

DOMINIKA MICHALAK
Uniwersytet Warszawski

PRZYGODNY CZAS ELIASA*

Dodając przymiotnik „społeczny” do potocznych terminów, socjologowie często wskazują swój przedmiot badań. Tym samym nadają nowe znaczenie słowom, z którymi jakoś już się zżyliśmy. Gdy opisują jakąś zbiorowość jako grupę „społeczną”, informują, że jej członków łączy któraś z dobrze znanych socjologom więzi, na przykład tożsamość, tradycja, etos czy miejsce w podziale pracy. Mówiąc o porządku „społecznym”, sugerują, że choćbyśmy w tym, jak układają się nasze losy, upatrywali chaosu, z ich perspektywy widać pewien ład. Podobnie czynią badacze mówiący o czasie „społecznym”: powiadają, że to, czym jest dla nas czas, ma związek z pewnymi instytucjami, normami, wspólną wiedzą lub funkcjonalnymi wymogami zbiorowego życia. Tak jak zdefiniowanie istoty grupowości lub ładu nie jest niezbędne, by pisać o grupach społecznych i porządku społecznym, tak zgłębienie tajemnicy czasu, nie jest konieczne, by pojąć, czym jest czas społeczny w myśli większości jego współczesnych badaczy¹. Ewolucję zegarów, podział życia na etapy lub doświadczenie zmiany można bowiem opisywać jako wyraz lub funkcjonalny element życia społecznego, nie wdając się w filozoficzne polemiki.

Norbert Elias pisał jednak po prostu o czasie. Nie sędzę, by był — jak sugeruje Simonetta Taboni (2001, s. 25, przyp. 1) — „[...] tak pochłonięty socjologią

Adres do korespondencji: michalakd@is.uw.edu.pl

* Dziękuję Michałowi Rogalskiemu i Karolinie Ćwiek-Rogalskiej za cenne uwagi merytoryczne i stylistyczne.

¹ Gruntowny przegląd literatury socjologicznej poświęconej czasowi społecznemu można znaleźć w artykule Wernera Bergmana (1992).

i tak głęboko zaangażowany w spory z filozofami, że nie zadał sobie trudu, by doprecyzować, że jego praca dotyczy czasu społecznego”. Elias pyta bowiem wprost o „ontologię czasu” (s. 12²), dyskutuje z Kartezjuszem (s. 4–5, 61–64), Kantem (s. 38–39) i Einsteinem (s. 39–40, 85). Nie używa wyrażenia „czas społeczny”. Nie lokuje problemu swoich dociekań poza dziedziną filozofii.

Przekonanie, że socjologia powinna odpowiedzieć na pytanie o naturę czasu, to ważna rozbieżność między Eliaszem a większością badaczy spod znaku „czasu społecznego”. Inna dystynktywna cecha jego koncepcji wiąże się z wizją czasu jako jednorodnego, choć zmiennego historycznie, kompleksu instytucji. Elias różni się więc zarówno od badaczy takich jak George Gurvitch (1963) czy Barbara Adam (2002), którzy przez „czas społeczny” rozumieją szereg niekoniecznie ściśle ze sobą powiązanych praktyk i zjawisk, jak i od teoretyków podkreślających odrębność niedających się uzgodnić tradycji namysłu nad czasem i sposobów jego doświadczania (Bielik-Robson 2000; Hałas 2010). Czym jest zatem czas według Eliasa?

CZYTANIE TIME: AN ESSAY

„Esej Eliasa — pisze Barry Barnes (2004, s. 62) o *Time: An Essay* — ukazał się pod koniec jego długiej kariery i nie należy do jego najświetniejszych prac. Jest marnie skomponowany, wiele w nim powtórzeń i zbijających z tropu dygresji”. Mimo to uważa pracę Eliasa za cenną analizę pojęcia czasu. Czyta ją w kontekście całego dorobku niemieckiego myśliciela i chyba tylko taka lektura pozwala na spójną interpretację tego hermetycznego wywodu — tym bardziej że jego autor oszczędził czytelnikom teoretycznego wprowadzenia. Wcześniejsze prace Eliasa pozwalają jednak zrozumieć najbardziej niejasne fragmenty eseju, a zwłaszcza to, w jaki sposób czas może być równocześnie: instytucją (s. 11–13), narzędziem koordynacji działań (s. 13), orientacji w życiu społecznym (s. 6) i samokontroli (s. 6, 19), specyficznym językiem (s. 20–23, 29, 34), syntetycznym pojęciem (s. 2, 16), społecznym konstruktem, lecz nie wynikiem umowy jednostek (s. 29, 44–47; zob. Barnes 2004, s. 65).

Wątki socjologicznego namysłu nad tymi pojęciami, często opisywane z osobna, w myśli Eliasa nieustannie się przeplatają. Instytucje czy przyjęte sposoby działania są nierozzerwalnie związane z wiedzą i strukturami osobowości (czy też habitusem). To, jacy jesteśmy i co myślimy, nie daje się oderwać od tego, jak się myśli i jak zazwyczaj się działa. Język zaś jest w ujęciu Eliasa jednocześnie narzędziem i depozytem wiedzy zbiorowości. Austinowskie przekonanie, że za pomocą słów robimy różne rzeczy, Elias uzupełnia refleksją

² Korzystam tu z wydanej w 1992 wersji eseju Norberta Eliasa *Time: An Essay* (i odwołując się do tego wydania podaję w nawiasie wyłącznie numer strony). W Niemczech praca ta (pt. *Über die Zeit*) ukazała się nakładem wydawnictwa Suhrkamp w 1984 roku. Warto również odnotować, że Norbert Elias Foundation w 2007 roku wznowiła i uzupełniła angielską wersję eseju.

socjogenetyczną: możemy je robić skutecznie dzięki temu, że pokolenia pracowały nad tym, by nasze słowa były dobrymi narzędziami, testując je we wspólnym życiu. Instytucje oraz język, ta forma wspólnej wiedzy, nie mają w jego ujęciu konwencjonalnego charakteru — nie powstały w wyniku umowy, ale w toku społecznej ewolucji. Są naszym sposobem bycia w świecie, toteż nie zgoda, lecz raczej adaptacja stanowi klucz do zrozumienia ich genezy.

Język Eliasa jest prosty, a mimo to jego opowieść o czasie wydaje się nie z tego świata. Wytrenowanego w akademickim myśleniu czytelnika autor ten traktuje poniekąd jak terapeuta: stara się rozmontować szkolne automatyzmy w jego rozumowaniu. Pisząc o indywidualizacji czy psychologizacji, podważa przyjmowane zwykle bez głębszej refleksji założenie, że jednostka i społeczeństwo to byty osobne i niezależne. W praktyce — powiada — jest zgoła przeciwnie: jednostkami stajemy się w społeczeństwach i tylko w nich możemy funkcjonować jako mikroświaty prywatnych spraw i osobistych doświadczeń (s. 16–17; zob. też: Elias 2008, s. 1–27). Intuicja nie pomaga również w zrozumieniu Eliasowskiej socjologii wiedzy. Świat symboli nie jest w niej traktowany jako autonomiczny wobec społecznego kontekstu — myśląc z Eliaszem nie możemy pozwolić sobie na studia nad wewnętrzną logiką systemów wiedzy lub spisywanie ich historii, jakby była rozmową. O języku i ideach nie powinniśmy myśleć jako o przynależnych do innego porządku niż działanie społeczne. Nie chodzi tu po prostu o podkreślenie ich genezy społecznej, ale także ich braku autonomii — sfera symboliczna jest integralną częścią życia zbiorowego, a nie odrębnym od niego światem (s. 23–24, 174–179).

Kto chciałby spojrzeć na życie zbiorowe okiem „eliasisty”, powinien znaleźć sobie punkt obserwacyjny gdzieś między ja i my, między myśleniem i działaniem, porzucić przekonania o rzeczach trwałych i absolutnych, i po prostu przyglądać się ludziom „w ruchu” (por. Elias 2008, 18). Z tej osobliwej perspektywy dostrzegłby być może „figuracje”, czyli — jak pisze Marta Bucholc (2011, s. 63) — „układy zorientowanych na siebie, zależnych od siebie ludzi”.

Figuracja to główna „jednostka analizy” w socjologii Eliasa. Tłumacząc, czym jest, zazwyczaj przywołuje się metaforę, jaką niemiecki socjolog ilustrował niemożliwość oddzielenia jednostki od społeczeństwa. Życie zbiorowe, twierdził, przypomina taniec, w którym ruch jest jednocześnie swobodny i zgodny z konwencją; jest indywidualny w wyrazie, a jednak nadaje życiu zbiorowemu harmonię (Elias 2008, s. 26). Metafora ta pokazuje również, że wzajemna orientacja na siebie jednostek w ramach figuracji nie musi być przemyślana — doświadczony tancerz nie uprzedza myślą każdego kroku. Rzadziej wykorzystywaną, lecz nie mniej interesującą metaforą jest spacer na niewidzialnym łańcuchu. Jednostka w zindywidualizowanym społeczeństwie zdaje się wolna, jednak w swoich z pozoru swobodnych spacerach nie może się zanadto oddalić od innych podobnych sobie jednostek. Jest do nich przykuta „niewidzialnymi łańcuchami — pracy i własności lub instynktów i uczuć” (Elias 2008, s. 20). Ta metafora eksponuje wzajemną zależność jednostek, drugą z wy-

różnionych przez Bucholca cechę figuracji, które stanowią układy funkcji i relacji władzy.

Można powiedzieć, że czas w ujęciu Eliasa ma naturę figuracyjną, co jednak stanowi przede wszystkim wskazówkę, jak opisywać go z jego niecodziennej perspektywy. Chcąc poddać poglądy Eliasa krytyce, prędzej czy później trzeba przełożyć je na język lepiej oswojonych kategorii. Podzielić wywód na wątki i logiczne etapy. Z szerokiej rzeki spekulacji wyłowić aspekty — nurt, brzegi, źródło, ujście i meandry. Tak właśnie postaram się zrobić. Spróbuję również pokazać, jak czynią to inni krytycy. Najpierw jednak wypada oddać głos autorowi eseju o czasie.

Wspomniałam, że Elias nie pisze o „czasie społecznym”. Można powiedzieć to inaczej: czas nie jest dla niego kategorią analityczną czy nazwą klasy zjawiska, ale przedmiotem analizy. Tych kilku fragmentów eseju, które uchodzą mogą za definicje czasu, nie należy więc interpretować jako definicji nominalnych czy operacyjnych. To opisy konkretnego społecznego faktu czy konstruktu, któremu Elias przypisywał realność. Nie była to oczywiście realność krzesła czy stołu, ale realność działania, doświadczenia, instytucji, zdarzenia (s. 1). Barnes (2004, s. 67) z przekąsem zauważa, że w takim razie esej Eliasa nie jest wolny od metafizyki. Jak postaram się pokazać, ucieczka Eliasa od filozofii polegała jednak na odwrócenie nie tyle od metafizyki (przekonania, że czas jest pewnym bytem), ile od epistemologii (przekonania, że czas jest nieusuwalną kategorią pojmowania świata).

W pierwszym z definicyjnych fragmentów Elias pisze o czasie w kontekście socjalizacji i społecznej ewolucji:

„[Czas] jest [...] instytucją społeczną zmieniającą się wraz z poziomem społecznego rozwoju. Dorastając, jednostka uczy się rozumieć sygnały czasowe [tj. związane z instytucją czasu] przyjęte w jej społeczeństwie i dostosowywać do nich swoje zachowanie. Obraz czasu w pamięci, jego idea, którą wyrabia sobie jednostka, zależy zatem od poziomu rozwoju instytucji komunikujących czas i tworzących jego reprezentacje oraz od zdobywanego od dzieciństwa indywidualnego doświadczenia” (s. 13).

W innych miejscach Elias pisze o czasie jako symbolu-narzędziu koordynacji działania i strukturyzowania indywidualnego doświadczenia. Nawet gdy pisze o „czasie”, charakteryzując użycie tego słowa, mamy do czynienia z realnym odniesieniem do przedmiotu, ponieważ Elias pisze z metapoziomu socjologicznej analizy. Nie analizuje zatem konwencji, ale pewnego typu „grę językową”.

„[Czas] jest symboliczną syntezą [...], za pomocą której można odnosić do siebie nawzajem miejsca w sekwencjach naturalnych zjawisk fizycznych, społecznych i wydarzenia w indywidualnej biografii” (s. 16).

„To, co nazywamy «czasem», stanowi [...] ramy odniesienia wykorzystywane przez członków określonej grupy [...] do wyznaczania wspólnych punktów orientacyjnych w sekwencjach zmian lub do porównania jednej fazy w takiej sekwencji z fazami w ramach innych [...]” (s. 73).

Z perspektywy socjologicznej debaty nad czasem w rozważaniach Eliasa ważne wydają się zwłaszcza trzy wątki. Po pierwsze, według Eliasa czas ma swoją historię i jest to historia ewolucji społecznej: stopniowego zyskiwania przez wspólnoty ludzkie autonomii wobec natury. Natura nie jest wobec nich niczym zewnętrznym, lecz czymś, od czego zależą i czym, w większym lub mniejszym stopniu, umieją manipulować (s. 115–116; zob. Bucholc 2012). Większa autonomia (czy też umiejętność kontrolowania zjawisk niegdyś niekontrolowanych) jest wynikiem wspólnej pracy, a z tą wiąże się większa współzależność, konieczność koordynowania zbiorowych działań, krótko mówiąc: rozbudowa instytucjonalnego świata. Czas to narzędzie koordynacji działań, które pozwoliło ten rodzaj autonomii pogłębić (s. 79–78, 194–195).

Po drugie, czas ma naturę instytucjonalną i, jak ze znakomitą większością instytucji, w złożonych społeczeństwach wiąże się z nim specyficzne „gry językowe” (por. Wittgenstein, I, 143–165)³. Do języka czasu zaliczają się między innymi znaki na tarczy zegara, daty, nazwy pór roku czy przysłówki „wcześniej”, „później” i „zaraz”. Umiejętność dekodowania tych symboli polega nie tyle na dopasowaniu znaku do rzeczy, ile na zdaniu sobie sprawy, co we wskazanym czasie akurat się dzieje. „Wtorek, godzina 6.00” oznaczać więc może na przykład „za pół godziny muszę wstać, żeby nie utknąć w korku”, „koniec ciszy nocnej — można ruszać z remontem”. Także „zadzwoń później”, choć wydaje się niezbyt konkretną obietnicą, w praktyce zwykle wskazuje odpowiedni moment (por. Wittgenstein, II, 279). Zegar i kalendarz dla współczesnego człowieka, trybiku w maszynie podziału pracy, są jak kompas i mapa dla podróżnika.

Z instytucją czasu wiąże się również zinternalizowana wiedza — przede wszystkim wdrukowana w habitus dyscyplina czasowa. Członkowie rozwiniętych społeczeństw mają „poczucie czasu”, wyrażające się na przykład stresem z powodu spóźnień, niepokojem, gdy nie wiedzą choćby w przybliżeniu, która jest godzina; nawykami szacowania, ile trwają rozmaite czynności; rozpinaniem indywidualnej biografii na osi czasu. Nie jest to wiedza refleksyjna. Wiemy, że zbliża się wieczór, tak jak wiemy, że pada deszcz. Nie musimy do tego dysponować pojęciem czasu lub pogody (por. Wittgenstein, I, 70).

Znawcy prac Eliasa czytają *Time: An Essay* przede wszystkim jako traktat z socjologii wiedzy. Teza, że czas ma swoją historię, zajmuje jednak niewiele. Interpretatorzy zwykle po prostu przysmykają oko na filozoficzne ambicje Eliasa, traktując go — zgodnie z interpretacją Richarda Kilminstera (2007), a przeciw sugestii Barry’ego Barnesa (2004, s. 67) — jako „postfilozofa”. Trudno też powiedzieć, by o eseju żywo debatowano. Jako próba sił perspektywy figuracyjnej

³ Na podobieństwo między teorią symboli Eliasa a Wittgensteinowską filozofią języka często wskazuje Marta Bucholc (zob. np. Bucholc 2011, 2013, s. 183–185). Tutaj piszę niekiedy o „grach językowych” lub tłumaczę znaczenie wyrażen temporalnych, inspirowaną się *Dociekaniem filozoficznymi*. W tych wypadkach podaję w nawiasie część *Dociekań*... (I lub II) i numer paragrafu zamiast roku wydania i strony.

w konfrontacji z nader trudnym materiałem stanowi on raczej źródło inspiracji, obrazów, przykładów zastosowania pojęć. Przydaje się zwłaszcza w dwóch kontekstach: organizacji i ewolucji wiedzy.

Przykładem użytku pierwszego rodzaju jest wstęp Tima Newtona i Dennisa Smitha do *The Civilized Organization: Norbert Elias and the Future of Organization Studies*, manifestu figuracyjnej socjologii organizacji. Eliasowska analiza instytucji czasu jest tu pretekstem do refleksji nad rosnącą złożonością społeczeństw, pogłębiającą się wzajemną zależnością ich członków, koniecznością precyzyjnej koordynacji działań (Newton, Smith 2002, s. xiv–xv). W kontekście organizacji związana z czasem wiedza ma społeczny (a nie prywatny czy subiektywny) charakter, lecz jednocześnie trudno nazwać ją intersubiektywną czy podzielaną. Związane z poczuciem czasu czy przymusem punktualności struktury habitusu nie przypominają informacji — łatwej do przekazania i dzielenia wśród zainteresowanych. Wiedza ta nie jest wspólna w takim znaczeniu, w jakim wspólna może być własność, a raczej w takim, w jakim wspólne bywają cechy (np. kolor włosów). Habitus to wzajemne podobieństwo osobowości, wynikające z faktu wspólnego życia i nadające temu życiu ład. Podobnie rzecz ma się z datą i godziną, które zdają się właśnie łatwą do rozpowszechnienia informacją, w rodzaju „numer alarmowy: 112”. Jednak gdy zegar wskazuje szóstą, nie dla każdego musi to być ta sama wiadomość, podczas gdy „numer alarmowy: 112” odsyła wszystkich pod jeden adres. Wskazanie zegara to, mimo tej rozbieżności, wiadomość społecznie użyteczna, ponieważ pozwala odbiorcom zorientować się, gdzie powinni być teraz, a gdzie później, kogo innego prawdopodobnie tam zastaną, na co jest już za późno, a co jeszcze da się zrobić. Pozwala im, innymi słowy, na koordynację działań.

Barry Barnes opisał ten fenomen wspólnej-niepodzielnej wiedzy jako paradoks braku odniesienia słowa „czas”:

„Wśród pojęć i praktyk, które składają się na nasze wspólne dziedzictwo wiedzy, te związane z czasem wyglądają, na pierwszy rzut oka, na nietypowe. Większość z naszych podzielanych pojęć i praktyk działa tylko wtedy, kiedy wykorzystujemy je do opisywania lub manipulowania elementami zewnętrznego świata. Ale te związane z czasem działają po prostu, jak się wydaje, przez fakt bycia podzielanymi. Przyjęte koncepcje czasu i przyjęte sposoby jego odmierzania służą jedynie koordynacji wspólnoty. Niczemu innemu służyć nie muszą. I pod tym względem pojęcia czasu różnią się od pojęć, powiedzmy, słoni, w przypadku których problem właściwego odniesienia raczej występuje” (Barnes 2004, s. 64).

Z perspektywy socjologii organizacji sprawa ma się jednak odmiennie: problem właściwego odniesienia w przypadku „czasu” istnieje i ma naturę praktyczną. Wszak wyrażenia „godzina 17.00”, „1 maja” czy „czas żniw” odsyłają odbiorców tych komunikatów do pewnych zadań lub z nich zwalniają.

Socjologowie organizacji pytają: Co możemy zrobić, dzięki temu, że mamy instytucję czasu? Jakie funkcje spełniała ona w toku społecznej ewolucji? Jak zmieniała się wraz z komplikacją społecznych układów? Badacze zaintereso-

wani ewolucją wiedzy zadają inne pytania: Jaką formę ma nasza wiedza związana z czasem? Czy możemy ją pomnażać? Jak się rozwija? Gdzie jest zdeponowana? Najbardziej interesuje ich refleksja Eliasa nad zbiorowym dziedzictwem wiedzy — wykorzystywanym w praktyce, lecz nieuświadomionym (Bucholc 2012; Kilminster 2007, s. 47; Newton, Smith 2002, s. xv; Taboni 2001, s. 5).

Elias nazywa czas (a nie „czas”) „syntezą wysokiego rzędu” (*high-level synthesis*) (zob. zwłaszcza Elias 1992, s. 174–184). Termin „synteza” oznacza po prostu, że z instytucją czasu wiąże się wypracowywana przez wieki praktyczna wiedza społeczeństw, na przykład metody odmierzenia czasu, temporalnej socjalizacji, umiejętność planowania i porządkowania przeszłości, uporczywa obecność kategorii czasu w języku. Synteza może tu być jednak mylącym terminem, bo owej praktycznej wiedzy nie przybywało, tak jak książek w bibliotece czy haseł w encyklopedii, i jest też wątpliwe, by zrodziła się ze starcia antytez. Kolejne wyobrażenia i narzędzia pomiaru czasu, jako bardziej efektywne instrumenty integracji (tj. pozwalające na koordynację bardziej złożonych społeczeństw), po prostu zastępowały poprzednie. Owa wiedza jest syntezą w sensie epistemologicznym⁴: dzisiejszych wyobrażeń czasu nie sposób zrozumieć bez zrozumienia ich społecznej genezy. W praktycznym sensie przypomina raczej synekdochę: nasza dzisiejsza wiedza o „czasie” zastępuje to wszystko, co o czasie wiedzieli nasi poprzednicy. Rząd owej syntezy (bądź synekdochy) jest w każdym razie wysoki, ponieważ nasza wiedza pozwala na koordynację społeczeństwa o wysokiej złożoności⁵.

Innym słowem, które niekiedy pojawia się u Eliasza i eliasistów w kontekście rozwoju wiedzy, jest zapominanie. Termin ten służy im do wyłożenia koncepcji jej przyrostu na poziomie jednostkowym. Wiemy wiele, powiadają, ale zwykle nie wiemy, skąd. Żeby ten stan zobrazować, Elias przytacza w swoim eseju następujący przykład. Dziś wiemy na pewno, że wilki nie zmieniają się w ludzi, choć jeszcze trzysta lat temu nie mielibyśmy co do tego pewności (Elias 1992, s. 65). Nasza pewność nie wynika z żadnego rozumowania czy empirycznego dochodzenia. Skąd zatem się bierze? Elias by pewnie powiedział, że nie wierzymy w wilkołaki, bo od dzieciństwa tę niewiarę trenujemy. W nasz język i instytucje „wpisane” jest przekonanie, że zwierzęta nie zamieniają się w ludzi. Czy w przeciwnym razie prowadzilibyśmy psa do weterynarza? Mamy poczucie osobności od świata przyrody. Wyobrażamy sobie zwykle, że zaczyna się on poza granicami miasta. Dlatego też trudno nam nawet przedstawić sobie, co wilk, przybrawszy ludzką postać, miałby robić w świecie ludzkim? Jak poradziłby sobie na rynku pracy? Czy używałby dezodorantu? Czy miałby jakieś hobby? Nasz sposób życia sprawia, że wilkołak to dla nas materiał na bajkę,

⁴ Zauważył to, komentując wstępną wersję tego tekstu, Michał Rogalski.

⁵ Aby wytłumaczyć, na czym polega postęp wiedzy z perspektywy wielowiekowej ewolucji społeczeństw, Elias korzysta również z metafory schodów. Objaśnia ją Marta Bucholc (2013), pokazując jej przydatność także do modelowania rozwoju wiedzy naukowej.

filmową komedię. Nasze najważniejsze instytucje — takie jak policja, szkoła i lekarze — nie przyjmują o wilkołakach zgłoszeń. Nie pamiętamy, skąd mamy pewność, że wilkołaków nie ma, bo to, co nas w owej niewierze utwierdza, nie mówi nam wprost o ich nieistnieniu, lecz jedynie sprawia, że żyjemy, jakby ich nie było.

Podobnie jest z czasem, ale w tym wypadku wszystko utwierdza nas w jego realnym istnieniu — zegarek na rękę, dokument z datą, repertuar kina, krem przeciwzmarszczkowy, przeprosiny za spóźnienie. Nic jednak nie wyjaśnia, czym czas właściwie jest. Choć więc umiemy się nim posługiwać, wydaje nam się zagadką. Przypominamy św. Augustyna, który wiedział, czym jest czas, dopóki nikt go o to nie zapytał. Tym słynnym zdaniem z XI księgi *Wyznań* Elias otwiera swój esej (s. 1). Przytacza je jak słowa „starego mędrca”, bo opisują naszą poznawczą kondycję w konfrontacji z instytucją czasu od zarania jej dziejów — siłę praktyki i bezsilność refleksji.

Zapominanie to termin, który w kontekście rozważań eliasistów nad czasem bywa mylący. Nie należy odczytywać go dosłownie. Komentując *Time: An Essay*, Tim Newton i Dennis Smith (2002, s. xv) piszą na przykład: „Elias stara się [...] pokazać, jak czas i jego odmierzenie [*timing*], podobnie jak wiele innych aspektów naszej subiektywności, często staje się dla nas niewidzialny lub oczywisty. Zapominamy, że nasze poczucie czasu to wyraz figuracyjnego rozwoju”. Dlaczego jednak mielibyśmy pamiętać coś takiego? Uwaga Newtona i Smitha ma sens jedynie w kontekście Eliasowskiej koncepcji anamnezy, na którą składa się zarówno wiara, że możemy dotrzeć do źródeł naszych idei, kategorii poznawczych czy subiektywnych doświadczeń, rekonstruując ich społeczną historię, jak i — ponure z perspektywy filozofa — przekonanie, że możemy żyć, nigdy tego nie robiąc. Anamneza Eliasa zasadza się na transparentności społecznego procesu uczenia się z perspektywy zarówno indywidualnej socjalizacji, jak i ewolucji społecznej. Nie chodzi tu o to, że zapominamy, co o czasie wiedzieliśmy lub co wiedzieli o nim nasi przodkowie, lecz o to, że z zegarkiem i kalendarzem, w takiej formie, jaką akurat zna nasza epoka, zżywamy się, zamiast je pojmować. Żeby je pojąć, musimy przypomnieć sobie, jak się ich uczyliśmy — odtworzyć w pamięci drogę z jaskini do świata idei.

NA POCZĄTKU BYLI LUDZIE

Według Eliasa, na pytanie o to, czym jest czas, należy szukać empirycznej odpowiedzi. Sam jednak nie przedstawia żadnych systematycznych danych⁶. Podaje wprawdzie przykłady funkcjonowania instytucji czasu w różnych miej-

⁶ Ciekawa jest w kontekście tej pracy obserwacja Barnes'a, który wytyka Eliasowi brak rzetelnej empirycznej dokumentacji, jednocześnie jednak podkreśla filozoficzne zalety wywodu niemieckiego socjologa. To jeden z nielicznych komentarzy, w którym esej traktuje się jak pracę filozoficzną (Barnes 2004, s. 64 i nast.).

sach i epokach, lecz te, same w sobie, pozwalają jedynie na wyciągnięcie trywialnego wniosku: w historii różnie czas pojmowano, odmierzano i z różną wagą podporządkowywano życie wskazaniom zegarów. Nie ma wśród nich przykładu zbiorowości, która w ogóle nie odmierzałaby czasu. Elias nie odwołuje się też do żadnych badań społecznych czy kulturowych poświęconych zagadnieniu czasu — tych zaś nie brakowało, gdy pisał swój esej (por. Bergman 1992). Na czym zatem polegać może jego argument na rzecz tezy, że ludzie niegdyś nie znali czasu, że rozwinął się wraz z rozwojem społeczeństwa?

Ponieważ żaden z realnych przykładów przytaczanych przez Eliasa nie pokazuje społeczeństwa, które nie układałoby wydarzeń w sekwencje lub nie określało jakoś ich następowania, Barnes przypisuje Eliasowi pogląd, że człowiek ma naturalną zdolność pojmowania, czym jest sekwencja i następowanie (Barnes 2004, s. 65). Elias nigdzie jednak nie formułuje takiego założenia. W polemice z zachodnią tradycją filozoficzną uznaje za błąd przekonanie, że w umyśle ludzkim tkwić mogą od urodzenia konkretne pojęcia lub kategorie poznawcze (s. 39–40). Wszystkie je wymyśliliśmy, używaliśmy ich na co dzień, a następnie nauczyliśmy ich nasze dzieci. Zamiast zgodnie z sugestią Barnesa przyjmować, że człowiek ma wbudowany zmysł „protoczasu”, Elias przypisał grupom ludzkim zdolność tworzenia pojęć (lub też uogólniania zależności).

Na czym ta zdolność polega, nie jest do końca jasne. Trudno zwłaszcza wyobrazić sobie, skąd biorą się nowe pojęcia. Ich „wynalezienie” przypomina bowiem wynalezienie narzędzia: wykorzystane w jednej sytuacji, okazuje się w innych przydatne, ale w jeszcze innych — bezużyteczne. Jak wynalazca wpadł na swój pomysł? Dla kogoś, kto wierzy, że człowiek ma choćby niewielkie moce twórcze, w pytaniu tym zawsze będzie pierwiastek tajemnicy. Z socjologicznej perspektywy ważniejszy niż ta kwestia jest problem społecznego odtwarzania znaczenia pojęć — opis praktyk, instytucji, norm, procesu socjalizacji i zmiany społecznej, które sprawiają, że pewne pojęcia „działają”. Nie oznacza to, że socjologowie zapoznają sprawę początku, lecz raczej, że początek z ich punktu widzenia nie jest momentem wynalezienia, ale uspołecznienia. Każdy nowy symbol musi zostać zatrudniony do wspólnej pracy, żeby stać się elementem wspólnego języka. Każde stare pojęcie jest nowe dla nowego pokolenia i uparczywie nowe dla wszystkich tych, którzy mimo treningów i społecznych sankcji w przewidzianym na socjalizację czasie nie zdołali opanować reguł związanej z nim gry.

Nawiasem mówiąc, Elias nie pisze o umiejętności tworzenia nowych pojęć, ale o zdolności tworzenia syntez. Używam jednak tego pierwszego terminu — przede wszystkim po to, by uniknąć logicznego zamieszania. Eliasowska opowieść o rozwoju instytucji czasu byłaby bez sensu, gdyby zdolności ludzkiej do syntezy nie towarzyszyła umiejętność analizy. Bez tej ostatniej trudno byłoby wyobrazić sobie choćby precyzowanie narzędzi pomiaru czasu czy praktyki takie jak planowanie. Elias nie poświęca jednak operacjom analizy wiele uwagi, uważając je za mniej interesujące z perspektywy rozwoju wiedzy. Kilminster

wyjaśnia ten pogląd następująco: nasze myślenie zmieniają raczej nowe pojęcia niż logiczny rozbiór starych, który zawsze odbywa się z pomocą znanych już pojęć. Synteza sprawia, że pojawia się coś nowego — pozwala nam więc również inaczej działać (por. Kilminster 2007, s. 44–46). Ten pogląd budzi moje wątpliwości i również dlatego piszę o umiejętności tworzenia pojęć, a nie zdolności syntezy. Nowe dystynkcje czy dekonstrukcja starych pojęć miewają ostatecznie wcale doniosłe znaczenie kulturowe. Wystarczy pomyśleć, co uważna analiza kanonicznego tekstu może oznaczać dla religijnego establishmentu.

KANT I ELIAS

Elias sporo miejsca w swojej pracy poświęca rozważaniom filozoficznym, krytykując zwłaszcza poglądy Immanuela Kanta na aprioryczną naturę kategorii czasu. Kant traktowany jest przez niego nieprzychylnie — nie jak rozmówca, adwersarz w polemice, ale raczej jako przypadek pospolitego złudzenia. Elias twierdzi, że Kant „zapomniał” o tym, że pojęcia mają swoją historię społeczną.

„Kant jako reprezentant pewnego etapu rozwojowego w długiej podróży ludzkości nauczył się pojęcia «czas» w takim sensie, jakiego nabrało ono na owym etapie dzięki postępowi fizyki i nauk technicznych, by następnie odkryć — w cudowny sposób! — to samo pojęcie jako niewyuczoną formę swojego doświadczenia i ludzkiego doświadczenia «w ogóle»” (Elias 1992, s. 63).

Elias zarzuca Kantowi błąd, lecz nie streszcza jego poglądów. Co więcej, wybiórczo osadza jego argumenty w kontekście historycznym (pisząc o wyobrażeniu czasu, traktuje Kanta jako człowieka swej epoki, ale już zarzucając mu swego rodzaju etnocentryzm i brak socjologicznej refleksji na temat rozwoju wiedzy, oczekuje od niego, by przypominał myślicieli dwudziestowiecznych). Dlatego łatwo może ująć uwadze czytelnika pewne podobieństwo między Kantowskim i Eliasowskim rozumieniem czasu.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób interpretator życzliwszy od niemieckiego socjologa rekonstruuje poglądy autora *Krytyk*:

„Kantowska formuła brzmi [...] następująco: przestrzeń i czas są empirycznie realne, ale transcendentally idealne. Są empirycznie realne w tym sensie, że cokolwiek jest dane w doświadczeniu, występuje w przestrzeni (jeśli jest to przedmiot zmysłu zewnętrznego) i w czasie. Przestrzeń i czas nie są iluzjami. [...] Przestrzeń i czas są transcendentally idealne w tym sensie, że jedyną sferą ich ważności jest sfera zjawiskowa, i nie stosują się one do rzeczy samych w sobie niezależnie od ich podporządkowania się apriorycznym formom zmysłowości” (Copleston 2005, s. 215–216).

Elias, który życie zawodowe poświęcił badaniom społecznej historii pojęć i instytucji, który posługiwał się terminami „ewolucja” i „proces”, nie mógł uważać czasu za marne narzędzie porządkowania wydarzeń. Teza ta nie jest logicznie tożsama z przyjęciem empirycznej realności czasu, ale w praktyce

badawczej oznacza właśnie to: uznanie, że następstwo czy równoległość pewnych zdarzeń są empirycznymi faktami. Jeśli za „sferę zjawiskową” podstawić to, co Elias rozumiał przez „wiedzę”, a więc nasz obraz i sposób postrzegania świata — a nie jest to chyba interpretacja nieuprawniona — to również w drugim punkcie Elias i Kant mogliby podać sobie ręce. Elias uzupełniłby go jednak o historyczną refleksję: kategoria czasu — w swej sferze ważności, czyli naszej społecznej praktyce — nie jest jednorodna, zmieniała się wraz z rozwojem złożoności społeczeństw. Poddałby więc historycystycznej (czy figuracyjnej) krytyce transcendentálny idealny aspekt czasu. Jakkolwiek jest to krytyka miążdżąca, nie jest możliwa bez Kantowskiego rozdziału czasu na empirycznie realny i transcendentálne idealny.

Podobieństwo, które mnie najbardziej zdumiewa, zasada się jednak na tym, że nawet historyzacja kategorii czasu nie pozwala Eliasowi zbyt daleko odsunąć się od koncepcji jej apriorycznego charakteru w praktyce. Jeśli bowiem nikt z nas nie pamięta czasów sprzed czasu, a nawet nie umie sobie ich wyobrazić; jeśli wiedza związana z czasem jest tak solidnie wmontowana w nasz język i życie codzienne, że z całą pewnością przekazemy ją przyszłym pokoleniom — to historyzacja tej wiedzy nie ułatwia nam jej przekroczenia.

DRUGA STRONA TEGO SAMEGO

Elias niewiele miejsca poświęca znaczeniu instytucji czasu dla tworzenia znaczeń. Formułuje jednak kilka spostrzeżeń nakazujących podejrzliwość wobec rozdzielania problematyki pamięci społecznej i synchronizacji społecznego działania (zob. Hałas 2010), sugerując tym samym ważność swej perspektywy dla studiów nad indywidualnym i grupowym doświadczeniem. Elias dowodzi, że zarówno narracje, stanowiące o naszej tożsamości, jak i narzędzia koordynacji zbiorowego działania opierają się na tej samej myślowej operacji: jedna sekwencja zdarzeń służy za miarę innej (zob. Taboni 2001, s. 5. S. 18–21). Kiedy członek zindywidualizowanego społeczeństwa opowiada o swoim życiu, sporo mówi o innych ludziach. Biografia wyraża jednak jego tożsamość, ponieważ to wydarzenia z jego życia nadają rytm wszystkim innym. Zegar natomiast stanowi miarę „obiektywną” — taką, za pomocą której wszyscy dostrajamy się do rytmu (zobiektywizowanych) zjawisk fizycznych.

Podobieństwa między oboma rodzajami odmierzania czasu szybko jednak się wyczerpują. Wspomnienie ostatecznie wiąże nas w inny sposób niż termin. Elias poświęca w swoim eseju tak wiele uwagi problemowi integracji, koordynacji i wspólnego dziedzictwa, że napięcia między kulturowymi aspektami instytucji czasu a jej funkcjami w podziale pracy uchodzą jego uwadze. Wydają się po prostu aspektami gładko działającej instytucji czasu (zob. Taboni 2001, s. 21). Starcie między *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, tożsamością a dyscypliną, pamięcią a historią, wiedzą intymną a zobiektywizowaną, harmonią kulturową związaną z podobieństwem skłonności serca i harmonią podziału pracy, w eseju

Eliasa po prostu się nie mieści. Nieobecność tego wątku, przyjęta w eseju perspektywa wielowiekowej ewolucji społecznej oraz opis indywidualnych doświadczeń przez pryzmat ich socjologicznych funkcji zdają się równoznaczne z degradacją podmiotowości (por. Bielik-Robson 2000).

Jeżeli jednak Elias miał rację twierdząc, że jednostka i społeczeństwo, podmiotowość i podporządkowanie, to dwie strony tego samego, łatwo można wyprowadzić jednostkowy świat z cienia. Wystarczy spojrzeć na fakty z drugiej strony, jednostkowe życie uczynić miarą dla ewolucji czasu. Tak czyni Austerlitz, bohater powieści W. G. Sebalda, pokrewne Eliasowskim refleksje nad czasem wplatając w opowieść o sobie:

„Czas — mówił Austerlitz w obserwatorium w Greenwich — jest najbardziej sztucznym ze wszystkich naszych wynalazków, a wiązanie czasu z obrotami planety wokół własnej osi jest równie arbitralne jak rachuba oparta, powiedzmy, na przyroście masy drzewnej albo na procesie rozpadania wapnia, pomijając już fakt, że doba słoneczna, którą się kierujemy, nie daje dokładnej miary, wskutek czego trzeba było wymyślić fikcyjne słońce średnie, które porusza się z niezmienną prędkością i którego eliptyka nie jest nachylona w stosunku do równika niebieskiego”.

Stwierdziwszy te fakty, dodaje:

„Faktycznie — mówił Austerlitz — sam nigdy nie posiadałem zegara, ani zegara z wahadłem, ani budzika, ani zegarka kieszonkowego, a już tym bardziej na rękę. Zegar zawsze wydawał mi się czymś śmiesznym, czymś doszczętnie zakłamanym [...] stale buntowałem się przeciwko władzy czasu [...] w nadziei [...] że nic z tego, co opowiada historia, nie jest prawdą, że to, co się wydarzyło, wcale się jeszcze nie wydarzyło [...]” (Sebald 2009, s. 124–125).

Opowieść Austerlitz nie przypomina tryumfalnej pieśni, więc łatwo dowodzić degradacji podmiotu na jej przykładzie. Jednak sposób, w jaki Sebald pozwala swojemu bohaterowi na nieustanne sprowadzanie „faktów” w intymność lęków, nadziei, osobistych zwyczajów i luźnych przemyśleń, całkiem pozbawia je obiektywnego charakteru.

A jeśli to małe zwycięstwo subiektywności nad instrumentarium cywilizacji kogoś nie przekonuje, zawsze może sięgnąć po poezję. Alberto Caeiro, jeden z heteronimów Fernanda Pessoa, na długo zanim Elias zamknął swój pogląd na czas w zdystansowanym języku nauki, wyraził podobną myśl — jako pragnienie:

„Żyj w terażniejszości powiadasz.
Żyj tylko w terażniejszości.

Ale ja nie chcę terażniejszości, chcę rzeczywistości.
Chcę tego, co istnieje; nie chcę czasu, którym się to mierzy.
[...]

Nie chcę myśleć o rzeczach terażniejszych; chcę myśleć o rzeczach.
Nie chcę traktować ich jako coś terażniejszego, bo wówczas oddzielałbym je od nich samych” (Caeiro 2013, s. 34).

Eliasowskie badania społecznej ewolucji czasu, intymność pytania Austerlitz o jego naturę i wyrażone w wierszu Caeira pragnienie życia poza teraźniejszością łączy brak epistemologicznych wątpliwości. Istnienie czasu jest dostatecznie dotkliwie, by pytania o możliwość jego poznania traciły ważność. Na pierwszy plan wysuwa się inne — czy da się żyć bez niego lub gdzieś poza nim? Jeśli czas to po prostu nasze więzi z innymi, to teksty te łączy również wykonany w odpowiedzi gest wyobcowania. W powieści Sebalda i wierszu Caeira gest ten zgodny jest Foucaultiańską formułą, zgodnie z którą jedną z głównych ambicji współczesnych pisarzy jest „otwarcie przestrzeni, w której piszący podmiot nieustannie znika” (Foucault 1999, s. 202). Narracja Austerlitz (wciągająca wielką historię w orbitę biografii) i wiersz Caeira (podsuwający czytelnikowi myśl o pełni życia pełniejszej niż jej nowożytna formuła) testowałyby możliwości ekspansji języka poza czas i historię, umieszczając piszący podmiot tam, gdzie nie sposób go sobie wyobrazić. W eseju Elias gest ten polega raczej na przekładzie potocznych pojęć na obiektywizujący język Simmlowskiego obcego. Ów język jest ubogi i precyzyjny: wszystko, co czas dla nas oznacza, opisane zostaje jako wyraz współzależności ludzkiej. Kiedy śladami Elias staramy się „przypomnieć” sobie, czym jest czas, języka jakby nam ubywa. Subiektywność sprowadzona do wiązki relacji społecznych wydaje się takim samym złudzeniem jak obiektywność z punktu widzenia Austerlitz. Literackie i socjologiczne badania czasu różni zatem formuła twórczych poszukiwań. Drogi poszukiwaczy wychodzą jednak z tego samego punktu: z założenia o przygodności bodaj najgłębiej osadzonej w naszym myśleniu kategorii poznawczej.

BIBLIOGRAFIA

- Adam Barbara, 2002, *The Multiplicity of Times: Contributions from the Tutzing Time Ecology Project: Introduction*, „Time and Society”, t. 11, s. 87–88.
- Barnes Barry, 2004, *Between the Real and the Reified: Elias on Time*, w: Steven Loyal, Stephen Quilley, *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge University Press, Cambridge,
- Bergman Werner, 1992, *The Problem of Time in Sociology: An Overview of Literature on the State of Theory and Research on the ‘Sociology of Time’, 1900–1982*, „Time and Society”, t. 1, s. 81–134.
- Bielik-Robson Agata, 2000, *Bad Timing: The Subject as a Work of Time*, „Angelaki”, t. 5, nr 3, s. 71–91.
- Bucholc Marta, 2011, *Politics as Art of Translation: Max Weber’s Political Ethic in Light of Ludwig Wittgenstein’s and Norbert Elias’s Theories of Language*, w: Anne Dwyer, Marta Bucholc (red.), *Disappearing Realities: On the Cultural Consequences of Social Change*, IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences, t. 30, Vienna.
- Bucholc Marta, 2012, *Climbing the Stairs: On the Progress of Society and Science in Norbert Elias’s Theory*, w: Marta Bucholc (red.), *Social Transformations in Theory and Practice*, IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences, t. 31, Vienna.
- Bucholc Marta, 2013, *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Elias*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Caeiro Alberto, 2013, [Zyj w teraźniejszości], tłum. Michał Lipszyc, „Literatura na Świecie”, nr 3–4.
- Copleston Frederick, 2005, *Historia filozofii*, t. 6, tłum. Jerzy Łoziński, Pax, Warszawa.

- Elias Norbert, 1992, *Time: An Essay*, Blackwell, Oxford.
- Elias Norbert, 2008, *Spółeczeństwo jednostek*, tłum. Janusz Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Foucault Michel, 1999, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. Tadeusz Komendant, tłum. Bogdan Baniasiak, Aletheia, Warszawa.
- Gurvitch Georges, 1963, *Social Structure and the Multiplicity of Times*, w: Edward Tiryakjan (red.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, The Free Press of Glencoe, London.
- Hałas Elżbieta, 2010, *Time and Memory: A Cultural Perspective*, „Trames”, t. 14, s. 307–322.
- Kant Immanuel, 1957, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kilminster Richard, 2007, *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*, Routledge, London–New York.
- Newton Tim, Smith Dennis, 2002, *Introduction*, w: Ad van Iterson, Willem Mastenbroek, Tim Newton, Dennis Smith, *The Civilized Organization: Norbert Elias and the Future of Organization Studies*, John Benjamin's Publishing House, Amsterdam–Philadelphia.
- Sebald W. G., 2009, *Austerlitz*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Taboni Simonetta, 2001, *The Idea of Time in Norbert Elias*, „Time and Society”, t. 10, s. 5–27.
- Wittgenstein Ludwig, 2000, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

TIME AND CONTINGENCY ACCORDING TO ELIAS

Summary

The article aims at a reconstruction of Norbert Elias's theory of time, as presented in *Time: An Essay*. The author stresses the importance of the ontological and existential questions posed by Elias or implied by his concept. Referring to Elias's earlier works and to critical interpretations, the author attempts to answer three questions: According to Elias, what is time in social practice? What are Elias's key ontological arguments about time? What does Elias's theory of time imply about the human condition?

Key words/słowa kluczowe

Norbert Elias; time / czas; subjectivity / podmiotowość; figuration / figuracja