala natomiast identyfikować się z innymi: uczestnikami bądź świadkami nagłości tego, co jest doświadczane jako niepowtarzalność zdarzeń. Pozwala ono bowiem wiązać z podmiotami czasowość tego, co kulturowe, w jedności biograficzne. Umożliwia zatem wiązanie się człowieka ze światem w inny sposób, niż ma to miejsce w przypadku *la longue durée* – pozwala sta-

wiać znak równości między wielością tego, co aktualne, a jednoczesnością tego, co (współ)przeżywane.

Po trzecie, istotnym aspektem czasowego zróżnicowania kultury jest to, że wobec jej kompleksów, uwikłanych w jakieś aktualne relacje z podmiotami, stosujemy zróżnicowane wzorce przynależności tych kompleksów do sekwencji czasowych. Czasowość – nawet wtedy, gdy odnosi się do tego, co dla podmiotu aktualne, nawet wtedy zatem, gdy pozwala na kształtowanie się wspólnoty osadzonej w „swoim czasie” – rzadko kiedy obejmuje jednym modelem wielość podmiotowych odniesień do świata. Czasowe zróżnicowanie kultury zatem to także wielość typów uczestnictwa człowieka w tym, co uczasowione: wielość odniesień, które różnią się między sobą wewnętrzną strukturą uczasowienia obejmowanych przez nie przedmiotów, jak i charakterystykami horyzontów czasowych, w jakich odniesienia te mogą być spełniane przez podmioty. Inaczej czasowo są zorganizowane poszczególne kompleksy kulturowe, gdy w grę wchodzi ich doświadczanie, inaczej, gdy wymagają koordynacji działania, a jeszcze inaczej, gdy angażują intelekt. Podobnie wspólnota myśli – z uwagi na horyzont czasowy – nie konstytuuje się tak samo jak wspólnota doświadczenia, a te obydwie z kolei różnią się pod tym samym względem od wspólnoty zorganizowanej przez współdziałanie. W konsekwencji zróżnicowanym modelom wewnętrznego uczasowienia kompleksów kultury odpowiadają także poszczególne dziedziny przedmiotowe: tego, co doświadczane, tego, co dane za pośrednictwem struktur pojęciowych, i tego, co dokonywane w działaniu.

Wszystkie trzy typy zróżnicowania czasowości, trzy wymiary kairotycznego uczestnictwa w świecie, otwierają nas na odmienne aspekty bycia skończonym, ale tym samym pozostawiają nas w intencjonalnie niejednakowych i niesynchronizowanych ze sobą odniesieniach do tego, co rzeczywiste. Dlatego też trzeba je uznać za wyrazy odmiennych motywacji i odmiennych postaw metafizycznych. Spośród nich wymieniony przeze mnie na pierwszym miejscu rodzaj relacjonowania podmiotu względem tego, co uczasowione, jak się wydaje najbardziej odzwierciedla kairotyczny, urzeczywistniający w działaniu i sensotwórczy w doświadczaniu charakter czasowości.

4. Wielość czasów, czyli rzeczywistość tego, co mitologiczne

Krańcowym i najprostszym typem organizacji kultury podporządkowanej pierwszemu wymiarowi czasowości – nazwijmy go genealogicznym – jest rzeczywistość świata ludzkiego, w której obecność mitu jest faktem podstawowym. Stała obecność mitu w kulturze, to jest jego wysoka zdolność do modelowania ludzkich zachowań⁵, zakłada bowiem najmniejszy stopień czasowego zróżnicowania:

⁵ Por. J. Lotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: *Semiotyka kultury*, (wybór i opracowanie) E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977, s. 147–170.

czas rozpada się tu dychotomicznie na to, co było *in illo tempore*, co było właściwym czasem zaprzeczonych i wzorcowych zdarzeń mitologicznych, dokonanych i ujawnionych, oraz na czas wydarzeń następujących po nich, czas konsekwencji mitologicznych zdarzeń, czas aktualnego porządku zmian:

Można by powiedzieć, że czas ów nie „przebiega”, nie stanowi nieodwracalnego „trwania”. Jest to czas ontologiczny, „parmenidejski”, który zawsze jest taki sam, który nie podlega zmianie ani nie daje się wyczerpać. [...] To czas stworzony i uświęcony przez bogów; powstał on wtedy, gdy bogowie spełniali owe *gesta*, które święto ponownie uobecnia⁶.

Czas mitu jest czasem bogów, a przez to jest czasem wzorcowym, który określa hierarchię sensów wszystkich działań, doświadczeń i wypowiedzi, jakie mogą być udziałem człowieka. Czas ludzki natomiast nie ma tu mocy ani stwarzania tego, co jest, ani nawet mocy ujawniania sensu tego, co było. Przeciwnie, jest on czasem zaniku, dewaloryzacji, zatarcia i rozproszenia sensów. Czas mitu jako czas wzorcowy nadaje aktualności charakter powtórzenia, powrotu do źródeł, bo tylko powrót do źródeł ma moc kreowania sensu i porządku zdarzeń aktualnych. Osobliwością modelu czasu mitologicznego jest zatem to, że zakłada on systematyczną konieczność rytualnej anachronizacji – jako konieczność odnowy sensów i porządków zdarzeń. „Współczesność” sama w sobie jest tu zatem zawsze miałka, nie oryginalna, bez własnego sensu – dzieje się w sposób, który człowieka napętlania trwogą. Dopiero w rytuale powraca czas mityczny, udzielając swej twórczej mocy temu, co jest aktualne. Im więcej rytualnych powtórzeń mitu, tym bardziej staje się on wpływowy w ludzkim świecie, ale zarazem: w tym większym stopniu źródłowy czas kultury (Kronos) pochłania każdy indywidualny czas biografii, każdy czyn i każde doświadczenie. Nie ma tu miejsca na biograficzne jedności zdarzeń – wielość tego, co aktualne, nie może się systematycznie przekształcać w jednoczesność tego, co przeżywane. Zasada spójności czasu ludzkiego leży bowiem całkowicie poza możliwościami ludzkich władz myślenia pojęciowego, doświadczania i działania i należy do czasu boskiego.

Przeciwny model, także krańcowy, znajdujemy w nowoczesnej kulturze „rzeczywistości odczarowanej”, a więc w kulturze rozpowszechnionej świadomości czasowej wielowarstwowości swych zasobów⁷. Nowoczesność nie jest w stanie konsekwentnie odwoływać się do mitologicznej struktury czasowości, ponieważ genealogiczny wymiar czasowości kultury w nowoczesności uległ daleko idącej fragmentaryzacji. „Pierwsze czyny”, „inicjalne gesty”, „źródłowe rozróżnienia” –

⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 56.

⁷ Por. Bernhard Giesen, *Noncontemporaneity. Asynchronicity and Divided Memories* „Time & Society” vol. 13 no. 1 (2004), s. 27–40, a także, Hanns-Georg Brose, *An introduction towards a culture of non-simultaneity?*, „Time & Society” vol. 13 no. 1 (2004), s. 5–26.

jeśli nawet dają się zidentyfikować w nowoczesnym modelu czasowości kultury, to nie mają tu żadnej mocy ustanawiania sensu całości jej aktualnego porządku. Istnieją bowiem różnorodne przeszłości i ich różnorodne źródłowe początki, których kultura nowoczesna wyprzeć się nie może. Warto zatem w tym miejscu podkreślić różnicę między renesansem a wiekami nowożytnymi. Renesans nawiązuje do mitologicznej struktury czasowości w idei dorównania wzorcowym czasom antyku. Epoka nowożytna i nowoczesność nie dysponują już „antycznym źródłem” jako wzorcową postacią kultury, zwłaszcza że osiemnastowieczne odrodzenie za-interesowań antykiem (Winckelmann) czytane jest bądź przez, bądź też pomimo tradycji renesansu. Dlatego też to dopiero wiek XIX i XX przyniosły odkrycie „przed-źródłowej” (preklasycznej) kultury starożytnej Grecji. W nowoczesnej kulturze zatem „pierwsze czyny”, „inicjalne gesty” konkurują ze sobą, ustanawiając odmienne genealogie, odmienne sensy uprzywilejowane, a zatem także odmienne kształty percepcji współczesności.

Nowoczesność systematycznie wypiera porządki czasowości oparte na dychotomicznym podziale „czasu boskiego” i „czasu ludzkiego”, dając schronienie mitowi albo w „przednowoczesności”, albo na obrzeżach własnego uporządkowania kultury. Czas nowoczesny – pod tym względem – jest czasem skłóconych genealogii⁸. W miejsce dychotomicznego podziału czasu mitu i czasu ludzkiego nowoczesność wprowadza czas wielowątkowy, czas historii to jest czas z ludźmi jako podmiotami zdarzeń. „Historia”, nowoczesna postać uczasowienia świata ludzkiego, ułożona w „pustym” wymiarze możliwych zdarzeń nie może wykazać się żadną genealogią poza tą, jaka zawiera się w faktyczności zdarzeń determinujących ludzkie indywidualne losy⁹.

Jakie są kulturowe konsekwencje tego rodzaju zerwania z czasem mitologicznym?

Odróżnienie arbitralności znaku od arbitralności siły i uniwersalności natury od uniwersalności kultury są wynalazkami nowoczesnymi. Stąd rozwarstwiająca „słowa” i „rzeczy”¹⁰ nowoczesność czyni wypowiedzi mitologiczne nieskutecznymi i nieskutkującymi. W rozdzieleniu tym arbitralność zyskuje inny sens w odniesieniu do wypowiedzi, a inny w odniesieniu do sił. Mit, rytuał, magia – wszelkie zresztą formy przeżywania świata i wyrażania ludzkiej w nim obecności, które nie mają swego źródła innego niż autonomia podmiotu, kultura nowoczesna pozbawia znaczenia i mocy urzeczywistniania. Są one wówczas jedynie archaicznymi

⁸ Dlatego też pytanie o źródłowe początki nowoczesności, często zadawane z perspektywy myślenia o jej końcu, jest pytaniem, na które nowoczesność nie może dać konkluzywnej odpowiedzi.

⁹ Por. R. Koselleck, *O rozpadzie toposu* Historia magistra vitae, w: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 305–358.

¹⁰ Por. M. Foucault, *The Order of Things. An Archeology of Human Sciences*, Routledge, London & New York 2002.

przedstawieniami, metaforyczną, niedokładną mową człowieka z epoki dzieciństwa ludzkości. Kultura nowoczesna pozwala zatem zaistnieć wypowiedziom i ekspresjom ludzkim w przestrzeni lokalnego, autonomicznego i zasadniczo rewidowalnego, to jest „nie-źródłowego” przymusu konwencji kulturowej, a rzeczy poddaje uniwersalnym prawom natury, którym można sprostać jedynie środkami nowoczesnej technologii – to jest takiej, która potrafi zneutralizować lokalne partykularyzmy kultury symbolicznej: w działaniu, doświadczeniu i ujęciu pojęciowym.

Nowoczesność wypiera zatem poza swój obszar takie struktury sensu, których znaczenie nie daje się pogodzić z rozdzieleniem samej arbitralności. Przede wszystkim zatem nowoczesność wypiera symbolizm, jeśli przez symbol rozumieć skutkującą i skuteczną mowę mitu, magii i rytuału. Oddzielenie arbitralności siły od arbitralności znaku umożliwia bowiem mowę nowoczesnego rozumu, rozumu, który sam ustanawia się arbitrem własnej rozumności. Dlatego to nie wypowiedź symboliczna, lecz dyskurs – a więc wypowiedź implikująca *przekładalność*, to jest intersubiektywność ponad idiosynkrazjami kultur, wypowiedź zakładająca *arbitralność* znaku, to jest uwolniona od wszelkich związków ze światem poza związkami sensu, wypowiedź *samozwrotna*, to jest zdolna do przyjęcia na siebie funkcji czystej ekspresji podmiotu – staje się ośrodkiem sensu uprzywilejowanego w nowoczesności. Każda z tych właściwości dyskursu czyni bowiem podmiot mówiący wolnym od „źródeł”, pozbawia go genealogicznego zakorzenienia i wyraża w ten sposób istotę autonomii jego bytowania w czasie. Dzięki temu dyskursywność stanowi o zdolności krytycznego wyboru pośród odziedziczonego zasobu kultury. Dlatego to nie czas bogów, ale czas historyczności jest czasem, w którym wypowiedź może zyskać swą autonomię, swój nowoczesny „głos” i sens.

Nowoczesność uprzywilejowuje więc taki stosunek czasu do sensu, że ten pierwszy jest czasem historii chronologicznej, a ten drugi sensem wypowiedzi dyskursywnej. Człowiek – jako podmiot historii chronologicznej i podmiot wypowiedzi dyskursywnej – to najważniejszy produkt tych przemian. Głównym kulturowym efektem pozbawienia mitu centralnego położenia w kulturze jest więc to, że władza dyskursywności – jej emancypacja i autonomia – odcina kulturę nowoczesną od możliwości ustalenia własnej genealogii, a nawet zaciera potrzebę jej poznania. Czas kairotyczny ustępuje w nowoczesności miejsca chronologiom, a wraz z wycofaniem się czasu kairotycznego znika także czasowo określona motywacja metafizyki. Nowoczesna emancypacja dyskursu to także projekcja porządku dyskursu na doświadczenie, działanie i myślenie, projekcja, która zawsze prowadzi do miejsca i czasu już pozbawionych swych genealogicznych źródeł. Dlatego wtórnym efektem tych przemian jest nowoczesny, prezentystyczny model historycznej zdarzeniowości – jako sekwencji dokonań minionych wspólnot, których sens jawi się jedynie w świetle dyskursywnych środków współczesności, którymi dysponuje podmiot.

Podmioty uczestniczące w kulturze tak zdeterminowanej nie mogą zatem uniknąć alienacji czasowego egzystowania w kulturze, stają się niewspółobecne¹¹ dla siebie, uczestnicząc z konieczności w aktualnościach, których horyzonty spełniania wykluczają się wzajem, a ich rzeczywistości są całkiem niejednorodne z uwagi na sposób przeżywania. Wówczas trzeba przyjąć pogląd Husserla na współczesną filozofię – jako ostrzeżenie dla całej kultury nowoczesnej:

W owej ciemnej „wiedzy”, jak i w słowach formuł tkwi przekaz historyczny, zgodnie ze swym własnym sensem jest on duchowym dziedzictwem filozofującego, który oczywiście tak samo rozumie innych, tych, z którymi razem filozofuje, pozostając przez to w pewnym związku z nimi, związku krytycznej przyjaźni lub wrogości. Filozofując, jest on również w takim związku z sobą samym, jako z kimś, kto przedtem inaczej rozumiał i uprawiał filozofię, i wie, że tradycja historyczna, tak jak on ją rozumie i wykorzystuje, motywuje go i przenika jako duchowy osad. Jego obraz historii, częściowo ukształtowany samodzielnie, częściowo przejęty, jego „zmyślenie historii filozofii” nie było i nie jest czymś stałym, o tym on wie; a przecież każde „zmyślenie” służy mu i może służyć do zrozumienia siebie samego i swoich zamierzeń, do zrozumienia innych, ich „zmyśleń” i ich zamierzeń, i w końcu do zrozumienia tego, co jest najbardziej wspólne, co stanowi filozofię samą jako jednolity *telos*, wraz ze wszystkimi próbami jego wypełnienia podejmowanymi przez systemy, filozofię dla nas wszystkich, dla nas związanych z filozofami przeszłości – takimi, jakich możemy sobie wieloznacznie zmyślać¹².

¹¹ Por. Jan Spurr, *Simultaneity within Non-simultaneity? Continuity, rupture, emergence – on the temporal dynamic of social formation*, „Time & Society” vol. 13 no. 1 (2004), s. 41–49.

¹² E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1993, s. 106.