

## Wstęp do polskiego wydania *Eseju o czasie* Norberta Eliasa

Przysłuchiwał się mężczyznom i kobietom, którzy przyszli na świat jeszcze w igloo, i wyobrażał sobie, że jako dorosły będzie wędrował po krainie lodów, polował i żył w zgodzie ze sobą i z mitami Arktyki. Będzie spał, kiedy się zmęczy. Pracował i polował, kiedy pozwoli na to pogoda albo po prostu kiedy będzie miał ochotę. Jadł, gdy tak zadecyduje jego żołądek, a nie jakaś przerwa obiadowa. Czasami, kiedy zamierzało się wyjść z namiotu tylko na krótko, polowanie trwało dzień i noc. Innym razem, gdy człowiek się przygotowywał, polowanie nie dochodziło do skutku. Quallunaat zawsze mieli podejrzenia co do pozornego braku zmysłu organizacji Eskimosów. Quallunaat po prostu w ogóle nie rozumieli, jak można było egzystować poza regularnymi harmonogramami i schematami wydajności. Quallunaat budowali sobie światy poza światem. Wykluczili naturalne procesy na korzyść sztucznych i wszystko, co nie pasowało do tej koncepcji, było ignorowane albo eliminowane.

Frank Schätzing, *Odwet oceanu*, przeł. Anna Wziątek

Regularność harmonogramów i schematów wydajności, wytworzonych przez Zachód, nie od dziś fascynuje bardziej refleksyjnych jego przedstawicieli, a do desperacji przywodzi – od czasu do czasu – niemal wszystkich mieszkańców naszego globu. Wszystkich bowiem regularność i schematyczność dotyka, jednych z nas tuż po narodzeniu, gdy dla naszego własnego dobra pieczołowicie reguluje się nam posiłki, pory snu i wypoczynku,

wyliczając je w godzinach i minutach, innych później, gdy jako dorosłych zaatakują ich wroga obcość kulturowa, jak Inuitów z powieści Franka Schätzinga.

*Odwet oceanu* to popularna powieść science fiction, której głównym tematem – w każdym razie z punktu widzenia antropologa – jest zderzenie z obcością: podmorska inteligencja pozaludzka bierze oto odwet na ludziach za naruszanie równowagi ekologicznej, ludzie zaś pragną za wszelką cenę umocnić swoje panowanie nad światem przyrody. Obok morderczych kaszalotów, plazmatycznych sieci neuronowych czy broni biologicznej ekologicznego chowu w postaci ślepych krabów znalazło się w powieści miejsce dla rozważań nad czasem, który także przyczynia się do pogłębiania obcości, nie tylko w stosunkach z podwodnymi Obcymi, lecz i między samymi ludźmi. Wyobrażony przez Schätzinga innuicki odbiór czasu Quallunaat – człowieka Zachodu – ma cechę antropologicznego wyobcowania. Inuit ze zdumieniem spogląda na ludzi trzujących się, by wszystko zrobić na czas i zmieścić się w dwudziestoczworgodzinym błędnym kole, choć słońce nie zachodzi miesiącami, zwierzęta przychodzą i odchodzą, gdy chcą, i nigdy nie wiadomo, kiedy wypadnie najlepszy postój na posiłek, bo zależy to od długości szczelin w lodzie. Zderzenie z innym sposobem życia pozwala Innuicie dostrzec ścisły związek między postrzeganiem czasu przez obcych i ich oglądem świata, wrażliwością i organizacją: to ludzie żyjący w sztucznych, stworzonych przez siebie ramach obcych przyrodzie, redukujących i wykluczających wszystko, co niepowtarzalne, doraźne i jednorazowe.

Nim ulegniemy starej co najmniej jak *Emil* Jeana Jacques’a Rousseau wizji człowieka autentycznego, żyjącego w naturze, w zgodzie z nią i samym sobą, zatrzymajmy się chwilę. Quallunaat budują światy poza światem – czy jednak nie jest tak, że ludzie w ogólności budują światy poza światem, w których żyją następnie z uporem, przekonani, że tam właśnie jest ich miejsce? Świat Inuitów jest nie mniej sztuczny od świata Quallunaat, ujęty jest bowiem także w ramy pochodzące od człowieka, odpowiadające jego sposobowi bytowania, nawykom i potrzebom,

przede wszystkim poznawczym. Zarazem jednak oba te światy są na równi naturalne: w jednym i drugim żyje ludzka zbiorowość, czyniąc go swoim miejscem na ziemi. Nie ma człowieka natury, ale nie ma też człowieka sztucznego. Ludzie nie zamieszkują natury, lecz nie przestają być jej częścią, żyjąc w świecie przez siebie stworzonym.

Innuit trafnie widzi więc świat Quallunaat, a zarazem myli się głęboko w jego ocenie. Przetrawanie żadnej ludzkiej społeczności nie byłoby możliwe, gdyby jej członkowie nie żyli w tym samym świecie (a przynajmniej mniej więcej w tym samym). Czas jest jednym ze sposobów budowania tej jedności – w antropologii czas i przestrzeń są powiązane nie mniej ściśle niż w fizyce: bez jedności czasu jedność miejsca byłaby nieosiągalna. Pozorny brak zmysłu organizacji jest równie dobrym sposobem na czasoprzestrzenną koordynację społeczności jak zegarek – w pewnych warunkach i pod pewnymi warunkami.

*Esej o czasie* Norberta Eliasa to książka o koordynacji, sztuczności i warunkach ich funkcjonowania w ludzkich społecznościach. Nie jest to praca antropologiczna, lecz socjologiczna, toteż namysł autora koncentruje się nie na różnorodności rozwiązań stosowanych przez ludzkie społeczeństwa, lecz na samej zagadce koordynacji, w której kluczową rolę odgrywa społeczna konstrukcja czasu. Jak wiele prac Eliasa, także i ta powstawała bardzo długo, a kolejne jej publikacje były nieco zagmatwane. Praca *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II* ukazała się w 1984 roku w wydawnictwie Suhrkamp. Było to tłumaczenie angielskiego rękopisu zatytułowanego *An Essay on Time*, dokonane przez Holgera Fliessbacha i Michaela Schrötera, przejrzone i rozszerzone przez samego Eliasa. W 2004 roku esej *Über die Zeit* ponownie został opublikowany przez wydawnictwo Suhrkamp, jako dziewiąty tom *Gesammelte Schriften* Eliasa (pod redakcją Michaela Schrötera). Natomiast w 1992 roku nakładem wydawnictwa Basil Blackwell ukazało się tłumaczenie na angielski (niepełne) wersji niemieckiej z 1984 roku, autorstwa Edmunda Jephcotta, zatytułowane *Time. An Essay*. Wreszcie w 2007 roku nakładem University College Dublin Press wyszło nowe angielskie wydanie

krytyczne jako dziewiąty tom *Collected Works* Eliasa, tym razem pod tytułem *An Essay on Time*. Podstawę tłumaczenia polskiego stanowi to właśnie wydanie.

W klasyfikacji twórczości Eliasa należałoby *Esej o czasie* zaliczyć do jego prac z zakresu socjologii wiedzy, obok *The Symbol Theory* (1991) i kilku pomniejszych tekstów<sup>1</sup>. Wprawdzie najważniejsze dzieła Eliasa, którego twórczość obejmuje okres od lat 30. do 90. ubiegłego wieku, poświęcone były historycznej socjologii instytucji, władzy, moralności i obyczajów, lecz w stworzonym przezeń (tak dziś zwanym) paradygmacie figuracyjnym mieszczą się także zagadnienia powstawania symboli i wykorzystywania ich w komunikacji międzyludzkiej. *Esej o czasie* to pierwszy obszerny przyczynek do tej problematyki, której pełniejszy zarys teoretyczny (niestety, nie w pełni ukończony) Elias przedstawił w wydanej pośmiertnie *The Symbol Theory*.

### **Myślące posągi i *homo clausus***

Choć Elias zyskał na starość opinię postfilozofa<sup>2</sup>, jego punkt wyjścia w *Eseju o czasie* jest ściśle filozoficzny. Elias polemizuje bowiem z tą wizją natury ludzkiej, z której wynika kantowska epistemologia – fundament współczesnych nauk społecznych. Elias nie tyle jednak zajmuje jakiegokolwiek stanowisko w neokantowskich sporach o naturę świata społecznego, ile proponuje odrzucenie samego problemu jako pozornego, wynikającego jego zdaniem z próżniactwa języka nauki – by posłużyć się słowami innego postfilozoficznego radykała, Ludwiga Wittgensteina. Najbardziej znany wywód przeciwko neokantowskiej ontologii i epistemologii przedstawił Elias w eseju *Myślące posągi*, w którym buduje metaforę ludzi kreowanych przez filozofię i socjologię jako byty odrębne, współwystępujące, lecz w zasadzie niewspółżyjące;

---

<sup>1</sup> Zob. Marta Bucholc, *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach filozofii Norberta Eliasa*, Warszawa 2013, s. 37 i nn.

<sup>2</sup> Zob. Richard Kilminster, *Norbert Elias. Post-philosophical Sociology*, London 2007.

każdy z nich podchodzi do otoczenia samotnie i w izolacji, z głową pełną myśli, lecz bez komunikacyjnego instrumentarium, które pozwoliłoby owe przemyślenia z kimkolwiek uwspólnić<sup>3</sup>. Żywy posąg, *homo clausus* – zamknięty poznawczo i komunikacyjnie – to naturalnie przerysowany obraz konsekwencji, do jakich prowadzi koncentracja na jednostce jako podmiocie działania i poznania społecznego. Przez całe życie Elias zwalczał jednak wytrwale najmniejsze ślady tej koncentracji, przeciwstawiając jej swoją wizję antropologiczną, w której uspołecznienie i ujednostkowienie miały pozostawać ze sobą w dynamicznej relacji, bez widocznej przewagi któregośkolwiek z tych dwóch tradycyjnie przeciwstawianych sobie procesów.

Taka wizja natury ludzkiej (choć sam Elias nigdy nie użyłby tego sformułowania) znosiła oczywiście kantowski problem subiektywności i obiektywności, także jeśli chodzi o czas. Elias pisze o tym następująco:

W tym zestawieniu obiektywistycznej teorii czasu z subiektywistyczną uwidacznia się zasadnicza właściwość tradycyjnej filozoficznej teorii poznania. Uznaje ona za oczywiste, że istnieje uniwersalny, wiecznie powtarzalny punkt wyjścia, rodzaj punktu zero wiedzy. Zgodnie z tą perspektywą każdy człowiek z osobna staje przed światem całkiem sam – jako podmiot przed przedmiotami – i zaczyna poznawać<sup>4</sup>.

Świat nie jest więc dany człowiekowi do poznawania jako bierny obiekt jego poznawczej aktywności, a pojedynczy człowiek nie staje wobec świata samotnie, lecz zawsze jako członek grupy, nosiciel uwspólnionych z innymi treści poznawczych, których używa jako narzędzi. Poznawanie świata nigdy i dla nikogo nie zaczyna się od zera, nigdy nie bywa czyste i nigdy też nie pozostaje odosobnione – zawsze włączane jest w proces,

---

<sup>3</sup> Zob. Norbert Elias, *Mysłące posągi*, [w:] *Spółeczeństwo jednostek*, przeł. Janusz Stawiński, red. nauk. Mirosława Marody, Warszawa 2008, s. 109–141.

<sup>4</sup> Tenże, *Esej o czasie*, przeł. Ada Łobożewicz, Warszawa 2017, s. 24–25.

którego podmiotem są społeczności na równi z każdym ze swoich członków. Człowiek działa więc, poznaje świat i komunikuje wiedzę o nim, nie będąc ani w pełni zależnym od innych, ani w pełni wolnym, lecz – jak to ujmował Elias – „półautonomicznym”<sup>5</sup> lub „względnie bezsilnym”<sup>6</sup>, tak wobec świata ludzi, jak wobec świata przyrody.

Geneza społecznej kategorii czasu i sposób jej używania najdobitniej ilustrują trafność antropologicznej wizji Eliasa. Odczucie zmiany, świadomość przebiegu procesów fizycznych to jeden z warunków powstania tej kategorii, zmiana jest bowiem doświadczeniem uniwersalnym, wspólnym Inuitom i Quallunaat. Jednocześnie postrzeganie zmiany to jedno, a wyniesienie jej do rangi abstrakcyjnej kategorii opisującej sekwencje wydarzeń mierzone względem siebie – jak następstwa czynności wedle ruchów wskazówek zegara – to drugie. Zaawansowana operacja mentalna polegająca na abstrahowaniu idei sekwencyjności ze zdarzeń nie ma źródła ani w przyrodzie, ani w indywidualnym ludzkim aparacie poznawczym, lecz w ich łączności w ramach społeczeństwa ludzkiego:

Datowania czy mówiąc ogólniej – mierzenia czasu nie można zrozumieć na gruncie wizji świata rozszczępionego na „podmiot” i „przedmiot”. Warunkiem wstępnym tego typu operacji jest zarówno istnienie procesów fizycznych, obojętnie, czy kształtowanych przez ludzi czy od nich niezależnych, jak i obecność ludzi zdolnych do mentalnej syntezy, potrafiących postrzegać naraz rzeczy nie dziejące się naraz, lecz następujące po sobie. Nie „ludzie” i „natura” jako dwa osobne fakty, tylko „ludzie w naturze” – oto podstawowe pojęcie potrzebne do zrozumienia „czasu”. Zatem wysiłek odkrywania natury czasu pozwala nam pojąć, że podział świata na „naturę” – sferę procesów naturalnych oraz ludzkie społeczeństwa – sferę nauk społecznych i nauk o człowieku przedstawia żłudny obraz świata

---

<sup>5</sup> Bernhard Jaeck, *Raumstruktur bei Norbert Elias*, München 2008, s. 4.

<sup>6</sup> Peter-Ulrich Merz-Benz, *Verstrickt in Geschichte. Norbert Elias in seiner Breslauer Zeit*, [w:] *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, red. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt am Main 1996, s. 41.

jako rozdwojonego, będący sztucznym tworem źle rozumianego postępu w nauce<sup>7</sup>.

Odkrywanie natury czasu, o którym tu mowa, to oczywiście odkrywanie zjawiska nie fizycznego, lecz społecznego, choć osadzonego w doświadczeniu fizycznej rzeczywistości. Odkrycie to prowadzi Eliasa ku kategorii wolności, wokół której Schätzing skonstruował fikcyjną opozycję między światem Inuitów i Quallunaat. Inuit odczuwa swój czas jako bardziej liberalny, pozostawiający jednostce więcej swobody niż czas Quallunaat. Z czasem Inuitów można, wydawałoby się, więcej zrobić, jest plastyczny, każda chwila jest o wiele bardziej rozciąglą, podatna na więcej rozmaitych zastosowań, niepowtarzalna, lecz niewywołująca przez swoją unikalność poczucia winy, bo luźniej niż u Quallunaat związana następstwem z innymi chwilami. A jednak i Inuit, i Quallunaat są w tym samym stopniu więźniami swojego czasu i jego twórcami, podobnie jak ludzie w ogólności są zawsze poddani naturze, która ma nad nimi taką przewagę jak całość nad częścią. Ten właśnie specyficzny naturalizm Eliasa dochodzi do głosu w następujących słowach:

W obrębie własnego społeczeństwa, w obrębie sieci składającej się z jego członków jednostka zwykle cieszy się pewną autonomią – pewne działania może podejmować według swojego uznania. Również w obrębie niekontrolowanej, nieludzkiej natury istoty ludzkie mają pewną autonomię, pewną wolność decydowania. Lecz wolność ta – choć może kurczyć się lub rozszerzać – jest ograniczona. Niewątpliwie ostatnie słowo należy zawsze do niekontrolowanych zdarzeń naturalnych. Jednakże to z nich wyłoniły się żywe istoty reprezentujące najwyższy poziom organizacji spośród znanych do tej pory – istoty ludzkie, które poza innymi zdolnościami posiadają unikalną umiejętność komunikowania się za pomocą symboli nie umocowanych genetycznie, lecz stworzonych przez nie same, wyuczonych i specyficznych dla każdego społeczeństwa, umożliwiających orientację w świecie<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, dz. cyt., s. 28.

<sup>8</sup> Tamże, s. 36.

Motto zaczerpnięte z powieści Schätzinga wydaje się aż nadto stosowne we wstępie do książki wyrosłej z przekonania, że człowiek żyje zarazem w naturze i w świecie symboli służących do komunikowania się. Przekonanie to jest niezbędne, by uzyskać orientację w świecie, bez której przetrwanie jednostki i gatunku nie jest możliwe.

## Wspólnota wiedzy i normatywność czasu

Idea, zgodnie z którą komunikacja symboliczna ma funkcję przystosowawczą, nie jest oczywiście nowa ani przesadnie oryginalna. Jak często w wypadku prac Eliasa, w *Eseju o czasie* mamy do czynienia z problemem postawionym niejako w próżni teoretycznej, arbitralnie, z uwzględnieniem niektórych stanowisk i zagadnień związanych z czasem przy zupełnym pominięciu innych, często bez jakiegokolwiek uzasadnienia. Ten styl pisarski, o którym miałam już okazję się wypowiadać<sup>9</sup>, na pewno ujmuje Eliasowi nieco naukowości mierzonej liczbą przypisów, także świadczących o orientacji, tym razem w polu akademickim.

Elias przyznaje symbolom odnoszącym się do czasu miejsce wyjątkowe i podstawową funkcję, co stanowi – być może – o pewnej oryginalności jego podejścia. Symboli składających się na kategorię czasu uczymy się tak samo jak każdego innego instrumentarium społecznego, tak samo trenujemy ich używanie, ale waga kompetencji uzyskiwanej podczas takiego treningu jest zdecydowanie większa. Czas jest bowiem medium, za którego pośrednictwem wykształca się normatywność.

Pojęcie normatywności jest trudne do zdefiniowania, zwłaszcza na gruncie teorii Eliasa, który nie poświęcił mu nigdy obszerniejszej refleksji<sup>10</sup>. Nie sposób jednak nie zadać sobie

---

<sup>9</sup> M. Bucholc, *Samotność długodystansowca*, dz. cyt., s. 259 i nn.

<sup>10</sup> Zob. Marta Bucholc, *A Global Community of Self-Defense. Norbert Elias on Normativity, Culture and Involvement*, Frankfurt am Main 2015.



pytania, jak należy rozumieć wyrażenie „normatywny” choćby w następującym kontekście:

[...] ludzie są tak ukształtowani, że jeśli ich naturalny potencjał samokontroli i regulowania chwilowych popędów i impulsów emocjonalnych nie będzie już od dzieciństwa rozwijany wedle konkretnych normatywnych schematów zachowań i uczuć, ich szansa na przetrwanie zarówno jako jednostek, jak i jako grupy będzie niewielka<sup>11</sup>.

Potencjał samokontroli dany jest zatem jako cecha ludzka warunkująca przetrwanie, bez niego bowiem niemożliwa byłaby żadna trwała koordynacja ludzkich działań – temu problemowi Elias poświęcił wiele miejsca w swoim najsztywniejszym i najpoczytniejszym dziele, *O procesie cywilizacji*<sup>12</sup>. Jednak schematy samokontroli i odpowiadający im habitus, czyli zespół nawyków przejawiających się w stałych wzorach zachowań, nie wynikają oczywiście ze świadomości, że panowanie nad sobą ma wartość przystosowawczą, lecz z czegoś zupełnie innego – z poczucia bycia związanym normą, zgodnie z którą tak, a nie inaczej należy postępować. „Być związanym” to również metafora, nie sposób bowiem niemetaforycznie wyjaśnić natury normatywności, nie popełniając któregoś z błędów, jakich pełna jest historia tego pojęcia<sup>13</sup>.

Bycie związanym wyraża się w subiektywnej trudności złamania normy, zachowania się niezgodnie z nią, ale się w tym nie wyczerpuje, ponieważ normatywność ma także aspekt obiektywny, łączący się z jednej strony z intersubiektywnym poczuciem bycia związanym normą, z drugiej zaś – ze społecznym pochodzeniem sankcji, którymi obwarowane jest jej łamanie. Tak rozumiana problematyka normatywności leży w centrum rozważań nad społeczeństwem. Dlaczego ludzie przestrzegają

---

<sup>11</sup> N. Elias, *Esej o czasie*, dz. cyt., s. 43.

<sup>12</sup> Tenże, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, Kamil Markiewicz, red. nauk. Marta Bucholc, Warszawa 2011.

<sup>13</sup> Zob. Stephen P. Turner, *Explaining the Normative*, Cambridge 2010.

(na ogół) norm wyznaczających warunki, w których możliwe stają się społeczna koordynacja i społeczne przetrwanie? Co jest źródłem stanu bycia związanym normą? To, że *Esej o czasie* koncentruje się na tym właśnie pytaniu, samo w sobie wystarczy, by zaliczyć go do fundamentalnych prac socjologicznych i antropologicznych mimo niewielkich rozmiarów i stylistyczno-metodologicznej swoistości.

Jedna z możliwych, mało zadowalających filozoficznie, lecz prawdziwych odpowiedzi na pytanie, czym jest poczucie bycia związanym normą, brzmi: jest ono wprost proporcjonalne do stopnia trudności wyobrażenia sobie siebie postępującego wbrew normie. Wyobraźnia to bowiem władza umysłu, za pomocą której tworzymy kontrfaktyczne przebiegi możliwych wydarzeń i wypróbujemy je, by tak rzec, w alternatywnym świecie, gdzie rozmaite warianty działania są względnie mało kosztowne, bo nie pociągają za sobą zewnętrznych sankcji. Jeśli więc, wyobrażając sobie samą siebie wycierającą nos w obrus podczas proszonego obiadu, napotykam nieprzewyższony opór, oznacza to, że jestem mocno związana normą zakazującą tego typu zachowań, a na normach tego rodzaju – jak poucza Elias – opiera się w istocie cywilizacja. Oczywiście, mój opór jest tylko w przenośni nieprzewycięzalny, tak naprawdę normy społeczne mogą być bowiem i są łamane, co – jak zauważył Émile Durkheim – należy do ich natury i świadczy, że obowiązują<sup>14</sup>. Rzecz jednak nie w tym, jak często normy bywają łamane, a nawet nie w tym, jak łatwo można skorygować niezgodne z nimi zachowania za pomocą sankcji, lecz w tym, jak wielu ludzi nie łamie norm pomimo świadomości, że jest to możliwe, korzystne, a w praktyce nierzadko zupełnie bezkarne.

Zamiast poszukiwać odpowiedzi na gruncie moralistyki, religii czy metafizyki, Elias sięga po pojęcie habitusu. Jako motywacja ludzkich działań, skoordynowanych dzięki powściągliwości,

---

<sup>14</sup> Zob. Émile Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. Jerzy Szacki, Warszawa 2000.

nawyk jest ważniejszy niż rozumowe przekonanie, ważniejszy niż strach czy obrzydzenie. U podstaw wszelkich nawyków leży jednak nawyk posiadania nawyków. Czas jest nośnikiem tego nawyku, ponieważ odnosi się, według Eliasa, do powtarzalności i sekwencyjności, które – wzbogacone o stronę podmiotową – stają się nawykiem. Inaczej mówiąc, czas jest nawykiem społeczeństw, który wyraża nawykową stronę ludzkiej natury. Można mieć rozmaite nawyki, które zewnętrznemu obserwatorowi zdawać się mogą zupełnie chaotyczne i ekstrawaganckie, ale człowiek całkowicie chaotyczny jest równie trudny do wyobrażenia jak całkowicie chaotyczne lotnisko. Czas jest – jak to ujmuje Elias –, „społeczną funkcją orientacyjną i regulującą”, która stanowi ramę dla innych nawyków<sup>15</sup>.

## Nasz, obcy czas

Dlaczego jednak ramy czasu tak różnie kształtują się w różnych społeczeństwach? Choć Elias pisze o czasie w ogólności, najwięcej może nam powiedzieć o naszym własnym czasie: czasie zegarków z sekundnikiem, czasie powszechnego przyspieszenia<sup>16</sup>, uniwersalnego podziału na strefy czasowe<sup>17</sup>, biur, w których na ścianach wiszą zegary pokazujące czas w kilku miejscach na ziemi gwoli podniesienia prestiżu firmy i poprawienia orientacji pracowników w globalnym świecie. Nie należy z tego wnosić, że Elias podzielał powszechne przekonanie o nikłym znaczeniu czasu w prostszych społeczeństwach, które określał w ten sposób, dążąc do niewartościującego ujęcia różnicy między plemiennymi społeczeństwami tradycyjnymi a krajami Zachodu, gdzie spędził (z wyjątkiem krótkiego epizodu

---

<sup>15</sup> N. Elias, *Esaj o czasie*, dz. cyt., s. 24.

<sup>16</sup> Zob. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main 2005.

<sup>17</sup> Zob. Johan Goudsblom, *The Worm and the Clock: On the Genesis of a Global Time Regime*, [w:] *Norbert Elias*, red. Eric Dunning, Stephen Menell, London 2003, s. 317–334.

w Ghanie) całe życie – one bowiem interesowały go najbardziej<sup>18</sup>. Czas jest ważny zawsze, ale w społeczeństwie bardzo złożonym, o licznej populacji, zintegrowanym w wysokim stopniu i na wielu płaszczyznach – czyli takim, w jakim żyje większość czytelników Eliasa – wykrycie czasu jest trudniejsze pomimo jego wszechobecności. Biblijna zasada żdźbła i belki działa w tym wypadku bez zarzutu: unosimy się nad kluczową rolę świętego czasu rytuałów w tradycyjnych społecznościach rolniczych i pasterskich, uczenie zdumiewamy się wyznaczanym przez „wielkie cykle przyrody” czasem nomadów i łowców-zbieraczy, lecz bez większego zachwytu przechodzimy do porządku nad naszymi własnymi terminami, budzikami, alarmami, harmonogramami, planami, rozkładami i kalendarzami, które wszystkie kazałyby nieuprzedzonemu badaczowi uznać, że czas w naszych społeczeństwach stanowi wartość najwyższą i nieporównywalną z czymkolwiek innym. Jakże bowiem musimy cenić to, co mierzymy tak skrupulatnie i czego za wszelką cenę nigdy nie chcemy tracić?

Odczucie obcości naszego własnego czasu, w które wikła nas jego ścisła reglamentacja, to być może reakcja psychiczna na przeciążenie nieustannym, wymuszonym monitorowaniem symultanicznych przebiegów sekwencji zdarzeń, które porównujemy ze sobą wciąż, by nie stracić orientacji. Elias nie tylko wyjaśnia, jak powstał czas jako narzędzie koordynacji społecznej, lecz również pozwala spojrzeć na czas jako na narzędzie opresji i kontroli, za pomocą którego zarówno społeczeństwo trzyma jednostkę w ryzach, jak i jednostka trzyma w ryzach samą siebie. Życie w czasie to ani zniewolenie, ani emancypacja: to prosta konieczność. Czas daje nam jednak i wolność, i możliwość samorealizacji, ale zarazem zapowiada karę za niesubordynację. Nie tylko niewycieranie nosa w obrus, lecz i punktualność są nakazem cywilizacji.

---

<sup>18</sup> Zob. Katie Liston, Stephen Mennell, *III Met in Ghana. Jack Goody and Norbert Elias on Process and Progress in Africa*, „Theory, Culture and Society” 2009, t. 26, nr 7–8, s. 52–70.

Czytając *Esej o czasie* w tej perspektywie, warto się zastanowić nad naszymi czasami, w których deregulacja czasu idzie w parze z jego regulacją, a dążenie do osiągnięcia wysokiej jakości własnego czasu, odpowiedniego dzielenia go między różne aktywności, przede wszystkim zaś w ogóle do posiadania „czasu dla siebie” staje się także oznaką samokontroli, i to skuteczniejszej niż ta sprawowana niegdyś za pomocą zegarka elektronicznego, syreny fabrycznej czy dzwonu z kościelnej wieży. Człowiek późnej nowoczesności, który pracuje, kiedy chce, bawi się, kiedy ma ochotę, podróżuje, bo taki ma kaprys, to nowoczesny nomada, na pozór wolny od presji czasu uzewnętrznionego, żyjący wedle własnego, wewnętrznego zegara, samoorganizujący się poza rozkładami dnia i tygodnia pracy, kalendarzem imprez i planem urlopowym. Ale wolność taką osiągnąć może jedynie za cenę wzmoczonego wysiłku skierowanego na koordynowanie samego siebie – im więcej bowiem zapragnie zmieścić w swoim życiu, tym silniej odczuwać będzie ograniczenia jego pojemności, która sama jest iluzją. Norbert Elias w *Eseju o czasie* odkrywa przed nami źródła tej iluzji.

Marta Bucholc