

## PROBLEM CZASU W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ: O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH ORGANIZACJI WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Marek Szulakiewicz

### ABSTRACT

The article is devoted to the problem of time value in the context of contemporary Western culture and societies. This problem is put into context of whole contemporary culture and civilization. The main attention author gives to the general studies of social norms, values, stereotypes and traditions, known in contemporary Western societies. He points the raising importance of rational time organization of daily needs here. The actualities of real differentiation of daily time allocation are described here as well. The personal abilities to organize the actual time are named as high values in industrialized Western societies, year by year leaving less and less time for the same needs. The everyday stresses, unstable emotions became as the results of such process for a great number of individuals of Western culture. This situation is not so actual just for less industrialized Eastern World cultures and societies.

KEY WORDS: contemporary Western culture, society, time definition, social norms, social values, stereotypes, traditions, industrialization.

### ANOTACIJA

Straipsnyje aptariamos laiko sąvokos problemos šių laikų Vakarų kultūros aplinkoje. Tai siejama su visos šiuolaikinės kultūros raidos kontekstu. Autorius atkreipia dėmesį į socialinių normų, vertybių, stereotipų bei tradicijų visumą šiuolaikinėje visuomenėje. Vakarų visuomenėje šiuo metu ypatingas dėmesys yra skiriamas racionaliam asmens veikos organizavimui, jo laiko paskirstymui įvairios svarbos darbams bei akcijoms atlikti. Išskyla būtinybė realiai įvertinti individo organizacinių gebėjimų racionaliai paskirstyti savo laiką, išsiaiškinti reikiamybės ir galimybes laiku nudirbti atitinkamus darbus santyki. Šiuolaikinės Vakarų civilizacijos kontekste autorius pabrėžia vis sparčiau besisukančią darbų karuselę, reikalaujančią juos atlikti kuo skubiau ir sukeliančią nuolatinius stresus. Ši situacija yra ne tokia aktuali tik palyginti mažiau industrializuotoms pasaulio rytų kraštų kultūroms bei visuomenėms.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: šiuolaikinė Vakarų kultūra, visuomenė, laiko sąvoka, socialinės normos, vertybės, stereotipai, tradicijos, industrializacija.

*Prof. Dr. Habil. Marek Szulakiewicz, Nicolaus Copernicus University in Toruń  
Institute of Politology, Batorego str. 39L, PL 87-100 Toruń, Poland  
E-mail: mszulak@uni.torun.pl*

### Wstęp

Określenie podstawowych norm i wzorów, według których człowiek Zachodu organizuje swój świat nie jest zadaniem prostym. Sposób myślenia człowieka Zachodu określony jest tak wieloma czynnikami, zaś nasze doświadczenie świata ma tak wiele wymiarów, że próba unifikacji i wskazania całego tego kompleksu z góry jest skazana na niepowodzenie. Te trudności często prowadzą do dwu skrajnych tendencji. Z jednej strony, ciągle są obecne w naszej kulturze idee, w których wskazuje się, że tkwimy w ograniczeniach naszego umysłu, podlegamy nieokreślonym mocom i nie możemy sami przed sobą ujawnić tego, kim naprawdę jesteśmy i jak rozumiemy swój świat. Z drugiej jednak strony, chcąc uniknąć tego niebezpieczeństwa wielości, podejmuje się niebezpieczne próby zawężenia doświadczenia do jakichś specyficznych treści i eliminuje tym samym wszystkie inne, które nie dają się z nią pogodzić. W pierwszym przypadku wydaje się, że normy i wzory naszego rozumienia świata są zawsze „poza nami”, nie możemy poddać ich analizie, gdyż niejako zawsze są one w użyciu. W drugim zaś, absolutyzujemy jakiś jeden wymiar

doświadczenia świata. Dostyc długo taką rolę porządkującą i stabilizującą dla budowy naszego obrazu świata spełniała nauka. Jej załamanie się w XX wieku zrodziło pytanie o świat współczesnego człowieka i doświadczenie w dobie zmiany paradygmatu cywilizacyjnego i pozbawienia stabilizacji z perspektywy nauki. Musimy zapytać o to, skąd człowiek przelomu wieków czerpie podstawy do rozumienia swego świata?

Dominującymi faktami w cywilizacji zachodniej, mającymi głęboki wpływ na wszystkie dziedziny życia, jest koncepcja czasu i rozumu. Upływ czasu i świadomość historyczna budują określoną przestrzeń doświadczenia, w której żyjemy. Rozum z kolei i idea racjonalności wydają się umożliwiać „wgląd w nieskończoność i absolutność”, wskazując na możliwość pokonania przygodności. I mimo tego, że te kategorie wydają się być ambiwalentne, to jednak obie one w kulturze Zachodu odgrywają decydującą rolę. Ambiwalencja jest łatwa do dostrzeżenia. Z jednej strony, czas poddaje wszystko koniecznym przemianom i każe rozumieć świat w strukturach wariabilizmu i uznania, że „wszystko płynie”. Z drugiej zaś, rozum poszukuje tego, co trwałe, niezmiennie i uniwersalne. Relatywizujący charakter czasu wydaje się pozostawać w sprzeczności z absolutnością i uniwersalnością rozumu. Jednak Zachód stwarzał możliwości pogodzenia tych odmiennych ujęć, czyli uznania, że mimo tego, iż „wszystko jest zmienne”, to jednak rozum ma szansę docierania do tego, co uniwersalne, stałe i konieczne. Koncepcja temporalna kultury Zachodu umożliwiała obronę zdolności człowieka do poszukiwania prawdy i wartości. Właśnie ta koncepcja ulega zmianie w czasach współczesnych.

Prawdą jest, że stosunek do trzech obszarów czasu (przeszłości, teraźniejszości, przyszłości) jest jednym z wymiarów różnicujących kultury i społeczności. Obraz kultury, jej rozwój i przemiany, systemy wartości, wreszcie kategorie życia codziennego zależą często – naturalnie obok wielu innych czynników – właśnie od dominującej w niej perspektywy czasowej. Dostyc powszechnie odróżnia się w kulturze europejskiej trzy orientacje temporalne: retrospektywną, prezentystyczną i prospektywną. Podkreślić należy, że to właśnie taki temporalizm Zachodu umożliwiał rozumne poszukiwania tego, co uniwersalne i właśnie takie spojrzenie na czas umożliwiało niwelowanie sprzeczności między niszczącym i przekształcającym czasem, a uniwersalizującym i absolutyzującym rozumem. Inaczej mówiąc, właśnie dlatego, że kultura równie poważnie traktowała przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zawsze była też możliwość, że to, co rozumne, uniwersalne i nie poddaje się przemianom czasu, znajdzie swe miejsce w jednym z tych trzech jego wymiarów. Sytuacja ta uległa zmianie we współczesności i rozwijającym się postmodernizmie.

Charakterystyka kultur ze stanowiska panującej w nich orientacji temporalnych nie była często podejmowana w literaturze filozoficznej<sup>1</sup>. Nie znaczy to, że nie dostrzegano problemu czasu i jego kulturowego znaczenia. A. Guriewicz pisał przed laty:

... nic tak nie zdradza ogromnego przeciwieństwa między starożytną i nowożytną kulturą jak analiza ich orientacji w czasie (Guriewicz 1976:45).

Dla czasów współczesnych należy sformułować pytanie: jakim przemianom uległa sytuacja temporalna kultury, że nie ma w niej już miejsca na poszukiwanie przez rozum tego, co stałe, niezmiennie i uniwersalne? Jak to się stało, że nie ma w niej już miejsca na rozum i pojawia się często alternatywa: czas albo rozum?

<sup>1</sup> Znacznie częściej czyniła to socjologia, wystarczy tu wspomnieć E. Durkheima i szkołę durkheimowską (H. Hubert, M. Mauss). Por. na ten temat: Banaszczyk 1989:65.

## 1. Temporalizm kultury zachodu

Istnieje możliwość względnie jednoznacznego scharakteryzowania europejskich epok historycznych z punktu widzenia dominujących w nich orientacji temporalnych. Biorąc pod uwagę różne okresy kultury europejskiej można też dostrzec, że nie jest to kultura z trwałą supremacją jakiejś jednej orientacji temporalnej. Trzeba raczej stwierdzić, że pojawiały się w niej różne wartościowania czasu, które miały doniosłe konsekwencje dla kształtu kultury i podejmowanych w niej aktywności. Kiedy zmieniały się te oceny, zmieniał się też wątek dramatu życia człowieka i kultury. Inaczej zatem, niż ma to miejsce np. w odniesieniu do kultury hinduskiej, która w sposób trwały określona jest czasową indyferencją, kultura europejska jest kulturą wielości czasów<sup>2</sup>. Jest kilka przyczyn tego stanu rzeczy. Jedną z nich jest jej ekstrawertyczny charakter, który wskazuje na konieczność autorefleksji, porównywania z przeszłością i wykraczania ku przyszłości. Stąd też łatwo wskazać, że okresy wielkich przemian związane były w naszej kulturze z przewartościowaniami orientacji temporalnej. Wystarczy wspomnieć, że kiedy przełamywała się kultura średniowiecza i ustępowała miejsca nowym prądom i postawom, zmieniało się też doświadczenie czasu. Odejście od wzorów obyczajowych i norm moralnych, które utrzymywane były przez stulecia, mogło w tym okresie mieć miejsce nie dlatego, że wzory te rozpoznano jako fałszywe, lecz raczej dlatego, że pojawiła się nowa orientacja temporalna, określona dominacją przyszłości.

W dziejach naszej kultury stworzono wiele hipotez na temat relacji między obowiązującą orientacją temporalną, a obrazem samej kultury (Tarkowska 1987:143). Można na przykład wskazać, że to właśnie dominacja przyszłości (prospektywna orientacja temporalna) umożliwiła ekspansję przyrodoznawstwa, podkreślając też ważność sfery ekonomiczno – technicznej i zwracając w stronę wartości materialnych i hedonistycznych. Z kolei dominacja terażniejszości związana jest często z pierwszeństwem sfery religijnej i skierowaniem kultury ku uświęcaniu z terażniejszości tego, co przeszłe: bez terażniejszości nie byłoby religijnego eternalizmu.

K. Pomian pisze:

Dla religii terażniejszość jest ważna jako godzina wyboru. /.../ Religia ujmuje terażniejszość z perspektywy przeszłości, ideologia w perspektywie przyszłości (Pomian 1990:110).

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

I ta ostatnia, retrospektywna orientacja kultury, wymaga szczególnej analizy w erze postmodernizmu. Ona też wydaje się mieć znaczenie dla współczesnego zagubienia idei racjonalności i utraty przez rozum jego dotychczasowego znaczenia. Potrzeba takich analiz wynika z dwu powodów. Po pierwsze, u progu ery ponowoczesnej przeszłość staje się coraz większym problemem dla filozofów, politologów i socjologów. Często wynika to z trudności pogodzenia spojrzenia w przyszłość ze spojrzeniem wstecz. Rzadko bowiem hasłem współczesnych przemian staje się znana maksyma H.-G. Gadamera: „Patrzeć wstecz, aby móc patrzeć wprzód”. Dla jednych

<sup>2</sup> Aż do podbicia przez Anglię kultura Indii – jak wskazuje P. Ariès – rozwijała się poza historią. Trzeba było przybycia Europejczyków, aby podjęto natychmiast próbę odtworzenia historii hinduskiej. Por.: Ariès 1996:93.

przeszłość staje się często nadzieją na uratowanie wiecznych prawd, uniwersalnego porządku i zatrzymaniem chaosu postmodernizmu. Dla innych odwrotnie, właśnie w przeszłości odnajdują największe zagrożenie i widzą w niej przyczynę kryzysów politycznych. Właśnie przeszłość jest tu odbierana jako niosąca sobą niebezpieczne idee uniwersalistyczne w erze pluralizmu. Dostrzega się tu zatem przede wszystkim to, że jesteśmy obciążeni przeszłością, która staje się przeszkodą na drodze budowy jakiegoś nowego porządku. Stąd częste próby jej przewycięzania.

Lecz jest jeszcze inna przyczyna zainteresowań obecnością przeszłości w ponowoczesnej orientacji temporalnej kultury. Przeszłość coraz częściej angażuje się w metafizyczne konstruowanie rzeczywistości. W czasach utraty rzeczywistości na rzecz realności wirtualnej pojawia się pytanie o to, jak odzyskać świat. Często właśnie przeszłość staje się narzędziem powrotu do rzeczywistości i wypełnieniem próżni ideowej terażniejszości. Stąd też, paradoksalnie, aby mówić o przyszłości, trzeba zwrócić uwagę na obecność przeszłości w naszej kulturze. Dlatego też należy zapytać jaka jest postmodernistyczna orientacja temporalna, jaki jest jej stosunek do przeszłości i czy pozostało w niej jeszcze miejsce na uniwersalizm rozumu?

### **Obecność przeszłości**

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

W kulturze Zachodu idea ucieczki od wszechogarniającego „teraz” i podejmowanie prób „wglądu w nieskończoność” i absolutność realizowała się dwojako. Było to odnajdywanie właśnie w przeszłości elementów trwałych, „absolutnych”, albo też takie projektowanie przyszłości i tworzenie metanarracji, które stawały się sensotwórczymi opowieściami, w których człowiek przełamywał przemijanie i zmienność. Bez względu jednak na to, która z tych opcji utrzymywała przewagę, to zawsze takie poszukiwanie nieskończoności odbywało się w czasie: angażując przeszłość lub przyszłość i – często przy okazji – dewaluując terażniejszość.

Lecz w „przeszłości”, w tym, co minęło, dostrzegano też wielkie niebezpieczeństwa. Przypomnijmy, że F. Nietzsche, broniąc kultury przed niebezpieczeństwami przeszłości, pragnął uczynić z niej antypamięć. Również wiek XIX, chociaż zasłuchany w przeszłość, okazał się wiekiem wielkich zamachowców, zwróconych przeciwko tradycji. Marks, Kierkegaard, Nietzsche, Freud dokonali w tej kwestii radykalnych zmian stając na początku drogi krytyki. Podobnie wiek XX przeprowadzał radykalną krytykę, idąc drogą mistrzów podejrzeń poddawał w wątpliwość człowieka, humanizm, władzę, wartości, religie... samą przeszłość. Współcześnie nie ma już żadnych wrogów, kultura ponowoczesna broni człowieka również przed przeszłością. Pozostaje

tylko „teraz”, pragniemy być w tym, co obecne, w „momencie dziania się”. Życie w „chwili obecnej” powoduje zapomnienie przeszłości. Lecz – jak wiedział to już św. Augustyn – „teraz” nie istnieje. Możemy powiedzieć, że czas pojawia się w erze ponowoczesnej pod nieznaną dotychczas postacią: kultura – wyzwalać się od czasu – pragnie stać się bezczasowa<sup>3</sup>. Do ważnych konsekwencji takiej sytuacji należą brak zainteresowania planami dalekosiężnymi, ale i brak perspektyw, celu długofalowego.

Należy podkreślić, że epoka nowożytna była określona dominacją przyszłości, zaś jej miarą stawała się często prędkość z jaką oddala się od tego, co przeszłe. Właśnie w przeszłości rozum mógł odnaleźć to, co uniwersalne, stałe i niezmiennie. Była to epoka, w której – jak dowodzą dwaj najwybitniejsi przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej – zamierzano uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem teraźniejszości (Horkheimer, Adorno 1994:19). Sytuacja ta w sposób specyficzny określała kulturę i miejsce w niej człowieka. To, co najważniejsze i najistotniejsze pozostało w kulturze zawsze „jeszcze do zrobienia”, ale razem z tym rodziła się obawa, że działanie to się nie powiedzie (Bloch 1959:285). Teraźniejszość przestawała mieć własną wartość, zaś to, co w niej doniosłe, było takie ze względu na przyszłość. Sens teraźniejszości był zawsze poza nią, gdyż wszystko co ważne było jeszcze do zrealizowania. Stąd też nie miało znaczenia oglądanie się za siebie. Dostyc powszechne stawało się dlatego umacnianie przekonania obojętności na przeszłość.

Jednak mimo prospektywnego kierunku moderny sam ruch porzucania przeszłości oznaczał, że „to, co było” jest nadal ważne. Baudelaire dowodzi, że człowiek nowoczesny nie jest już spacerowiczem, który tylko rozgląda się, lecz kimś, kto idzie, przyspiesza, czegoś szuka. Lecz ciągle przeszłość nadaje kierunek tym poszukiwaniom. Należy zatem podkreślić, że wcale nie zapomnienie przeszłość, lecz odkrycie nieciągłości czasu charakteryzuje orientację temporalną moderny. To, co „trwa”, co jest wieczne i niezmiennie, i co jest interesujące dla rozumu – paradoksalnie – ukrywało się nadal w przeszłości chociaż nie wzbudzało już tak wielkiego zainteresowania jak to było w epokach wcześniejszych. Egzystencjalne znaczenie przeszłości w sposób otwarty panuje nie tylko w średniowieczu, gdy los człowieka związany był z wyobrażeniem przeszłości, ale również w epoce nowożytnej – obok racjonalnych uprawomocnień dla swoich działań – człowiek nie rezygnował z odniesienia ku przeszłości (Ariès 1996:105). Mocne są nadal te postawy, w których uprawomocnienia działania, racjonalizacji, czy też jakiś pogląd przyjmuje się dlatego, że obowiązywał on w przeszłości, był stworzony lub odkryty przez autorytety przeszłości. Mimo tego zatem, że ruch odśrodkowy naszej kultury, ucieczka od centrum ku peryferiom wskazywała w nowoczesności na przyszłość, to jednak właśnie przeszłość pozostawała nienaruszalnym elementem myślenia fundamentalistycznego i esencjalistycznego. Przeszłość umożliwiała sens rozumu. Pozostawała tym, co porządkuje i hierarchizuje, stwarzając iluzje patrzenia na świat z punktu widzenia wieczności.

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

<sup>3</sup> „Znajdujemy się w pewnym stanie posthistorii, która nie zawiera już sensu” – stwierdza Baudrillard. Por.: Gra resztkami... 1996:228.

## Postmodernistyczna ucieczka od przeszłości

Nowożytna orientacja temporalna kultury Zachodu wynikała z dwu przeświadczeń. Po pierwsze, z uznania, że jest jakaś pierwotna relacja człowieka z rzeczywistością, po drugie, z przyjęcia, że relacja ta ma charakter rozumny. W praktyce oznaczało to, że jest ktoś (intelektualista – filozof?), kto jest bliżej rzeczywistości, a tym samym zna przyszłość ideowo i może mówić innym nie tylko o tym, jaki będzie świat przyszłości, ale też o tym, jak taki świat już dzisiaj realizować. Stwarzało to pewien model kultury, który nie tylko umacniał konieczność jej kierowania i – dodatkowo – kierowania z przeszłości w przyszłość, ale który przede wszystkim wymuszał oddalanie się od przeszłości i jedyne źródło sensu dostrzegał w przyszłości. Należy zapytać, czy coś zmieniło się w tej kwestii w epoce ponowoczesnej, w epoce postmodernistycznej? Jaka orientacja temporalna pojawia się jako efekt ponowoczesnych przekształceń w filozofii i kulturze?

Jeden z twórców postmodernizmu (J. Baudrillard) pisze:

Jeśli miałbym scharakteryzować obecny stan rzeczy powiedziałbym, że jest to stan po orgii. Orgia – to najbardziej wybuchowy moment nowoczesności, wyzwolenie we wszystkich dziedzinach. Wszelkie cele wyzwolenia mamy już za sobą (Bauman 1998:193).

Bezsprzecznie właśnie „uwolnienie” może stać się podstawową kategorią tej umacniającej się nowej tendencji w kulturze. Nie tylko jako pozbycie się przymusów i presji (władzy, przemocy), ale przede wszystkim jako krytyka totalności i pluralizacja, zwielokrotnienie różnic, odrzucenie centralności i upowszechnienie marginesów. Od pewnego czasu obserwujemy też ruch odśrodkowy naszej kultury, polegający na próbach uprawomocnienia wielokulturowości społeczeństw. Intensywność kontaktów między kulturami, wymiana idei sprawia, że narasta heterogeniczność znaczeń, lecz jednocześnie uniformizacja świata. Znaczenie nie jest po prostu dane, lecz jest konstruowane dzisiaj „dla dzisiaj”. Istnieje wiele wersji świata i każda z nich – jak mówi M. Foucault – jest rzeczywista dla tych, którzy ją posiadają. Niegdyś świat obfitował w barwy i odcienie, istotne było to, co różnicuje. Właśnie przeszłość odgrywała taką różnicującą rolę. Dzisiaj podkreśla się triumf cywilizacji traktowanej jako jedność, a istotne staje się to, co łączy i jest wspólne. W związku z tym wszystkim pojawiają się problemy z przeszłością. Trwała obecność przeszłości – nawet w kulturze moderny – niosła niezwykle ważną informację o człowieku i samej kulturze. Wskazywała ona, że człowiek pragnie żyć w świecie zakończonym, w którym dominują stabilne i jednoznaczne znaczenia. Świat nieokreśloności, więcej nawet, świat upozorowanej rzeczywistości i płynności znaczeń – tak charakterystyczny dla postmodernizmu – staje się światem otwartym, niezakończonym, niedomkniętym. Przeszłość w takim świecie musi stać się niewygodna, groźna, a nawet niszczycielska. Właśnie w filozofii dostrzec można, że nigdy bardziej niż we współczesności, nie miała miejsce na taką skalę ucieczka od rzeczywistości. W filozofii postmodernistycznej przyjęta jest nawet pewna forma pisania słowa rzeczywistość. Zawsze pojawia się ono w cudzysłowie. Rozwijana w erze postmodernizmu kontekstualna teoria rzeczywistości nie potrzebuje już przeszłości, gdyż zmienia się obecność prawdy. W kulturze nowożytnej prawda „przemawiała” i czyniła to najczęściej z przeszłości. Dzisiaj prawda już nie przemawia, lecz – jak mówi Lyotard – „prawda działa”, człowiek nie odkrywa prawdy, lecz ją konstruuje, a zatem staje się ona czymś płynnym. Z przeszłości nic nie może już wynikać w sposób konieczny i musi stać się ona – tak jak rzeczywistość teraźniejszości – światem na niby.

Należy zatem podkreślić, że dwa elementy decydują o postmodernistycznej ucieczce od przeszłości. Pierwszym jest kulturowa koncentracja na pojedynczych wydarzeniach (tu i teraz), w których – metafizycznie – zamyka się wszystko, co istnieje, zaś każdy czas staje się czasem teraźniejszym. Drugim – paradoksalnie – jest potrzeba ciągle nowej przeszłości i stworzenie hermeneutycznego stosunku do tego co minione, związanego z przyjęciem tezy, że rzeczywistość jest zawsze ujmowana przez nasze interpretacje. Interpretacja łączy, uwspółcześnia, aktualizuje, ale jednocześnie neutralizuje normatywizujący sens przeszłości i jednoznacznie pokazuje, że rozumność nie jest konstytutywną cechą przeszłości.

Należy jednak zapytać, dlaczego czas miniony, który wcześniej uznawany był za wzorzec porządkujący teraźniejszość, zaczyna coraz bardziej się ukrywać? Dlaczego sam fakt wcześniejszego istnienia posiadał w przeszłości naszej kultury takie szczególne znaczenie, a dzisiaj staje się przeszkodą? Jednym z ważniejszych źródeł prestiżu przeszłości była relacja między przeszłością i rozumem. Przeszłość miała charakter normatywizujący teraźniejszość. Widoczne to było również w stosunkach społecznych, gdy starsi (ludzie z przeszłości) mieli większe prawo pozwalać i zakazywać (Shils 1984:45). Dzisiaj sytuacja się zmienia, nie tylko przeszłość przestaje odgrywać rolę normatywizującą dla teraźniejszości, ale wielokrotnie staje się jej antytezą.

## 2. Rozum w świecie bez przeszłości

Odwołanie się do rozumu jest możliwe przy uznaniu pewnych warunków transcendentalnych, które musimy założyć, jeśli chcemy zrozumieć rzeczywistość. Wśród tych warunków ważną rolę odgrywa możliwość umieszczenia ich poza historią, poza czasem. Oznacza to, iż wszystko, co umożliwi nam rozumienie świata (rzeczywistości) samo nie może być efektem tej rzeczywistości, lecz musi być niejako do niej „dodane”. Inaczej mówiąc, warunkiem rozumności jest uznanie takiej możliwości, w której różnica między prawdą i fałszem, dobrem i złem, pięknem i brzydotą itd. nie może zależeć od postanowień jednostki, opinii publicznej, wydarzeń historycznych. O prawdzie, dobru i pięknu wcale nie ma decydować to, co się z nami dzisiaj (teraz) dzieje, jakie są okoliczności współczesnego życia, co nam przynosi dzisiaj pożytek i szkodę. Jak widać, czas (czy raczej aczasowość) odgrywa ważną rolę w tak pojętej idei racjonalności. Najlepiej by było, gdyby zasady posługiwania się rozumem nie ulegały destrukcyjnej roli czasu. Ten ostatni wydaje się być bowiem niszczącym i relatywizującym. Wszystko, co nazywamy prawdą i wartością zmierza ku przewyciężeniu czasu i śmierci. W czasie i jego upływie tkwią korzenie relatywizmu wartości. Obecność czasu wskazuje, że ludzka racjonalność nie może przebić się poza względność ku upragnionej boskiej absolutności.

Lecz wyboru między czasem, a rozumem nie ma. Jest czas i jest rozum. Taka idealna sytuacja, w której rozum byłby „poza czasem” byłaby bowiem sytuacją nieludzką. Stwarza ona też niebezpieczny prymat myślenia nad życiem i może oznaczać przekreślenie życia. Stąd też kultura Zachodu stworzyła oryginalną próbę zachowania uniwersalności rozumności, ale jednocześnie uznania przepływu czasu. Była to swoista tendencja konserwatywna, działająca w każdym systemie wartości, a również w racjonalizmie skierowanym ku prawdzie. Przeszłość otrzymywała w niej rolę swoistego „obszaru” ufundowania. Tam właśnie, w przeszłości ukrywał się sens. Ciągła obecność przeszłości umożliwiała pozorne zniesienie czasu i stwarzała możliwość ugruntowania racjonalności. Przeszłość była nosicielem tajemnicy, która zjawiała się w kulturze jako trwała obecność, jako światło, w promieniach którego można było oglądać świat i która też czasowi nadawała znaczenie. Sam rozum był włączony w ten obszar tajemnicy.

## Współczesny kryzys rozumu

Postmodernistyczna nieobecność przeszłości i kulturowa ucieczka od niej pozbawia racjonalność możliwości obrony przed relatywizującym czasem. Często mówi się o kryzysie rozumu i jego uleganiu tej właściwości czasu. Dość powszechnie wskazuje się dzisiaj na ujawniającą się utratę zaufania wobec rozumu. Współczesne hasło „kryzysu rozumu” jest jednak czymś więcej niż tylko modną rezygnacją z racjonalizmu. Jest to też znacznie poważniejsza sytuacja, niż tylko „rozumne badanie rozumu”, „oświecanie oświecenia” prezentowane wcześniej w filozofii Horkheimera, czy Habermasa. Wydaje się jakby racjonalność pochłaniała samą siebie, a rozum stawał się swoim własnym wrogiem. Racjonalizacja wskazuje pole irracjonalizacji, właśnie z perspektywy rozumu wybierane są często postawy irracjonalne.

Czym jest w istocie ten kryzys, który rozumnie otwiera pole irracjonalizmowi? Dlaczego pojawiła się taka niechęć wobec rozumu? Podstawy kryzysu rozumu są jasne. Z jednej strony jest to uleganie relatywizującemu czasowi, z drugiej dostrzeganie niemocy samego rozumu. Zarówno filozoficzne „rozumne odrzucenie rozumu”, jak też codzienne, praktyczne częste opowiedzenie się po stronie irracjonalizmu wynika właśnie z tej „niemocy” rozumu wobec problemów teraźniejszości. Ale wynika też z historycznego odwracania się racjonalizmu od pewnych obszarów naszej kultury, które zostały wyrzucone z przeszłości jako przesady, mity, zabobony. Ten błąd racjonalizmu, z którego doskonale zdawał sobie sprawę Sokrates poszukując nierozumności w obrębie samego rozumu, a dzisiaj przywołuje hermeneutyka, w sposób paradoksalny uniemożliwił dialog z przeszłością. Z jednej zatem strony mamy do czynienia z ucieczką kultury od przeszłości, z drugiej ze swoistą irracjonalizacją, która proces takiej ucieczki jeszcze pogłębia. Wszystko to prowadzi do konieczności poszukiwań nowego paradygmatu racjonalności, w którym wydaje się nie być już miejsca na taką koncepcję rozumu, która byłaby niezależna od relatywizującego wpływu czasu.

Jak bywało wcześniej tak i obecnie poszukiwanie i konstytuowanie się nowego paradygmatu racjonalności przebiega na dwu etapach. Pierwszy z nich stanowi okres „krytyk szczegółowych”, podczas których ma miejsce dekonstrukcja modelu dotychczasowego. Drugi etap polega na wyraźnym konstruowaniu i umocnieniu nowe idei rozumu i racjonalizmu. Dla racjonalizmu współczesności jest to próba ugruntowania rozumu bez odwoływania się do przeszłości.

## Postmodernistyczna krytyka rozumu

Rozum pozbawiony esencjalistycznego i fundamentalistycznego odniesienia do „tajemnicy” przeszłości zagrożony jest irracjonalizmem. Lecz obok tego zagrożenia z perspektywy samej filozofii pojawiają się również idee pluralizacji rozumu, które nadają nową rangę jego krytyce. Idee te ujawniają się w sposób szczególny w filozoficznej „postmodernie”.

Łatwo dostrzec, że w „kondycji postmodernistycznej”, uwagę przyciąga nie obszar zamknięty przed dotychczasowym racjonalizmem, lecz sam racjonalizm. W. Welsch określając postmodernizm pisze:

Postmodernizm nie oznacza, że ogłasza się koniec moderny, lecz raczej odwrotnie, że kończy się razem z nim typowo modernistyczne głoszenie czasu końca. (...) W ten sposób postmodernistyczna krytyka rozumu zwraca się nie ku zwolnieniu rozumu i ku nowemu irracjonalizmowi, lecz ku przepracowaniu problemów immanentnych i koniecznych dla modyfikacji naszej kultury rozumu (Welsch 1994:139).



Podobnie też wskazywał J. Derrida, że postmodernistyczna krytyka rozumu wcale nie oznacza „odrzućenia” rozumu, lecz przeciwnie, sformułowanie pytania o rozum „w imieniu nowego oświecenia”. Myśl postmodernistyczna zwrócona jest więc ku samej idei rozumu, stwarzając paradoksalną sytuację. Współczesnym paradygmatem rozumu staje się pluralizm i wskazanie, że: „*Nie istnieją absolutne standardy prawdy, racjonalności, rzeczywistości etc.*” (Giedymin 1994:41). Dotychczasowa krytyka rozumu przekształca się w „tekstualizm”, wielkie metanarracje (Lyotard) przekształcają się w wielość mikronarracji, zaś epistemologia zamiast poszukiwać prawdy spełnia teraz jedynie praktyczną funkcję podtrzymywania konwersacji. Odkryty tu pluralizm, wielość, różnorodność, polimorficzność rozumu wydaje się być zakończeniem tradycji kantowskiej, zwróconej ku „warunkom możliwości poznania”, zakończeniem filozofii uprawianej w paradygmacie świadomości, która ufundowana była na idei jednego, uniwersalnego rozumu. Nie stwarza wreszcie możliwości, aby rozum mógł sięgać do tego, co wieczne, absolutne, uniwersalne. Kantowska „świadomość w ogóle”, Kartezjańskie *ego cogito* rozplywa się w wielość a filozofia wydaje się tracić rację bytu. Rozum uległ samodestrukcji wraz z odrzuceniem możliwości dotarcia do tego, co nie ulega czasowi.

W tym kontekście nie sposób nie wspomnieć też o nowej sytuacji dla krytyki rozumu, jaka stworzona została wraz z rozwojem ruchów feministycznych. Walka o polityczne, społeczne, ekonomiczne równouprawnienie kobiet w sposób zaskakujący objęła również obszar racjonalności. Feminizm prowadzi, z jednej strony, do identyfikacji kulturowej kobiet, z drugiej zaś dokonuje decentryzacji, tak ważnej dla filozofii, podmiotowości i uniwersalności rozumu (Motte, de la B. 1991:126). Ruchy feministyczne doprowadziły bowiem do odkrycia jeszcze jednej cechy rozumu, doprowadzając do pluralizacji rozumu z innej strony, niż czyni to postmodernizm. Z wyraźnie uniwersalnie ludzkiego, rozum otrzymał wraz z ich rozwojem charakter „rodzajowy”. Filozofowie oczywiście od dawna wiedzieli, że kobieta myśli inaczej niż mężczyzna, lecz nie miało to – rzecz można – filozoficznego znaczenia.

Fichte przykładowo pisał:

Mężczyzna sprowadza wszystko, co jest w nim i dla niego, do jasnych pojęć. (...) Kobieta natomiast charakteryzuje pewnego rodzaju naturalne poczucie odróżnienia prawdy, przyzwoitości, dobra. Kobieta jest więc już przez swą kobiecość w sposób szczególny ukierunkowana praktycznie, a nie spekulatywnie (Fichte 1960:347).

Rozum, nie mając „rodzaju” i znajdując możliwość ugruntowania w „tajemniczości” przeszłości, był zawsze czysty, uniwersalny, i o takim rozumie mówiła filozofia, dokonywano krytyki właśnie takiego rozumu itp. Dzisiaj, właśnie na skutek rozwoju feminizmu, sytuacja uległa zmianie. Zakwestionowana została idea tej uniwersalności. Odbierając dotychczasowej idei rozumu jego „rodzajową neutralność” została rozpoznana również dominacja „męskiego rodzaju”. W innej też sytuacji znalazła się jego dotychczasowa, męska, „logocentryczna” postać. Feminizm nie tylko jednak odebrał „męskiemu” rozumowi jego uniwersalny charakter, ale też doprowadził do podniesienia rangi „rozumu żeńskiego”. Obok „filozofów” mówi się (w kulturze niemieckiej szczególnie mocno) o „filozofkach” (?) (*Philosophin*). Właśnie z tej perspektywy pojawia się wątpliwość, czy dotychczasowe analizy rozumu przedstawiały „prawdziwą” jego istotę, czy dyskryminowanie (a może tylko zapomnienie) jego „żeńskej strony” nie oznaczało zafałszowania całej racjonalności. Nie mamy tu bowiem do czynienia z prostym przeniesieniem „męskiej” racjonalności na obszar „żeński”, lecz z wyraźnymi próbami zrewolucjonizowania samego

racjonalizmu z perspektywy „myślenia kobiety”. Męska „ogólność”, pojęciowość – jako podstawa logocentryzmu – znajduje teraz dopełnienie w innego rodzaju rozumności, nazywanej często „oikocentryzmem” i będącym koncentracją na tym co szczególne, „myśleniem przez emocje” itp.

Feminizm nie tylko osłabia radykalizm oświeceniowego rozumu, wskazując podobnie jak postmodernizm na pluralizm w obrębie samego rozumu, lecz zmusza również do sformułowania problemu rozumu w nowym świetle, uwzględniając jego „rodzajowy charakter”. Możemy tu jednak albo zagubić się w spotęgowanie idei „rozumu rodzaju żeńskiego”, albo też domagać się od filozofii czegoś więcej, niż tylko prostego odwrócenia.

### **Ku racjonalności XXI wieku**

Zwycięstwa „irracjonalnego racjonalizmu” i postmodernistycznego pluralizmu wydają się wskazywać, że rozum okazał się fikcją i w czasach kryzysu kultury fikcja ta została uświadomiona. Lecz czy tak jest w istocie? Czy racjonalność rozpoczyna teraz – jak mówi Derrida – destrukcję, dekonstrukcję wszelkich znaczeń, co w istocie oznacza deracjonalizację? (Derrida 1988:275). Czy razem z uwięzieniem racjonalizmu w teraźniejszości i zapomnieniem przeszłości jesteśmy skazani na jego destrukcję?

Welsch mówi:

Nawet najmocniejsza krytyka rozumu musi być krytyką rozumu przez rozum (Welsch 1994:140).

Faktem jest, że irracjonalizm końca XX wieku i „pluralizacja racjonalizmów” w ideach postmodernizmu stawiają rozum w nowej sytuacji. Idee te wskazują bowiem, że dotychczasowa krytyka (czy też krytyki) przeprowadzana w paradygmacie filozofii świadomości okazała się doprowadzić do jego samodestrukcji. Kolejne postacie tej krytyki, od czystego rozumu, przez historyczny, instrumentalny itp., doprowadziły do rozproszenia, pluralizacji, w konsekwencji: właśnie do destrukcji. Można powiedzieć, że postmodernizm jest tu jedynie zamknięciem całego „procesu krytyk” i wskazaniem, że jest co prawda rozum czysty, praktyczny, historyczny itp., lecz nie ma rozumu filozoficznego (uniwersalnego), a cała krytyka „w obrębie samego rozumu” zawierała nie uzasadniony dogmat o suwerenności rozumu. Im bardziej poznawaliśmy rozum w jego konkretnie skierowanych władzach poznawczych, tym bardziej tracił on jedność, uniwersalność, aż roztopił się w postmodernistycznym pluralizmie. Jest to niewątpliwie największe osiągnięcie destrukcji oświeceniowego rozumu z perspektywy czasu. Lecz łatwo je zaprzepaścić. Stanie się to zarówno wtedy, gdy zrozumiemy je jako irracjonalizację, jak i wtedy, gdy podejmiemy próbę ułożenia z tej wielości ponownie jakiegoś jednego, uniwersalnego obrazu. Istotą teorii pluralności racjonalizmów staje się bowiem idea niewspółmierności, niemożliwości ich porównywania i sprowadzenia do siebie. Tak jak linia prosta i krąg są niewspółmierne, chociaż są liniami, tak samo niewspółmierne są (przykładowo) racjonalność etyczna i estetyczna, chociaż obie nie przestają być formami racjonalności. Spór o rozum w XXI wieku nie jest i nie może być zatem sporem o jakąś nową „całość”, „jedność”, którą można ułożyć z rozpoznanych racjonalizmów. Takiej „całości” wydaje się ułożyć nie można, a postmodernizm jest strażnikiem tej tezy. Lecz spór ten nie jest również zachęcaniem do działań, które mają mieć na celu doprowadzenie do walk, konfliktów między tymi racjonalizmami. To byłaby właśnie irracjonalizacja. Obie te postawy wydają się być kulturowo niebezpieczne, dlatego nie w nich ma (powinna) wyrażać się krytyka rozumu. W tym względzie rację ma Rorty mówiąc:

Nasze pojęcie powinności filozofa jest tak silnie zakorzenione w kantowskiej tradycji poszukiwania wspólnej miary wszelkich roszczeń poznawczych, że nielato wyobrazić sobie, czym mogłaby być filozofia bez epistemologii (Rorty 1994:317).

Lecz teza ta powinna być rozszerzona na wszystkie formy racjonalizmów i wskazywać na niestosowność „poszukiwania ich wspólnej miary”. Kant XXI wieku nie może mieć nic wspólnego z apodyktycznym racjonalizmem Kanta XVIII wieku, więcej nawet, idee tamtego Kanta w połączeniu z irracjonalizmem i pluralizmem rozumu wydają się być niezwykle niebezpieczne.

Gdzie szukać zatem możliwości krytyki rozumu, jeśli z góry zamknięta została droga unifikacji, tak samo jak absolutyzacji jednej z form racjonalności? Krytyka rozumu, podejmując pytanie Kanta, musi pytaniu temu nadać wymiar uniwersalny, taki jednak, aby wszelkie dotychczas podejmowane próby „krytyk regionalnych” (czystego rozumu, historycznego, instrumentalnego) znajdowały w nim swoje miejsce. Słowem: krytyka nie może być już krytyką rozumu ze względu na „uniwersalną świadomość”, „ego cogito”, gdyż wszystko to ponownie zmierza do substancjalizacji i unifikacji rozumu. Wszystko to oznacza, że takiej krytyki nie można przeprowadzać ani poza dotychczasowymi, dokonanymi już formami krytyk rozumu (a zatem poza Kantem, Diltheyem, Horkheimerem), ale też nie może to być jakaś próba ograniczenia racjonalności do form ujawniających się współcześnie i budowania idei jedności rozumu przez sumowanie wyników dokonanych już krytyk. Pluralizm, jeśli ma być konsekwentny, nie może być stanowiskiem ograniczającym i zamykającym, lecz otwierającym.

Racjonalizm otwarty, broniący się przed „racjonalistycznym dogmatyzmem” wydaje się być kierunkiem poszukiwania nowej racjonalności, który wyznaczony został przez postmodernizm. Taki kierunek poszukiwań nakreślony zostaje również przez krytykę dokonywaną z perspektywy irracjonalizmu.

### **Zakończenie**

Rozum i czas to dwie podstawowe kategorie, które określały nasze rozumienie świata. Koncentracja na kategorii czasu, zmiany i postępu nadawała w przeszłości naszej kulturze swoisty charakter, wychylając ją ku przyszłości. W rozumieniu świata zainteresowania skupiały się na tym, co moglibyśmy i co potrafilibyśmy zrobić i zmienić. W ten proces zaangażowany był również rozum, który w tym, co przeszłe dostrzegał ponadczasowe podstawy i wprowadzał je w przyszłość. Właśnie w przeszłości dostrzegała nasza kultura taką możliwość obserwacji rzeczywistości, która sytuowana była poza teraźniejszością. Dostrzegana w erze postmodernizmu ucieczka od przeszłości i zawężenie pojęcia czasu do tego, co obecne nadaje kulturze nową postać. Mamy do czynienia z zawężeniem znaczenia czasu i położeniem nacisku na to, co obecne.

Epoka ponowoczesna nie tylko akcentuje czas teraźniejszy, lecz również zmienia spojrzenie na przeszłość. Do trzech wyzwań rzuconych tradycji w epoce nowożytnej (wyzwań Kierkegaarda, Marksa i Nietzschego)<sup>4</sup> dodano jeszcze hermeneutyczne odcięcie się od podstaw bytu. Hermeneutyka stworzyła bowiem niebezpieczny pozór odzyskiwania przeszłości jednocześnie filozofując przeciwko zasadom. Wskazała, co prawda, na nieprzerwany dialog teraźniejszości z przeszłością, lecz odebrała przeszłości sensotwórczą wartość. Każdy człowiek ma teraz swoją własną wersję dziejów. Foucault i Derrida zdecydowanie przeciwstawili się wszelkim badaniom źródeł i historycznemu podejściu do problemów. Jak nigdy dotąd teraźniejszość kępuje własną

<sup>4</sup> Na ten temat por.: Arendt 1994:41 i n.

przeszłość i przekształca ją w „czas terażniejszy” przez uznanie, że każda interpretacja przeszłości ma charakter indywidualny i sytuuje się pośród innych, równie prawomocnych. Wielką rolę w tej zmianie odegrała wiedza o innych kulturach. Pozwoliła ona wyjść poza stereotyp uznania własnego odniesienia do przeszłości za powszechny i uniwersalny<sup>5</sup>.

Jeszcze w połowie wieku XX S. Czarnowski pisał:

Takeśmy przywykli do ujmowania przeszłości jako kolejności faktów zachodzących w nieodwracalnym i niepowtarzalnym upływie czasu, że nie przychodzi nam na myśl możliwość innego jej ujmowania i, co ta tym idzie, innego jej przedstawiania (Czarnowski 1956:101).

Wydaje się, że w globalnej wiosce potrzebujemy, aby przeszłość nie stała na drodze do jedności i utraciła różnicujący charakter.

Stąd też dostrzec można szczególny sposób zainteresowania przeszłością. Na ogół czyni się to dzisiaj po to, aby się od niej uwolnić, gdyż z przeszłości nic nie wynika z koniecznością. Oznacza to, że dotychczas różnicująca przeszłość staje się – i musi się stać – przeszłością neutralizującą. Zmienia się spojrzenie na historię i zadanie historyka. M. Foucault pisze wyraźnie:

Dwoma najważniejszymi pojęciami tego rodzaju historii, jaką uprawia się dzisiaj, nie są już czas i przeszłość, ale zmiana i zdarzenie (Foucault 2000:104).

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

Bez tradycji, która dokonuje wyboru i nazywa, która przekazuje i konserwuje, która wskazuje gdzie leżą skarby i jaka jest ich wartość ciągłość czasu nie istnieje, nie ma też – biorąc rzecz w ludzkim wymiarze – przeszłości ani przyszłości, tylko odwieczna przemiana świata i biologiczny cykl żyjących w nim istot (Arendt 1994:17).

Możemy powiedzieć, że ucieczka od przeszłości staje się formą obrony przed nadmiarem wartości, sensów i celów, ale żaden z nich nie pretenduje do absolutnego wyjaśnienia świata i nie daje człowiekowi uniwersalnego bezpieczeństwa. Sytuacja ta ma tragiczne konsekwencje dla rozumu i racjonalizmu. Rozum, pozbawiony odniesienia do przeszłości stał się praktyczny, rozpadając się na heterogeniczne sfery wartości uległ funkcjonalizacji i nie wykracza już poza opis terażniejszości. Przeszłość, w której mieliśmy tradycyjnie do czynienia z wglądem w to, co uniwersalne i nieskończone stwarzała szansę, aby rozum mógł przekroczyć interpretacyjne wersje świata i budował sam siebie jako instancję uniwersalizującą i absolutyzującą. Ucieczka od przeszłości miała zatem konsekwencje tragiczne dla racjonalizmu i rozumu. Umożliwiła ona wytworzenie stanowiska, w którym zlikwidowano taką możliwość obserwacji rzeczywistości, która sytuowana była poza terażniejszością. A skoro takiej możliwości już nie ma, to nie ma też już miejsca na rozum. Słynne zdanie Diltheya, że tylko historia może powiedzieć człowiekowi kim jest, należy do tych ostatnich słów wielkiej humanistyki, z których nie można już skorzystać.

<sup>5</sup> Jeszcze w połowie wieku XX S. Czarnowski pisał: "Takeśmy przywykli do ujmowania przeszłości jako kolejności faktów zachodzących w nieodwracalnym i niepowtarzalnym upływie czasu, że nie przychodzi nam na myśl możliwość innego jej ujmowania i, co ta tym idzie, innego jej przedstawiania". Por.: Czarnowski 1956:101.

**References**

- ARENDE, H. *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Tłum. M. Godyń. Warszawa, 1994.
- ARIÈS, P. *Czas historii.*, Tłum. B. Szwarcmann-Czarnota. Gdańsk, 1996.
- BANASZCZYK, T. *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*. Wrocław, 1989.
- BAUMAN, Z. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Warszawa, 1998.
- BLOCH, E. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main, 1959, t. I.
- CZARNOWSKI, S. Powstanie i społeczne funkcje historii. In *Czarnowski, S. Dzieła*, t. V, Warszawa. 1956.
- DERRIDA, J. *Pismo avant la lettre*. Tłum. B. Banasiak. In *Colloquia Communia*, 1988, vol. 1-3.
- FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg, 1960.
- FOUCAULT, M. Powrót do historii. In *M. Foucault, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. D. Leszczyński. Warszawa, 2000.
- GIEDYMIN, J. Czy warto przyjąć propozycje kontekstualizmu? In *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Red. T. Kostyrko. Warszawa, 1994.
- Gra resztkami. Wywiad z J. Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh. In *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. Czerniak i A. Szahaj. Warszawa, 1996.
- GURIEWICZ, A. *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa, 1976.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th.W. *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa, 1994.
- MOTTE, de la B. Feminismus im Spannungsfeld von Humanismus und Posstrukturalismus. In *R. Weimann (Hrsg.), Postmoderne – globale Differenz*, Frankfurt am Main, 1991.
- POMIAN, K. Kryzys przyszłości. In *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Warszawa, 1990.
- RORTY, R. *Filozofia a zwierciadło natury*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa, 1994.
- SHILS, E. Tradycja. In *Tradycja i nowoczesność*. Red. J. Kurczewska i J. Szacki. Warszawa, 1984.
- TARKOWSKA, E. *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*. Wrocław, 1987.
- WELSCH, W. Die Verfassung der Rationalität und die Aufgaben von Vernunft heute. In *P. Kolmer, (Hrsg.), Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*. Freiburg, 1994.

## **DIE ZEIT UND DIE VERNUNFT. ÜBERLEGUNGEN ZUR PHILOSOPHIE DER GEGENWÄRTIGE KULTUR**

**Marek Szulakiewicz**

Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland

### **Zusammenfassung**

Das Problem, mit dem sich dieser Beitrag beschäftigt, lässt sich mittels der Frage nach dem Ort und dem Gewicht der Zeit und der Vernunft innerhalb der gegenwärtige Kultur zum Ausdruck bringen. Im Mittelpunkt unseres Interesses steht auch das Wesen der Geschichte.

Untersuchungen über den Charakter der "historischen Zeit" im Unterschied zu der physikalischen und biologischen Zeit führt zu einem Begriff von Geschichte, in dem die Bewegung auf etwas zu, auf das Neue, das zugleich gefordert und erwartet wird, maßgebend ist. Ich will mich hier bemühen zu zeigen, daß die Zeit eine konkrete und befriedigende Antwort auf die Frage "Wohin führt die gegenwärtige Kultur" gibt. Letzlich will ich auch nachweisen, daß alle Versuche, die Vergangenheit "unwichtig" zu machen, einen wahrhaft tragischen Pyrrhus-Sieg für den Rationalismus darstellen. Vernunft entwickelte in ihrer Aufgabe, Chaos zu mindern, Ordnung und Sinn zu schaffen. Die vorbildliche Vergangenheit mußte zur Gegenwart in ein Verhältnis desetzt werden. Aber die Geschichte, besonders die vergangene Geschichte, wird noch aus einem anderen Grunde nötig: die Vernunft braucht Geschichte, weil sie Zweifel an sich selbst bekommt. Diese Verlegenheiten verlangen heute nach einer neuen Bestimmungen des Verhältnisses von Zeit und Vernunft.

*Gauta 2006 m. spalio mėn.*