



*Daniel Ciunajcis*

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

*Marcin Moskalewicz*

Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu

## **Czasoprzestrzeń dziejów. Transcendentalne warunki uprawiania historii jako polityki**

### **Czas „gęsiego” i zwycięstwo temporalizacji**

W zachodniej historiografii mamy od wieków do czynienia z przygniatającą przewagą politycznej historii zdarzeniowej, której rzeczywistość temporalną określają wydarzenia następujące po sobie, z nieubłaganą regularnością Heideggerowskiego, równomiernie tykającego zegara. Przedstawiany w niej czas jest wciąż czasem kronikarskim, czasem „gęsiego”, używając metafory Wojciecha Wrzosek, a jego wartość określają najczęściej działania aktorów politycznych<sup>1</sup>. Polityka, chronologia i jednostka to trzy „bożyszczą” tradycyjnej historiografii, którym nauka akademicka nadal oddaje hołd<sup>2</sup>. Spójność i sens nowoczesne kroniki zyskują dzięki metaforom genezy i rozwoju, które – zdaniem Roberta Nisbeta – funkcjonują w myśleniu historycznym Zachodu już od czasów starożytnych<sup>3</sup>. Sprawiają one, że mijający czas nie jest czasem obojętnym, lecz czasem, który skądś się wywodzi i ku czemuś zmierza.

Przymiotnik „polityczny” oznacza dziś jednak coś zgoła innego niż dla starożytnych. Dla nich oczywistym było, że polityka rozgrywa się nie tyle w czasie, co w przestrzeni. Węzłowe punkty orientacyjne nie znajdują się na osi czasu, lecz w przestrzeni podporządkowanej stałym, dualnym podziałom. Przestrzeń publiczna polis przeciwstawiona jest sferze prywatnej, obszar polityczno-handlowej działalności wolnych obywateli miejscu fizycznej pracy niewolników, życie codzienne

---

<sup>1</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1995, s. 52.

<sup>2</sup> Określenie François Simianda (*ibidem*, s. 116).

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 40-41.

Greków wrogiemu światu barbarzyńców. Ta zhierarchizowana przestrzeń znacznie bardziej niż czas jest niezbędnym warunkiem uprawiania polityki.

Klasyczne podziały przestrzenne wprawdzie nie znikają, lecz z czasem ulegają przekształceniom. Dopiero wraz ze zmianą przebiegu granic, niejako „w drugiej kolejności” – choć już ujęcie tego problemu w taki sposób pokazuje jak bardzo jesteśmy uwikłani w chronologię – na scenie politycznej pojawia się to, co współczesna historiografia nazywa wydarzeniem. Fenomen wydarzenia przyjmuje najczęściej formę wojny – bitwy i traktatu pokojowego, zwycięstwa i klęski – która i tak przecież zachowuje przestrzenny podział na wrogów i przyjaciół. Hierarchia przestrzenna pozostaje wpisana w wydarzenie, choć priorytetem staje się umiejscowienie go na strzałce czasu oraz porządek następstwa. Wraz ze zwycięstwem temporalizacji dochodzi do zaburzenia równowagi. Przestrzeń schodzi na drugi plan.

Wskazywanie na zaniedbywanie jednej, ważnej strony ludzkiej egzystencji na rzecz innej nie jest oczywiście ani nowe, ani odkrywcze, i nie dotyczy wyłącznie historii. Nierównowaga jest cechą całej humanistyki. Wymieńmy choćby osławione już przykłady myślenia i bycia, transcendencji i immanencji, języka i mowy, wydarzenia i struktury. Przedmiotem przedstawionej poniżej analizy jest brak równowagi pomiędzy czasem myślenia i czasem opowieści, a przestrzenią geograficzną i przestrzenią ciała. Wskazać chcemy na dwie, istotne w naszym przekonaniu kwestie. Po pierwsze, na niemożliwość całkowitego oddzielenia ich od siebie – na nierozzerwalność czasoprzestrzeni. Po drugie na to, w jaki sposób owa czasoprzestrzeń stanowi transcendentálny warunek możliwości nowoczesnego uprawiania historii oraz jakie implikacje dla historiografii niesie ze sobą wspomniany brak czasoprzestrzennej równowagi.

## Asymetryczna przestrzeń polityki

Przechodzenie od myślenia w kategoriach przestrzennych do myślenia w kategoriach temporalnych oddają dobrze przemiany jakim podlegały przeciwstawne pojęcia asymetryczne. Za Reinhardtem Koselleckiem zauważmy, że wszelkie historie dokonują się przez wzajemne odgraniczanie „jednostek sprawczych” (*Handlungseinheiten*) – najczęściej odpowiednich grup ludzkich, a często wręcz abstrakcji, takich jak na przykład „rynek” – zdolnych do prowadzenia skutecznych działań politycznych<sup>4</sup>. Odgraniczenie to odbywa się za pomocą odpowiednich pojęć binarnych, które – co charakterystyczne właśnie dla polityczności – kontrastują ze sobą w sposób nierówny. Warunkują się one wzajemnie i często charakteryzuje je brak uznania prawa do wzajemnej egzystencji. Dychotomia wroga i przyjaciela jest jedynie skrajną formą takiego politycznego użycia pojęć.

<sup>4</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 231.

Zdolna do działań grupa określa siebie jakimś pojęciem uniwersalnym próbując w ten sposób zmonopolizować wszelkie roszczenia do powszechności. Odrzuca tym samym nawet możliwość porównań z innymi grupami. Ten odgraniczający i dyskryminujący sposób określania własnej tożsamości przez grupę jest procesem powstawania pojęć przeciwstawnych.

Niekatolik staje się poganinem lub heretykiem; wystąpienie z partii komunistycznej nie oznacza zmiany przynależności partyjnej, ale „wystąpienie jakby z życia, ze wspólnoty ludzkiej” (J. Kuczynski), nie wspominając już o negatywnych predyktach jakimi opatrywały się nacje europejskie w czasach konfliktów.<sup>5</sup>

Tak rozumiane przeciwstawne pojęcia asymetryczne konstytuują świat wydarzeń politycznych.

Przyjrzyjmy się dwóm stematyzowanym w kulturze Zachodu pojęciom przeciwstawnym, omówionym dokładnie przez Reinhardta Kosellecka, a mianowicie parom Helleni – barbarzyńcy oraz chrześcijanie – poganie. Pierwsza z wymienionych opozycji posiada jeszcze nadrzędny wymiar przestrzenny. Nie-Grecy określani byli mianem „barbarzyńców” na długo zanim obywatele greccy opisywać się zaczęli za pomocą terminu „Helleni”. Od VI w. p.n.e. para pojęciowa Helleni/ barbarzyńcy tworzyć zaczęła „uniwersalistyczną figurę językową” obejmującą wszystkich – według ówczesnych Greków – ludzi, podzielonych na grupy ze względu na zajmowane terytoria<sup>6</sup>.

Helleni, skupieni w swych polis rozsianych nad niemal całym północnym brzegiem Morza Śródziemnego oraz częściowo nad Morzem Czarnym, myśleli i działali w przestrzeni własnego języka i własnej kultury, które odróżniały ich od wszystkich tych, którzy znajdowali się na zewnątrz, poza granicami ich miast. Obywatelski ustrój polis, filozoficzne wykształcenie, osobista odwaga i łagodność to czynniki, które czyniły z Greków nie tylko obywateli, ale prawdziwych ludzi. Nie mogły się one stać udziałem bełkoczących i stojących blisko natury barbarzyńców. Brak uznania (w sensie niemieckiego *Anerkennung*) prawa do człowieczeństwa u obcych ujawniał się w całej serii negatywnych określeń. Nie-Grecy byli bezmyślnie poddani swym satrapom, byli żarłocznymi, tchórzliwymi i okrutnymi. Byli także niewykształceni, nie znali w końcu Grecji<sup>7</sup>.

Semantyczną strukturę mowy greckiej charakteryzuje binarność, za pomocą której Grecy kreują swoją przestrzeń. Rozbicie świata na dwie podstawowe sfery potwierdzają Platon i Arystoteles. Obaj myśliciele traktują go jako zgodny z naturą, co jest dla Platona wystarczającą przesłanką do postawienia w *Menexie* tezy mówiącej o tym, że konflikt zbrojny między Grekami oznacza walkę bratobójczą, chorobliwą i niezgodną z naturą. Natomiast wojna przeciwko barbarzyńcom jest czymś naturalnym i zawsze sprawiedliwym. Binarne struktury myślenia pozwalają oddzielić wewnętrzną przestrzeń polis od zewnątrz barbarzyńskiego świata.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 230.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 237.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 238.

Podział stosowany przez Platona jest rozpięty horyzontalnie, Arystoteles z kolei uzupełnia go o wymiar wertykalny, który istnieje we wnętrzu *polis*. Wymiar ten uzasadnia hierarchię władzy oraz możliwość wykluczenia nie-obywateli z uczestnictwa w życiu publicznym. Jeśli barbarzyńcy jakimś sposobem znajdują się w granicach miasta-państwa, to zostają niewolnikami bądź periojkami i mogą być, podobnie jak zwierzęta, wykorzystani do pracy fizycznej. Jedynie znajdujący się na samym szczycie wewnętrznej hierarchii greccy obywatele są zdolni do sprawowania władzy politycznej.

Asymetria pojęć i związany z nią porządek polityczny są w zasadzie tożsame z porządkiem natury. Brak katerycznego podziału na język oraz to, co znajduje się poza nim, zapewnia wewnętrzną przewagę obywatelom oraz stanowi o zewnętrznym, trwającym pęknięciu świata na greckie *polis* oraz istniejący poza jego granicami obszar barbarzyński.

Ostateczne zwycięstwo *Imperium Romanum* nie oznacza końca dualizmu, który pozostaje wyznacznikiem życia politycznego, nawet jeśli tworzenie nowych grup sprzymierzeńców sprawia, że pojęcie obywatela staje się znacznie bardziej pojemne. Choć w czasach Cesarstwa, wraz z rozwojem możliwości korzystania z przywilejów prawa, słabnie nieco władcze znaczenie terminu obywatel, to istnienie całych rzesz niewolników, pracujących i żyjących w granicach Imperium, nie pozwala na zaniknięcie wewnętrznej hierarchii. Podobnie jest zresztą w przypadku podziału horyzontalnego, bo choć zasięg cywilizowanego świata się sukcesywnie rozszerza, to jego granice ciągle wyznacza *Limes*.

## Stoicy, Afroamerykanie i początek nowego czasu

Pewnym znaczącym wyjątkiem, który antycypuje istotną zmianę jest filozofia stoików, dla których każdy człowiek jest obywatelem kosmosu, ojczyzny w której mieszkają „wolni i niewolnicy, Helleni i ludzie Orientu, a także bogowie i ciała niebieskie”<sup>8</sup>. Dla Marka Aureliusza – Cesarza, ojczyzną był Rzym, dla Marka Aureliusza – człowieka, *Patria* to zarządzany prawem wiecznego *logosu* kosmos. Choć obu światów nie utożsamia się ze sobą, to jednak opisuje się je poprzez wzajemne porównania.

W świecie ludzkim granice pozostają wyraźne, w tym sensie, że podporządkowanie się panującemu w kosmosie *logosowi* oznacza odnalezienie spokoju oraz wolności od życiowych konieczności, nie wiąże się jednak z obowiązkami urzeczywistniania jakiegoś planu obywatelskiej wolności w świecie politycznym, na przykład poprzez nadanie prawa wszystkim mieszkańcom Imperium. Utożsamienie wolności duchowej i publicznego działania nastąpi dopiero w epoce nowo-

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 246.

żytnej, kiedy to działanie, podobnie jak kiedyś wewnętrzne, stoickie wyzwolenie, podporządkowane zostanie prawom rozumu.

Dobrym przykładem może być ruch emancypacyjny mieszkańców Ameryki Północnej w latach 60. ubiegłego wieku. W epoce zniewolenia oraz w czasach ograniczonych praw obywatelskich Amerykanom afrykańskiego pochodzenia wystarczyć miała wolność wewnętrzna odnajdywana dzięki chrześcijańskiej pobożności. Prawdziwa emancypacja polegała z kolei na dążeniu do, a wreszcie uzyskaniu możliwości swobodnego działania politycznego. Zachodzącą tutaj temporalizację polityki obrazuje trafnie publiczna aktywność chrześcijańskich duchownych, walczących za pomocą biblijnej retoryki o przyszłą pełnię swobód obywatelskich. Walka ta była i jest zgodna nie tylko z jakimś boskim prawem, ale przede wszystkim z rozumowym celem historii<sup>9</sup>.

Stoicki wyjątek nie stanowi jeszcze o kompletnej, politycznej przewadze temporalizacji nad przestrzenią oraz nie likwiduje napięcia występującego pomiędzy ludzkimi grupami. Temporalność jest dla Rzymian obecna jedynie w postaci określonej przestrzeni doświadczenia, w której podejmowane są decyzje polityczne. Są one elementami opowieści, której początki tkwią w czasach przedhistorycznych.

Rzymska legenda o początkach Zachodu, a mianowicie opowieść Wergiliusza o wędrowce Enneasza zakończonej założeniem Rzymu, odwołuje się jedynie z pozorów do idei samostanowienia. Tak naprawdę założenie Rzymu nie jest w interpretacji starożytnych początkiem absolutnym, lecz odrodzeniem się Troi. Także w praktyce życia świat Rzymian stanowi kontynuację dziejów Hellady<sup>10</sup>. Wydarzenia – w typowy dla zachodniej tradycji sposób – interpretowane są jako kontynuacja czegoś wcześniejszego<sup>11</sup>. Czas jest obecny wyłącznie jako ruch po kole bądź jako ciągłość uwiązana w zamierzchłej przeszłości.

Unieważnienie dawnych, wydawałoby się wiecznych, opozycji przestrzennych w rodzaju Helleni – barbarzyńcy dokonuje się wraz z nadejściem chrześcijaństwa, kiedy to polityka zaczyna być rozumiana głównie jako seria uporządkowanych i prowadzących do jakiegoś celu wydarzeń. Jak zauważa Koselleck, sens dawnej przestrzennej asymetrii „nie zdezaktualizował się wyłącznie za sprawą nowej religii, nowa był również semantyczna struktura tworzonych przez chrześcijan pojęć przeciwstawnych”<sup>12</sup>.

Młody kościół chrześcijański to przede wszystkim wspólnota oczekująca końca – końca znanego świata i jednocześnie końca czasu, po którym nastąpi

<sup>9</sup> Por. R. Koselleck, *Granzverschiebungen der Emanzipation. Eine begriffsgeschichtliche Skizzen*, [w:] *idem*, *Begriffsgeschichte. Studien zur Semantik Und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, s. 183.

<sup>10</sup> P. Veyne, *Historia życia prywatnego*, t. 1, *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, przeł. K. Arustowicz, M. Rostworowska, Ossolineum, Wrocław 1998, s. 7-9.

<sup>11</sup> H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Pilat, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 294.

<sup>12</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, s. 249.

ostateczne zbawienie. Świat staje się areną dziejów zbawienia, płynących od chwili stworzenia i upadku człowieka do powtórnego przyjścia Boga na ziemię. Działanie w sferze eklezjalnej polega na zdobywaniu kolejnych wyznawców wśród pogan oraz na wzajemnym utwierdzeniu się w wierze. Wstępowanie neofitów w rzeczywistość kościoła nie oznacza rzecz jasna przekraczania żadnej przestrzennie ulokowanej granicy, po przejściu której człowiek staje się kimś innym – obywatelem, niewolnikiem czy barbarzyńcą. Nawrócenie jest początkiem uczestnictwa w świecie duchowym, w którym dezaktualizują się wszystkie dotychczasowe „szeregi dwójkowe”. We wspólnocie wiary „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym”<sup>13</sup>.

Negacja dotychczasowych opozycji, o której mówi Św. Paweł, przypomina filozofię stoików, zaś nowa para pojęć wydaje się być równie asymetryczna, co dawne wyrażenia. Istotne zmiany dotyczą jednak kwestii czasu i przestrzeni. Chrześcijanie mówią o ostatecznym końcu ziemskiego polis. Ponadto, para pojęć chrześcijanie – poganie posiada strukturę otwartą. Chrześcijańska misja, nieobecna w doktrynie stoickiej, ukazuje możliwość przejścia i zostania wyznawcą Chrystusa, daje dostęp do kompletnej jedności. Na tym polega różnica pomiędzy parami Helleni – barbarzyńcy oraz chrześcijanie – poganie.

## Pies na salonach i jego adwersarze

Chrześcijańskie pojmowanie czasu historii jak również teologiczno-religijne podstawy oświeceniowych filozofii dziejów zostały już wielokrotnie, bardzo dokładnie przeanalizowane.<sup>14</sup> Chrześcijaństwo sprawiło, że rozum (*Logos*) filozofów stał się nie tyle porządkiem zarządzającym kosmosem, co raczej środkiem i celem ludzkich działań. Tylko dlatego, blisko dwa tysiące lat później, Kant mógł interpretować naturę jako podlegającą rozumowemu porządkowi celów, zaś liczni kontynuatorzy filozofii krytycznej widzieć świat jako zadanie dla rozumu i dla myślenia<sup>15</sup>.

Nowy czas przenika niemal natychmiast do świata polityki, do przestrzeni administrowanej przez władze ziemskie, ustanawiając jednocześnie nową strukturę temporalną warunkującą jej uprawianie. Analizując tę kwestię odwołajmy się do refleksji teologicznej w postaci praktycznej odmiany teologii reprezentowanej przez Karla Bartha i będącej jednocześnie krytyką filozofii historii, odcinając się

<sup>13</sup> Św. Paweł, *List do Galatów*, 3, 28, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1990, s. 1320.

<sup>14</sup> Zob.: K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Derewiecki, Kęty 2002.

<sup>15</sup> J. Lacroix, *Historia i tajemnica*, przeł. Z. Więckowski, IW Pax, Warszawa 1966, s. 46-52.

przy tym od rozważań *stricte* teologicznych<sup>16</sup>. Interpretację sądu nad Jezusem z Nazaretu, którą Barth przedstawia w *Dogmatyce w zarysie*, a dokładnie w paragrafie zatytułowanym „Pod Poncjuszem Piłatem”, spróbujmy przedstawić w kategoriach politycznych<sup>17</sup>. Pomińmy jednocześnie tak zwaną historyczną prawdę dotyczącą szczegółów procesu, skupiając się na samym spektaklu i jego trzech głównych aktorach – Jezusie, Piłacie oraz nie wymienianej bezpośrednio w opracowaniu Bartha społeczności żydowskiej<sup>18</sup>.

Parafrazując *credo* apostołskie Barth pisze tak:

Życie i męka Jezusa Chrystusa poprzez związanie z Nim imię Poncjusza Piłata są wydarzeniem tej samej historii świata, w której rozgrywa się także nasze życie. Na skutek współudziału tego polityka zyskują one na zewnątrz charakter działania, w którym urzeczywistnia się i ujawnia zarówno boskie ustanowienie oraz sprawiedliwość, jak i ludzkie wypaczenie oraz niesprawiedliwość porządku państwowego owych wydarzeń rozgrywających się na ziemi.<sup>19</sup>

Czy w związku z powyższym chrześcijaństwo nie powinno być zupełnie oddzielone od świata polityki? Dla Bartha „męka Chrystusa staje się zdemaskowaniem, kryzysem, wyklęciem tej Bestii, której na imię *polis*”<sup>20</sup>. Odpowiadając zaś na pytanie o to, jak Poncjusz Piłat trafia do *Credo* autor *Dogmatyki w zarysie* zauważa, że „nieco szorstko i zgryźliwie można powiedzieć: tak jak pies do salonu”<sup>21</sup>.

Wszystko byłoby jasne, gdyby nie dziwne przekonanie Bartha o możliwości udomowienia Bestii.

Dlatego obowiązkiem chrześcijanina jest pragnąć jak najlepiej dla miasta, respektować Boże wyznaczenie i ustanowienie państwa tym, że podług najlepszej wiedzy

<sup>16</sup> Tzn. dotyczących „wydarzenia” Jezusa Chrystusa oraz przecinania się wieczności i czasu. Interesująca nas temporalizacja, którą reprezentuje Chrystus, nie będzie odnosić się do wieczności. Na temat analogicznych rozważań o charakterze teologicznym por.: J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, Wydawnictwo, Kraków 2009.

<sup>17</sup> Pomijamy także odpowiedni fragment Biblii. Szwajcarski teolog, podobnie jak nowotestamentowy autor, bezpośrednio nawiązuje do wydarzeń w Palestynie oraz, co istotniejsze, omawiając fragment Ewangelii i *Credo* prezentuje swoistą wizję państwa i obywatelstwa stanowiącą swoistą nowożytną filozofię polityki (K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, przeł. I. Nowicka, Semper, Warszawa 1994).

<sup>18</sup> Podkreślając wagę tej ostatniej nawiązywać będziemy do starożytnej wizji teatru. Publiczność – „lud”, jak Barth określa Żydów zgromadzonych w sądzie – stanowi ważny element przedstawienia. Jest nie tylko biernym, zewnętrznym obserwatorem, ale jednym z najważniejszych bohaterów całej akcji. Carl Schmitt pisze: „Tragedia attycka nie jest więc samowystarczalną grą. Gdy jest wystawiana, świadoma mitu publiczność udziela jej żywiołu historycznej rzeczywistości, który jest czymś więcej niż tylko grą. Tragiczne postacie [...] przychodzą na scenę z zewnątrz, którego obecność wciąż się wyczuwa” (zob.: C. Schmitt, *Hamlet albo Hekuba. O historii, która wdarła się na scenę*, przeł. P. Graczyk, „Kronos”, nr 3, 2008, s. 27). Widzowie są w tym sensie jednocześnie uczestnikami odgrywanej opowieści. Przekonanie, że tylko widzowie mogą dostrzec sens rozgrywających się wydarzeń należy zdaniem Hannah Arendt do „najstarszych, najbardziej znaczących pojęć filozofii” (por.: H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, red. P. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 98).

<sup>19</sup> K. Barth, *op. cit.*, s. 107.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 107.



wybiera się i pragnie państwa nie złego, lecz prawego, państwa, które faktowi, że władze posiada „z góry”, przynosi nie hańbę jak Piłat, lecz honor.<sup>22</sup>

Aktywna postawa chrześcijan jak również obecność Piłata w *Credo* to dowód na to, że między sferą eklezjalną i przestrzenią *polis* istnieje pomost, zaś wspólnota chrześcijan może aktywnie przeobrażać widzialny obszar polityki. Chrześcijanie powinni brać żywy udział w życiu państwa pamiętając przy tym, że wszelka władza dana jest od Boga. Nie splamią się wówczas czynem Piłata, który skazał niewinnego na śmierć. Unaocznijmy tę tezę opisując krótko role poszczególnych uczestników procesu, któremu przewodził rzymski urzędnik.

Rola oskarżonego jest całkiem osobliwa. Jest jednocześnie śmiertelnikiem i wiecznym Bogiem. Skazanie Boga na śmierć jest zarazem odkryciem buntu człowieka i ukazaniem miłosierdzia stwórcy. Bunt i miłosierdzie to jedno i to samo wydarzenie, nie mające miejsca w niebie „czy na jakiejś odległej planecie lub wręcz w jakimś świecie idei. Wydarzyło się w naszym czasie, w środku historii świata, w której rozgrywa się nasze ludzkie życie”<sup>23</sup>.

Jezus jako Bóg wypełnia religijne prawo Żydów. Jest ucieleśnieniem moralności zapowiadającym jej przyszłą realizację we wspólnocie swoich naśladowców. Chodzi o odmianę moralności, która nie potrzebuje religii, bowiem sama całkowicie wypełnia religijne prawo. Nie wymaga ona rytuału i realizowana jest w duchowym wnętrzu człowieka oraz w relacjach wspólnotowych. Zerwanie z religią jest zapowiedzią urzeczywistnienia idei obyczajowości, której ostatecznym wypełnieniem jest koniec wszelkiej historii<sup>24</sup>.

Temporalnie działania Jezusa określa przede wszystkim horyzont oczekiwań i obietnica nowego, wspaniałego świata. Dla obecnych na procesie Żydów, ludzi religijnych, najważniejsza jest tradycja i minione dzieje. Ich sprzeciw wobec nauczania Jezusa karmi się przede wszystkim interpretacją nauk nieżyjących proroków. Rezygnacja z tradycyjnej pobożności oraz oczekiwania końca, które nie ma formy cyklicznego rytuału, wydaje się z tej perspektywy niebezpieczna. Publiczność, która pragnie śmierci oskarżonego jest uzależniona od przestrzeni dotychczasowego doświadczenia. Swoistym metahistorycznym pomostem pomiędzy przeszłością a przyszłością jest natomiast postać Poncjusza Piłata, która w komentarzu Bartha zajmuje najwięcej miejsca. Jezus znajduje się wyraźnie na drugim planie, zaś żydowska widownia jest właściwie nieobecna. „Piłat stojący obok w swym mundurze jest potrzebny, a jego rola nie jest chwalebna – uznaje niewinność tego człowieka, jednak przekazuje go śmierci”<sup>25</sup>.

Wiadomo, że rolą Piłata jest podjęcie decyzji o ukrzyżowaniu. Teolog zauważa, że podejmując decyzję o ukaraniu śmiercią niewinnego człowieka, na-

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 112-113.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>24</sup> Luźno nawiązujemy tutaj do postulatów Karla Bartha i Ditricha Bonhoeffera argumentujących na rzecz niereligijnej odmiany chrześcijaństwa. Por. J. Guja, *op. cit.*

<sup>25</sup> K. Barth, *op. cit.*, s. 108

miestnik Judei kieruje się względami politycznymi. Dla autora *Dogmatyki w zarysie* Piłat to polityk i mąż stanu, który występuje w imieniu państwa – rzymskiego *polis*, oraz symbolizuje rzeczywistość przeciwstawioną porządkowi reprezentowanemu przez Kościół i Izrael<sup>26</sup>. Obowiązkiem przedstawiciela Rzymu jest robienie tego, co „politycy robili mniej więcej zawsze [...] – próbuje ratować i utrzymać w Jerozolimie porządek”<sup>27</sup>. Chce bowiem uniknąć chaosu mogącego wyniknąć ze sprawy Jezusa. Możliwość użycia bezpośredniej, fizycznej przemocy może zostać uznana za wyraz siły państwa, które ukazuje się tym samym zgromadzonemu przed Sanhedrynem ludowi<sup>28</sup>.

Wszystko to jest dla Bartha wystarczającą przesłanką by uznać Piłata za prototyp wszystkich kolejnych prześladowców Kościoła. Stąd zdziwienie dotyczące psa przebywającego w salonie, w samym centrum wiary chrześcijańskich kościołów. Metafora bycia w centrum, oznaczająca jednocześnie bycie podporządkowanym Bogu i Kościołowi, jest zaskakująca. Karl Barth, gorący zwolennik Kościoła Wyznającego oraz krytyk teologii liberalnej i jej uległości wobec nacjonalizmu mógł wiedzieć, że jest dokładnie odwrotnie – to Kościół znajduje się we wnętrzu państwa.

Sam Barth usilnie nawołuje wiernych do modlitwy za swoich reprezentantów, do udziału w życiu politycznym, do wyboru państwa prawnego, które „faktowi, że władze posiada »z góry« przynosi nie hańbę, jak Piłat, lecz honor”<sup>29</sup>. Słowem, nawołuje nie tyle do odwrócenia zaistniałego porządku, co do uniknięcia niebezpieczeństw wynikających z kompletnej przewagi państwa i jego polityki.

Stan, w którym wspólnota chrześcijan poddana jest państwu, przynajmniej w obszarze kulturowym, w którym działał Barth, można uznać za wynik procesu trwającego od ustanowienia Pokoju w Augsburgu (1555), a może nawet od sekularyzacji Prus (1525). Szwajcarski teolog ma jednak na myśli raczej patologie życia politycznego, których sam był świadkiem. Uwagi pod adresem występującego w mundurze Piłata oraz ucieleśnionej przez niego zbójckiej jaskini nowoczesnego państwa można czytać jako epitety pod adresem rządów Trzeciej Rzeszy.

Gdzie w porządku czasowym znajduje się miejsce takiego nowoczesnego pojęcia państwa, którym posługuje się Barth? Rola Jezusa, jak pamiętamy, związana jest z horyzontem oczekiwań, z przyszłością. Obecni na procesie Żydzi reprezentują przestrzeń doświadczenia, przeszłość i tradycję. Oczekiwania za-

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 110-111.

<sup>28</sup> Flawiusz opisuje Piłata jako niezwykle brutalnego urzędnika, co nie oznacza jednak, by miał on być bezmyślnym funkcjonariuszem. W sprawie Jezusa cel w postaci spokoju w mieście zostaje osiągnięty szybko i znacznie mniejszym kosztem niż przy użyciu przemocy fizycznej. Zob. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 1991, s. 166-167; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. J. Radożycki, Z. Kubiak, Ofi-cyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2001, s. 785-786.

<sup>29</sup> K. Barth, *op. cit.*, s. 112-113.

równy Jezusa, jak i ludu żydowskiego, stanowią w interpretacji szwajcarskiego teologa wyzwanie dla Piłata. Ten ostatni reprezentuje politykę i jest w stanie zaprowadzić porządek. To Piłat spełnia postulaty żydowskiego ludu i to on umożliwia Bogu dokonanie się planu zbawienia. Jest tak dlatego, że tylko on może stanąć ponad dwoma wymiarami czasu historycznego. Mając na uwadze m.in. rozważania Carla Schmitta i jego przekonanie, że główne pojęcia współczesnej nauki o państwie – a w szczególności samo pojęcie państwa – stanowią zsekularyzowane pojęcia teologiczne zauważmy, że w porządku temporalnym państwo reprezentuje wieczność, a więc miejsce zarezerwowane dla samego Boga<sup>30</sup>.

Pamiętajmy przy tym, że polskie „państwo” pochodzi etymologicznie od pojęcia „pana”, przez co różni się znaczeniowo od niemieckiego *Staat*. Jest już bliższe pojęciu *Herrschaft* – pochodzącemu od *Herr*, dosłownie „pan” – tłumaczonemu zazwyczaj jako „panowanie” czy „władztwo”. W języku polskim państwo zawsze określa czyjąś prawną przewagę i konkretną dominację, czyjeś panowanie nad kimś. Nie ma tutaj miejsca na transcendencję, o którą chodzi w państwie reprezentowanym przez Piłata.

W odniesieniu do pojedynczego człowieka przestrzeń doświadczenia i horyzont oczekiwań – kategorie metahistoryczne, którymi operuje Reinhardt Koselleck – są ze sobą „zazębite” ze względu na samo myślenie bądź też, jak moglibyśmy powtórzyć za Św. Augustynem, na rozciągłość ludzkiego umysłu. W przestrzeni publicznej analogiczną funkcję spełnia właśnie państwo. W aspekcie temporalnym Piłat symbolizuje źródłową sferę naszej politycznej czasowości, dominując nad i łącząc ze sobą przestrzeń doświadczenia i horyzont oczekiwań. Symbolizuje transcendencję państwa, będącego jednocześnie transcendentnym warunkiem możliwości życia politycznego i jego nowoczesnej temporalności<sup>31</sup>. Transcendencja państwa nie oznacza przy tym, że to, co ma być mu podporządkowane nie oddziałuje zwrotnie na politykę. Była już mowa o możliwości udomowienia bestii poprzez aktywność chrześcijan. Państwo z jednej strony warunkuje wydarzeniową immanentność nowoczesnej polityki, której patologicznym przejawem jest metaforyczny czas „gęsiego”, czyli ulubiona tematyka współczesnych historyków, z drugiej zaś samo potrzebuje jakiegoś „rzymskiego” urzędnika, mogącego przemawiać w jego imieniu<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Por.: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Wydawnictwo, Warszawa 2000, s. 60.

<sup>31</sup> Por. D. Ciunajcis, *Czy idea państwa jest przesłanką dla współczesnej historiografii? O roli historii pojęć*, [w:] *Uwikłania historiografii. Między ideologizacją dziejów a obiektywizmem badawczym*, red. T. Błaszczyk, K. Brzezechzyn, D. Ciunajcis, M. Kierzkowski, Wydawnictwo UAM, Poznań 2011, s. 31-41.

<sup>32</sup> Jeżeli założymy, że konformistyczne zachowanie Piłata nosi znamiona współczesnej tolerancji to równocześnie uznać trzeba, że jej źródłem nie jest obywatelska moralność lecz właśnie państwo. Potrzeba tolerancji przychodzi z góry. Tolerancja jest jedną z twarzy państwowej dominacji.

## Przestrzeń mowy

Błędem byłoby sądzić, że wejście na scenę nowoczesnej struktury temporalizacji, którą uosabiają tutaj Piłat, Jezus oraz Żydzi, oznaczać miałyby zapomnienie o wadze i nieodzowności przestrzeni. Nowe wydarzenia nie dzieją się przecież w próżni, lecz w konkretnych miejscach. Nowy czas osadzony jest w sferze jak najbardziej namacalnej.

Najważniejszym dogmatem chrześcijańskiej teologii jest przekonanie o inkarnacji wiecznego i jedyne Boga. W Jezusie Chrystusie objawia się stwórca i wybawiciel każdego z ludzi. Bóg, który jest słowem – *Logosem*, ukazuje się w doczesności za pośrednictwem ludzkiego ciała. Imię „Jezus” oznacza konkretne miejsce dziejowej rzeczywistości i jednocześnie wyraża boskość, która *J e s t* poza wszelkimi, historycznymi kategoriami. Chrześcijańskie objawienie jest zatem punktem przecięcia się wieczności i doczesności w przestrzeni ciała<sup>33</sup>. Bóg jako wieczność – ostateczne źródło wszelkiego czasu i wszelkiej historyczności – a jednocześnie nowy czas, nowa obietnica przyszłości, wpisuje się w pewne konkretne miejsce, w jednocześnie ludzkie i boskie ciało.

Zagadnienie obszaru działań i wydarzeń było w dwudziestowiecznej myśli europejskiej nie raz podejmowane. Ciało jest najbardziej podstawową przestrzenią przypadków historycznych, sceną będącą warunkiem możliwości gry wydarzeń i jednocześnie sceną zmieniającą się pod ich wpływem. Choć pozycja fenomenu cielesności słusznie może wydawać się problematyczna, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę potoczne rozumienie pojęcia przestrzeni, to ciało jest w istocie jednym z podstawowych warunków możliwości życia politycznego. Polityka nie jest przecież wyłącznie sprawą retoryki czy skuteczności. Potrzebuje też miejsc i publiczności, a przede wszystkim zakorzenienia.

Michel Foucault w swoich pracach poświęconych początkom nowoczesnych praktyk medycznych i związanych z nimi procesów naukowego uprzedmiotowienia ciała analizuje ciało jako przedmiot gry dyskursów oraz obiekt władzy/wiedzy – jako szczególnego rodzaju miejsce. Choć jako historyk Foucault koncentruje się przede wszystkim na zmianach zachodzących wewnątrz form dyskursywnych, a więc na abstrakcyjnym świecie warunków skutecznej mowy, to zakłada jednocześnie istnienie pierwotnej – nawet jeśli niedookreślonej i zapośredniczonej – przestrzeni somatycznej. Ciało – choć nie istnieje w czystej, ahistorycznej postaci – jest miejscem splotu dyskursów, jest nietrwałym wprawdzie, lecz przecież obecnym nośnikiem wiedzy, wartości i praktyk<sup>34</sup>.

Zmiany zachodzące w społecznej świadomości możemy śledzić właśnie dzięki temu, że istnieje wolne pole, w którym uskutecznia się praktyki obiekty-

<sup>33</sup> J. Guja, *op. cit.*, s. 66.

<sup>34</sup> M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] *idem*, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 113-135.

wizujące i dyscyplinujące. Medycyna, podobnie jak nowoczesne prawodawstwo, nie może istnieć bez przestrzeni somatycznej. Dla pojawienia się nowoczesnej przestrzeni ciała konieczna jest wprawdzie reorganizacja dyskursywna, gdyż nawet najbardziej podstawowa – i zdawałoby się obiektywna – przestrzeń choroby zależna jest od dyskursu klinicznego i *a priori* jego nowoczesnego spojrzenia<sup>35</sup>. Kształtowanie się trójwymiarowej przestrzeni choroby jest samo procesem historycznym – inną przestrzeń ciała ujawnia anatomia patologiczna, inną właściwe doświadczenie kliniczne, jeszcze inną nowoczesne praktyki reprodukcyjne. Podobnie w znacznym stopniu historycznie przygodne konceptualizacje fenomenu szaleństwa skutkują nowymi formami organizacji przestrzeni odosobnienia. Odrywanie się szaleństwa od biedy i zbrodni jest zjawiskiem tyleż temporalnym, co przestrzennym i prowadzi do wyodrębnienia się nowych instytucji, zajmujących nowe obszary i w nowy sposób naznaczających ciała<sup>36</sup>. Dla Foucault myśli i działania, praktyki i obiekty, są nierozdzielnie związane<sup>37</sup>. Materia cielesności i duch czasu są dwoma stronami tego samego bytu.

W swoim *Wyznaniu wiary* inny francuski myśliciel, Maurice Merleau-Ponty, zauważa, że podmiot ucieleśniony jest „niejako otwartym rejestrem, w który nie wiadomo co będzie wpisane”<sup>38</sup>. Przesłanka zakorzenienia umysłu stanowi podstawę polemiki autora z redukcjonistycznymi doktrynami nauk o człowieku stawiającymi jedynie na zewnętrzną bądź wewnętrzną i zapominającymi o możliwości doświadczenia symbiozy, którą określa mianem „umysłu wcielonego”<sup>39</sup>. Także z punktu widzenia współczesnych nauk kognitywnych usytuowanie umysłu zarówno w ciele – przekraczającym nawet swoje „fizyczne” granice – oraz w świecie przez niego tworzonym, jest niekwestionowane<sup>40</sup>.

Na przekór tradycji filozoficznej spróbujmy spojrzeć na czynność myślenia właśnie jako na aktywność umysłu wcielonego, co pozwoli postawić tezę, że zarówno myślenie jest związane z przestrzenią, jak i przestrzeń zależna od organizacji temporalnej. Czyniąc to jednak wciąż na sposób filozoficzny, a nie naukowy, zauważmy, że nawet tak pojęte myślenie jest wciąż bezdźwięcznym dialogiem ze samym sobą i „nie przestaje posługiwać się mową, która je podtrzymuje, wydobywa z tymczasowości i wyrzuca w przyszłość”<sup>41</sup>. Także sam językowy charakter myślenia potraktujmy filozoficznie, a nie naukowo. Z punktu widzenia lingwistyki,

<sup>35</sup> Por.: M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, PIW, Warszawa 1999.

<sup>36</sup> Por.: M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

<sup>37</sup> Por.: P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. T. Falkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary*, [w:] *idem*, Proza świata. Eseje o mowie, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 29.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Zwięźle i przystępnie na ten temat zob.: M. Błaszak, *Gdzie mieszka umysł?*, „Czas Kultury”, 5 (2011), s. 30-37; Ł. Przybylski, *Ciało*, „Czas Kultury”, 5 (2011), 38-43.

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 32.

jak pokazują badania Anny Wierzbickiej, istnieją pewne semantyczne i leksykalne uniwersalia umożliwiające „myślenie”<sup>42</sup>. Autorka twierdzi, że pojęcia takie jak „ja”, „ty”, „chcę” stanowią uniwersalia, które można „wykroić” z każdego języka naturalnego. Z naszego punktu widzenia są one jednak na tyle podstawowe, że doprawdy trudno nazwać je myśleniem. Przyjmujemy raczej, za Hannah Arendt, że nie posiadamy „naturalnego” leksykonu naszej aktywności myślowej.

Spójrzmy na myślenie jako na ucieleśnione, „wewnętrzne” i najbardziej pierwotne źródło temporalności, sprzężone z obszarem ciała, z pierwotną przestrzenią zakorzenienia ludzkiej egzystencji, stawiając przy tym tezę – rozwiniętą w kolejnym paragrafie – że sprzężenie to stanowi warunek możliwości zdobywania kolejnych, zamieszkujących nasz glob wspólnot dla retoryki modernizacji. Z tego punktu widzenia „wewnętrzność” myślenia i „zewnątrność” działania, czas filozofii i przestrzeń polityki, są dwiema stronami tego samego zjawiska. Ludzka mowa może zdobywać i kolonizować przestrzeń właśnie dzięki temu, że sama jest przestrzennie zakorzeniona. W tym sensie myślenie okaże się być warunkiem możliwości nowoczesnej przestrzeni geograficznej uporządkowanej wedle reguł temporalizacji.

Na owe zbieżności wskażmy wychodząc od istotnych różnic, które analizuje Hannah Arendt. Podkreślając odrębność myślenia i działania Arendt zauważa, że myślenie nie tylko wycofuje się ze świata życia codziennego, ale znajduje się na całkowicie nieokreślonym terytorium – dosłownie „nigdzie”<sup>43</sup>. Myślenie ma do czynienia z uniwersaliami, z tym, co nie jest zlokalizowane. Mowa polityki jest z kolei osadzona przestrzennie i związana z określonym terytorium. Jest własnością działających i cierpiących ludzi, a jej istnienie nie jest idealne, lecz konkretne.

Byłoby wielkim błędem doszukiwanie się uniwersaliów w praktyczno-politycznych sprawach, które zawsze są partykularne; w tej dziedzinie „ogólne” stwierdzenia, jednakowo wszędzie dające się zastosować natychmiast zmieniają się w puste ogólniki. Działanie ma do czynienia z konkretnością i tylko jednostkowe twierdzenia mogą być ważne w zakresie etyki czy polityki.<sup>44</sup>

Jak zauważa niemiecka filozof, powołując się na Kanta, kolejność przedstawień uniwersaliów podczas czynności myślenia nie ma formy przestrzennej. Czas, z którym mamy do czynienia w przypadku myślenia nie ma nic wspólnego z kształtem, położeniem czy rozciągłością i jest jedynie formą zmysłu, który umożliwia ogląd naszego wewnętrznego stanu<sup>45</sup>. Uwagi te – zawarte na końcowych stronach *Myślenia* – mogą być zaskakujące dla czytelnika, który pamięta

<sup>42</sup> Por.: A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarna i uniwersalia*, przeł. A. Gład, K. Korzyk, R. Tokarski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

<sup>43</sup> H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, PIW, Warszawa 2002, s. 264.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 265.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 266.

wcześniejsze fragmenty książki dotyczące funkcji metafory, którymi zajmiemy się za chwilę.

Zauważmy tymczasem, że przekonanie, iż o czasie historycznych opowieści stanowi mowa naszego myślenia, zaś o przestrzeni dziejów nasze ciało, byłoby błędne i stanowiłoby kolejny wyraz kartezjańskiego dualizmu. Taki pochopny wniosek implikowałby pierwotny podział, podczas gdy oba człony są ze sobą oryginalnie powiązane i wręcz sprzężone. Myślenie pojęte jako dialog z samym sobą nie tylko odbywa się w ciele, ale i ożywia ciało, wrywa je z błędnego koła nihilizmu i upolitycznia jeszcze zanim wydobędzie się z niego jakiegokolwiek wypowiedziane słowo. Ujawnione w głośnej mowie umożliwia już działanie przeciwstawione głuchym i niemym koniecznościom fizjologii, czy – w nomenklaturze Arendt – pracy. Jakiegokolwiek rozerwanie tych dwóch wymiarów bycia jest zawsze pozorne. Warto ponownie przywołać słowa francuskiego fenomenologa

[...] mowa pociąga nas ku myśli, która nie należy już wyłącznie do nas, która [...] nabiera charakteru powszechności, choć powszechność ta nie jest nigdy powszechnością czystego, tożsamego we wszystkich umysłach pojęcia; jest to raczej wezwanie, którym jedna usytuowana myśl zwraca do innych tak samo usytuowanych myśli i na które każda odpowiada według własnych możliwości.<sup>46</sup>

Możliwość opowieści zależna jest od pierwotnego usytuowania myśli w ciele, nawet jeśli to ciało jest nam dane jako przedmiot intencjonalny. Tę pierwotną symbiozę umysłu i somatycznej przestrzeni najlepiej chyba oddaje nieprzetłumaczalny na język polski, niemiecki termin *Leib*, oznaczający ciało zanurzone w świecie życia i będące jego częścią. Jest ono różne od uprzedmiotowionego i wyalienowanego ciała-maszyny, od *Körper*<sup>47</sup>. Wcielenie umysłu sprawia, że czas i przestrzeń są kategoriami nierozzerwalnymi.

## Czasoprzestrzeń i metafora

Myślenie jako mowa, choć różne od polityki *sensu stricto*, jest jej niezwykle bliskie. Analizując ich związki Arendt powołuje się na Arystotelesa stwierdzając, że „istoty myślące mają potrzebę mówienia, a istoty mówiące mają potrzebę myślenia”<sup>48</sup>. Skoro myślenie jest mową, która nie posiada swojego naturalnego leksykonu, skoro nie istnieją podstawowe pojęcia myślenia, to konieczne jest zbudowanie pomostu dającego nam dostęp do jego tajnych zakamarków. Zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej* tym pomostem jest metafora. Przepaść powstająca w tym miejscu pomiędzy metodycznie badającą języki współczesną lingwistyką a korzy-

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary*, s. 32-33.

<sup>47</sup> J. Aho, K. Aho, *Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease and Illness*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Plymouth 2009, s. 15-31.

<sup>48</sup> H. Arendt, *Myślenie*, s. 146.

stającą jedynie z głębokiej studni własnej tradycji zachodnią filozofią wydaje się nie do pokonania.

Ponieważ wszystko to, co „wewnętrzne” nie posiada nazw własnych, dla wyrażenia myślenia sięgamy po to, co „zewewnętrzne” – zjawiskowe. Zadanie metafory polega na tym, że „wyposaża myśl abstrakcyjną, pozbawionych danych naczynych, w intuicję pochodzące ze świata zjawisk”<sup>49</sup>. Świat zmysłowy otwiera dla nas „niezmysłowe” doświadczenie myślenia i innych aktywności umysłu. O woli mówimy jak o pragnieniu, o wydawaniu sądów estetycznych wypowiadamy się w kategoriach smaku, a myślenie ujmujemy jako szczególnego rodzaju widzenie. W ten sposób metafora łączy ze sobą dziedziny zmysłowego i nadzmysłowego, zawieszane pierwotnie w metafizycznej przepaści. Powiązanie nadzmysłowego ze zmysłowym wskazuje tym samym na pozorną dualizm umysłu i ciała. Teoria dwóch światów, jak ją najczęściej określała Arendt, to kolejny z błędów metafizycznych.

Relacja pomiędzy światem myśli, włączając w niego ludzką temporalność ujawnianą przez bezustanny dialog ze samym sobą odbywający się w medium niewypowiadanych pojęć, a światem zmysłów, nie jest przy tym prostą, równoważącą arystotelesowską analogią ujętą jako  $B : A = D : C$ . Arendt przytacza w tym kontekście fragment *Illiady*, w którym Homer zestawia lęk i smutek z wiatrem i falami niespokojnego morza, chcąc oddać jego niewypowiadalny sens. Jak zauważa autorka, z odwracalnością analogii możemy mieć do czynienia jedynie w przypadku rzeczy zmysłowych. Związek widzialnego z niewidzialnym przebiega już w jednym kierunku. Możemy w nieskończoność analizować smutek i gniew, a i tak niczego nie dowiemy się o wietrze i niespokojnej wodzie.

Myślenie, pierwotne źródło temporalizacji – choć „odprzeźnienia” i „odzmysławia” codzienne doświadczenie – dostępne jest wyłącznie za pośrednictwem metafor przestrzennych. Sama Arendt przedstawiając graficznie myślenie jako przekątną linię uwiązaną w przepaści pomiędzy przeszłością a przyszłością, czy jako bramę bądź spokojne oko cyklonu, stosuje metafory przestrzenne. Myślenie, które jest „nigdzie”, jest zarazem „wszędzie”, czasowo zaś znajduje się „pomiędzy”. Pierwotna jedność łącząca ciało i umysł oznacza jednocześnie jedność czasoprzestrzeni.

Tego rodzaju metafory nie tylko przekraczają dualizm myślenia i doświadczenia zmysłowego, ale wskazują na ich powiązanie. Kolonizacja przestrzeni przez czas, do której zaraz przejdziemy, możliwa jest tylko dlatego, że przestrzeń – nawet jeśli „wyłącznie” metaforycznie – skolonizowała już wcześniej czas. Przejście z „wnętrza” na „zewnątrz”, objawiające się najczęściej dominacją historii wydarzeniowej i czasu gęśiego, jest możliwe dlatego, że to, co „zewewnętrzne”, jest już obecne w „wewnętrznym” doświadczeniu czasu. Ów związek umożliwia rodziny nowożytnych historiozofii zakładających absolutny początek i ostateczny

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 151.



koniec ludzkiej historii, jak również zniewolenie języka współczesnej polityki przez retorykę paradygmatu postępu. „Rozciągłość” czasu, której warunkiem możliwości jest symbolizowane przez Piłata nowoczesne państwo, umożliwia w tym sensie temporalną organizację przestrzeni polis.

W tworzonych przez nas opowieściach o rzeczywistości historycznej jest podobnie jak w klasycznej tragedii w ujęciu Arystotelesa, gdzie człowiek-bohater jest jedynie elementem tego, co na scenie jest znacznie ważniejsze, a mianowicie fabuły. Zarówno zdolność powoływania do życia faktów, jak również ich uporządkowanej chronologicznie fabularyzacji, jest funkcją ludzkiej mowy, której warunkiem jest myślenie, pierwotne także pod względem temporalnym. Przedstawiając augustiańską rozciągłość umysłu Arendt zauważa, że bez niej zarówno życie pojedynczego człowieka, jak i cała historia ludzkości, nie mogłyby stanowić całości. Warunkiem możliwości opowieści jest czasowa rozciągłość umysłu, połączenie trzech wymiarów czasu w jedno, rozciągnięte teraz, dzięki czemu przeszłość może zostać przywołana w formie „spójnej i ciągłej opowieści”<sup>50</sup>.

Bez założenia *a priori* jakiejś linearnej sekwencji wydarzeń mającej konieczne, a nie przygodne przyczyny, żadne wyjaśnienie jakiegokolwiek koherencji nie byłoby możliwe. Oczywiście, czy wręcz jedynym możliwym sposobem opowiedzenia historii jest eliminacja elementów „akcydentalnych” z rzeczywistych wydarzeń.<sup>51</sup>

Ów metahistoryczny warunek fabularyzacji, zarówno opowieści dziejów, jak również opowieści o dziejach, w przytaczanej wyżej interpretacji *Credo* reprezentuje Poncjusz Piłat – ziemski odpowiednik Boga. Zagarnia on w jednej chwili zarówno czas gminy żydowskiej, jak i czas Jezusa Chrystusa, zarówno przestrzeń doświadczenia, jak i horyzont oczekiwania, i stanowi transcendentalny warunek ich obu.

Zwróćmy jednocześnie uwagę na istotną różnicę pomiędzy omawianą wyżej czasowością myślenia, które zmierza ku nieskończoności, myślenia w „czystej” postaci, a czasowością klasycznie rozumianej czynności poznawczej, która jest skończona, i którą podobnie jak jej praktyczny odpowiednik w postaci aktywności produkcyjnej, określa wyraźne odniesienie do kresu<sup>52</sup>. Mowa, rozumiana jako działanie narracyjne, ze względu na swoją strukturę temporalną odpowiada czasowości myślenia. Nie jest po prostu linearna oraz nie zmierza „gęsiego” ku przyszłości. Jest raczej całością immanentną, łączącą w sobie przeszłość oraz przyszłość<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. II, *Willing*, Harcourt Brace and Company, San Diego – New York – London 1978, s. 108 (zdania brak w polskim wydaniu, por. H. Arendt, *Wola*, s. 156).

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 140. W polskim przekładzie zdanie to ma nieco inny sens, por.: H. Arendt, *Wola*, s. 198.

<sup>52</sup> Na temat temporalnej organizacji poszczególnych czynności umysłu w ujęciu Arendt zob.: J. Taminiaux, *Time and the inner conflicts of the mind*, [w:] *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, Arendt and Heidegger, trans. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997, s. 199-217. M. Moskalewicz, *Melancholy of Progress, The Image of Modernity and the Time-Related Structure of the Mind in Arendt's Late Work*, „*Topos*”, 2 (19) (2008), s. 181-193.

<sup>53</sup> H-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, [w:] *idem*, *Język i rozumienie*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 99-141.

Metafizyczna, judeochrześcijańska wizja dziejów posiadających kres, podobnie jak jej praktyczny, współczesny odprysk w postaci czasu „gęsiego”, a więc klasycznej chronologii, czasu posiadającego kierunek i zmierzającemu ku przyszłości, stanowi w tym wypadku odbicie linearnej koncepcji związanej z czynnością poznawczą, która jest jednak osadzona w pierwotnym myśleniu – „rozum jest apriorycznym warunkiem intelektu i poznania”<sup>54</sup>. W obu przypadkach dochodzi do przekroczenia przepaści pomiędzy teorią a praktyką czy wnętrzem i zewnątrz, choć takie ujęcie jest błędne o tyle, o ile sugeruje istnienie dwóch światów, które należałoby przekraczać.

Źródłem teatralnej, historycznej dziejowości jest zatem życie ucieleśnionego umysłu, implikujące dwa – częściowo zbieżne – rodzaje temporalności. Po pierwsze dialektykę związaną z abstrakcyjnym myśleniem, po drugie bardziej „ucieleśnione”, organiczne metafory genezy, rozwoju oraz ginięcia implikujące ideę generowania oraz związku przyczynowo-skutkowe<sup>55</sup>. Na poziomie mikro rzeczywistość przedstawianą w zachodniej historiografii najczęściej organizują właśnie metafory organiczne, na poziomie makro dominujące wydaje się być dzisiaj wyobrażenie końca, który nigdy nie jest ostateczny. Odnalezienie odpowiedzi na pytanie myślenia jest bowiem zaczynem kolejnego pytania.

Różnicę pomiędzy dwoma rodzajami czasu możemy zilustrować za pomocą figur, Jezusa i Sokratesa. Przekraczając granicę pomiędzy światem boskim, a światem ludzkim, Jezus pokazuje jednocześnie, że podział na myślenie – na rzecz samą w sobie – oraz działanie będące jedynie zjawiskiem, na filozofię i politykę, na czas i przestrzeń, nie ma racji bytu. W analizowanym wyżej fragmencie *Credo* symbolizuje on nadejście nowego czasu, który stopniowo przeniknie na dobre do historiografii i do polityki, by ostatecznie, ucieleśniony w postaci paradygmatu postępu, przesłonić rzeczywistość różnorodność świata późnej nowożytności.

Czas reprezentowany przez Jezusa stanowi pewną patologię i wypaczenie autentycznej – w rozumieniu Arendt – temporalności myślenia i działania. Stąd poszukiwanie przez autorkę sposobu pisania historii, w którym nie będzie dominować typowa chronologia, w której sam porządek czasowy, stosunek przyczyny i skutku oraz logika następstwa ulegną załamaniu. Wychodząc z założenia, że klasyczne model eksplanacyjne oparte są na wypaczonym ujęciu czasu jako postępu autorka stworzyła jedno z ciekawszych dokonań XX-wiecznej historiografii, a mianowicie *Korzenie totalitaryzmu*. Nowa, fragmentaryczna historiografia miała być sposobem na wyemancypowanie się z klasycznej temporalizacji ku przyszłości<sup>56</sup>.

Za symbol tej emancypacji można uznać figurę Sokratesa, który w analogicznej do Chrystusa roli występuje z górą cztery wieki wcześniej. Sokrates wprowadza temporalną dialektykę myślenia w przestrzeń wspólnoty. W inter-

<sup>54</sup> H. Arendt, *Myślenie*, s. 103.

<sup>55</sup> Na temat metafor genezy i rozwoju por.: W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 16-18, 40-43.

<sup>56</sup> Por.: M. Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013.

pretacji Arendt Sokrates upublicznia w dyskursie sam proces myślowy, co jest warunkiem możliwości myślenia prawdziwie krytycznego<sup>57</sup>. Choć sama filozof najczęściej wskazuje na różnice występujące pomiędzy myśleniem a działaniem, co ma związek z jej krytycznym stosunkiem wobec filozofii i filozofów, to w tym przypadku zależność myślenia od możliwości jego upublicznienia, a więc od działania, jest wyraźnie widoczna: „sama zdolność myślenia uzależniona jest od jego publicznego użytku”<sup>58</sup>. Metoda dialektyczna poddaje myślenie pod osąd publiczny lecz nie prowadzi do uzyskania ostatecznej odpowiedzi. Ze względu na czas, pozycja Sokratesa bliższa jest pozycji Piłata niż Jezusa.

### ***Raumsvergessenheit* i nieodzowność przestrzeni**

Nierozzerwalność czasoprzestrzeni znajduje odbicie w nomenklaturze podstawowych kategorii projektu historii pojęć szkoły z Bielefeld – przestrzeni doświadczenia i horyzontu oczekiwań. Doświadczenia posiadają swoją przestrzeń, która jest przestrzenią czasu minionego, czasu, który jest „za nami”. Choć czasowe, nagromadzone i nawarstwione tworzą rozciągłą siatkę łączącą różne „poziomy” – to kolejna przecież metafora przestrzenna – czasu. Oczekiwania podobnie, posiadają swój rozciągły i wciąż oddalający się horyzont, nie są po prostu czymś czysto temporalnym, lecz – znowu – warstwą czy powierzchnią złożoną z projektów.

W swojej pracy poświęconej m.in. wzajemnym związkom historii i geografii Karl Schlögel przytacza słowa dziewiętnastowiecznego humanisty Carla Rittera:

Historia potrzebuje [...] areny do swojego rozwoju, i zawsze będzie ona musiała włączyć w swoje projekty, w sposób pośredni czy bezpośredni, element geograficzny, także w swoje opisy; czy to z lotu ptaka, zaraz na początku swoich historii, ja u Tukidydesa [...], czy też, jak u Herodota, Tacyta i innych mistrzów, wplatając go w bieg swoich opisów, czy w końcu jak u innych jeszcze, pomijając go i zachowując tylko stosowny ton czy zabarwienie.<sup>59</sup>

Schlögel argumentuje, że XIX stulecie, stulecie historyzmu i bezprecedensowego rozkwitu historiozofii, zaostrzyło również „świadomość przestrzeni”<sup>60</sup>. Stało się tak za sprawą jednego z filarów nowoczesnej historiografii, a mianowicie państwa narodowego, posiadającego określone terytorium oraz dzięki przekonaniu, że oto historia cywilizacji zachodniej staje się historią świata.

Wykształcenie nowoczesnego państwa terytorialnego i narodowego, produkcję wspierających go *mental maps*, od powstania nowoczesnych granic państwowych

<sup>57</sup> H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 66-67.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 70. W nowożytności krytyczny, upubliczniający myślenie dyskurs Sokratesa ożywia zdaniem Arendt Kant, a także, jak łatwo przypuszczać, ona sama. Na temat roli czynnika jawności w myśleniu por.: *ibidem*, s. 73-79.

<sup>59</sup> K. Schlögel, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, przeł. I. Drozdowska, Ł. Musiał, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 37.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 42.

po obligatoryjne edycje atlasu narodowego, wytwarzanie rynku światowego i internalizację wszystkich insygniów światowej cywilizacji i kultury, podporządkowanie i mapowanie świata przez potęgi kolonialne, [...] kulturowe przenikanie zdobytych ogromnych terytoriów zamorskich, odkrywanie świata dzięki transatlantykom, kolei bagdadzkiej, szlakom transsyberyjskim i liniom Union Pacific. [...] Wytwarzaniu przestrzeni nowoczesnych państw narodowych i wytwarzaniu zarzuconej na cały świat sieci panowania potęg europejskich towarzyszy zatem niczym cień pewien ruch zwrotny, którego naukowym rdzeniem są narodziny geografii, zaś rdzeniem politycznym – nowoczesna gospodarka.<sup>61</sup>

W XIX w. historia i geografia, wiedza o czasie i o przestrzeni stają się naukami i ulegają państwowej instytucjonalizacji. W Wielkiej Brytanii, Rosji i Francji powstają towarzystwa geograficzne i historyczne. Za sprawą polityki edukacyjnej rodzących się państw narodowych obie dyscypliny zyskują akademicką autonomię. Dla Schlögl'a wiek XIX, a także XX, oznaczają nie tylko pochod historyzmu, nie tylko początek kultu wydarzeń z przeszłości, lecz także ukryty zarodek „agresywnej świadomości terytorialnej”<sup>62</sup>.

Nie zaprzeczając tezom niemieckiego autora zauważmy, że ów wzrost znaczenia przestrzeni względem czasu oparty jest na pierwotnym zakorzenieniu nowych terytorialnych reorganizacji w paradygmacie uczasowienia. Przestrzeń czytamy bowiem za pośrednictwem czasu. W historiografii podległej celom państwa narodowego chodzi przede wszystkim o temporalne porządkowanie zdarzeń. Nie eliminuje ono przestrzeni, jednak nadrzędną wartością jest usensawnianie przeszłości ze względu na narodowe programy polityczne.

Pamiętamy rzecz jasna o rewolucji w historiografii, z jaką mieliśmy do czynienia w pierwszej połowie XX w. za sprawą szkoły *Annales*, co nie przeczy jednak powyższej tezie, a jedynie wskazuje na złożoność omawianej problematyki. To geografia humanistyczna, znakomita i z powodzeniem uprawiana we Francji dyscyplina akademicka, pomogła Fernandowi Braudelowi stworzyć teorię długiego trwania. Nie porzucając całkowicie chronologii Braudel sprzeciwia się tyranii wydarzeń. Choć samo „trwanie” dotyczy czasu, to w istocie ma wyjątkowy wymiar przestrzenny. Ludzie i ich działania rozumiane są w kontekście miejsc życia, w kontekście trwających niezależnie od człowieka zjawisk klimatycznych, geologicznych i hydrologicznych. Rzecz jasna ta nowa przestrzeń geograficzna ma niewiele wspólnego ze greckimi dychotomiami, nie chodzi jednak o tworzenie normatywnych definicji przestrzeni. Istotne jest to, że jest ona czymś zupełnie innym niż linearnie ujęty czas historii, i że może stać się głównym aktorem politycznym, jak to było w przypadku *Méditerranée*.

Pisząc o europeizacji przestrzeni następującej tuż po epoce wielkich odkryć geograficznych oraz o jej późniejszym unaradawianiu Schlögel zwraca uwagę na fakt, że przestrzeń geograficzna jest przez nas wytwarzana. Zauważmy, że choć

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

przeźren nie jest tym samym, co tekst, to aby zostać wytworzona – aby móc pojawiać się jako przeźren do zagospodarowania – musi zostać w tekst zamieniona. Tekst natomiast – utożsamiany przez nas z retoryką, z mówieniem i pisanem jednocześnie – jest już opowiadaniem, a zatem potrzebuje czasowości.

Na pierwszy rzut oka różnica między tekstem a przeźrenią wydaje się oczywista. Ten pierwszy należy przede wszystkim umieć czytać, niekoniecznie aktywując przy tym sferę własnego ciała. Aby natomiast stworzyć i poznać przeźren trzeba nade wszystko w nią wejść.

Budynki i place są czymś innym niż reprodukcje budynków, wnętrza są czymś innym niż powieść, w której się pojawiają. Chodzi tu o warunki przestrzenne, odległość, bliskość i dal, miary, proporcje, objętości, kształt. Przestrzenie i miejsca stawiają pewne warunki [...]. Chcą być zdobywane.<sup>63</sup>

A jednak, wytwarzanie i zdobywanie to aktywności operujące mową oraz związana z nią czasowością powiązana z obszarem umysłu wcielonego. Obiektowna przeźren geograficzna jest przede wszystkim temporalną przeźrenią jakiegoś tekstu – mówionego bądź jedynie myślanego. Jego autor może rzecz jasna operować symbolami różnego typu, a jego wytwór może przyjmować formę opowiadania o jakimś mieście, opisu ciekawego krajobrazu bądź kreślonego jedynie w myślach planu podróży. W każdym z tych przypadków zdobywanie przestrzeni oznacza ujęcie jej w tekście – w retoryce. Dlatego, wbrew Schlögłowi, zauważmy, że tzw. europeizacja świata wiąże się przede wszystkim z wytwarzaniem przestrzeni poprzez mowę, która upubliczniając myślenie „wyrzuca” niejako czasowość umysłu, reprezentowanego w tym wypadku przez myślenie, na zewnątrz. To myślenie – uporządkowana sekwencja bezdźwięcznych głosek – kształtuje temporalnie dostępną zmysłowo rzeczywistość przyrodniczą oraz całą rzeczywistość historyczno-społeczną, które w przeciwnym razie ujawniałyby się wyłącznie w perspektywie cykliczności. W zachodzącym od z górą 500 lat procesie europeizacji i modernizacji temporalność dominuje nad wtórną przeźrenią geograficzną.

Cechą charakterystyczną mowy, jak i jej struktury, imitującej temporalność myślenia jest ekspansywność przyjmująca najczęściej formę ideologii rozwoju. Opisana przez Arendt czasowość myślenia filozoficznego oraz związana z nią temporalność działania politycznego przyjmującego formę żywej mowy odsłaniającej tożsamość aktorów politycznych panują nad przeźrenią geograficzną. Odkrycia geograficzne, skuteczny podbój mieszkańców „nowego świata” i tworzenie koloni podległych europejskim mocarstwom, jak również chrześcijańskie akcje misyjne czy powoływanie do życia niepodległych struktur państwowych opartych na oświeceniowej, europejskiej filozofii prawa sprawiają, że przeźrenią

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 21.

dla przedstawianej tu mowy staje się cała kula ziemską<sup>64</sup>. W skali makro mowa przekształca się w ogarniające całą ludzkość i postępujące naprzód dzieje świata, modelowane różnorodnie przez odmienne filozofie historii.

## Atlas świadomości historycznej

Semiosfera poszczególnych zespołów symbolicznych reprezentujących nowożytną czasowość i umożliwiających odpowiednie mówienie i przez to odpowiedni proces historyczny jest stale w trakcie rozwoju. Pomimo tego można ograniczyć ją kartograficznie. Inaczej mówiąc można tworzyć mapy, na których uwidacznia się ich zasięg<sup>65</sup>.

Mapy, tworzone już nie tylko na starym kontynencie, choć tradycyjnie prezentować miały jedynie przestrzeń, stają się dzisiaj także obrazem czasu. Za przykład niech posłuży „Mapa wolności” (*Die Karte der Freiheit*) opublikowana w niemieckim *Die Zeit* w dodatku „Podróże” (*Reisen*)<sup>66</sup>. Mapa obrazuje postępek tego, co za Benedetto Croce nazwać można religią wolności, czy, mówiąc inaczej, zachodnioeuropejskiego liberalizmu<sup>67</sup>. Temporalność zobrazowana jest na niej za pomocą kolorów. Jasnozielony reprezentuje kraje wolne, czy raczej już wolne, ciemnozielony kraje wolne jedynie częściowo, czerwony zaś państwa, w których obywatelskiej wolności nie ma lub jeszcze do nich nie dotarła. Przestrzeń mapy jest zatem *explicite* zorganizowana poprzez hierarchiczną strukturę temporalną posiadającą wyraźną teleologię. Ważniejszy od miejsca, w którym mieszkamy jest tutaj czas, w którym żyjemy. W zależności od położenia geograficznego egzystujemy w różnych epokach historycznych.

Mniej naiwną reprezentacją temporalnej dynamiki modernizacji stanowi klasyczny już dzisiaj, wydany po raz pierwszy w 1972 r. słownik podstawowych pojęć historii autorów związanych z tzw. szkołą z Bielefeld – *Geschichtliche Grundbegriffe*<sup>68</sup>. Choć podstawowym kryterium dla opisu historii poszczególnych pojęć jest przesłanka temporalizacji, to teleologiczny wymiar temporalności stanowi zaledwie jeden z jej aspektów. Nadrzędność wymiaru przyszłościowego stanowi dla autorów słownika – nie inaczej niż dla Hannah Arendt – pewną patologię w stosunku do przednowożytnej normy. Stopniowo wchodzi ona na scenę, doprowadzając do rozpadu klasycznego toposu historia *magistra vita est*.

<sup>64</sup> R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Klosserman, Frankfurt am Main 1973, s. 1-9.

<sup>65</sup> B. Uspeński, *Historia sub specie semioticae*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, przeł. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 178-188.

<sup>66</sup> „Die Zeit”, 22 czerwiec 2011, nr 26, s. 64.

<sup>67</sup> B. Croce, *Historia Europy w XIX wieku*, przeł. J. Ugniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 17-32.

<sup>68</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart 1972.

Słownik jest wiarygodnym świadkiem stałej symbiozy czasu i przestrzeni w naukach historycznych i może zostać uznany za rodzaj atlasu struktury świadomości historycznej europejskiej nowoczesności. Opisując mowę, obrazuje jednocześnie czasoprzestrzeń nowoczesnej polityki. Zaletą tego słownika i innych mu podobnych jest fakt, że przedstawiają one dzieje pojęć należących do poszczególnych sfer językowych, podczas gdy większość monografii poświęconych historii politycznej ulega naiwnej teleologii i ukazuje polityczność jako nieustający postęp ku obywatelskiej wolności<sup>69</sup>.

Musimy rzecz jasna pamiętać o tym, że liczne przesilenia czy też reformy dokonywane po to, aby wprowadzić nowożytny regulacje prawne, gospodarcze czy też edukacyjne, mogą zarówno tworzyć nową jakość, często zresztą różną od pierwotnych planów, jak i same utrwalają starą strukturę społeczno-językowych zależności. Niemniej współczesna historiografia, jak również wszelkie historiozofie i teologie dziejów, uznają opisywany przez siebie świat polityczno-społeczny za rzeczywistość poddaną procesowi zupełnie podobnemu do powstawania i końca. Z tego względu współcześni komentatorzy dziejów historiografii traktują pewne prawidłowości filozoficznego myślenia oraz cechy naszego ciała, takie jak geneza czy rozwój, jako metafory radykalne, spajające całą polityczno-historyczną retorykę.

Powodów tego areligijnego kultu postępu, jest wiele. Historycy i socjologowie wymieniają choćby reformację albo rewolucję przemysłową. Kult postępu dotyczy przede wszystkim Europy Zachodniej oraz Ameryki Północnej i obejmuje wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, od ekonomii po obyczajowość. Odmienny rytm dziejowego przyspieszenia jest z tego punktu widzenia nadzwyczaj często i z dezaprobatą nazywany zacofaniem. Ów ruch powiązany jest niemal zawsze z projektami wypełniania się w czasie różnych moralności. Pisząc o nowożytnym obrazie Jezusa Barth wspomina Lessinga, wybitnego reprezentanta niemieckiego oświecenia, dla którego ujawniane w czasie Słowo Boże jest „wieczną prawdą rozumową”<sup>70</sup>. Osoba Lessinga jest istotna z tego względu, że jego *Wychowanie rodzaju ludzkiego* to w zasadzie zrjonalizowana wykładnia *Pisma Świętego* chrześcijan. Jej celem jest ukazanie moralności społecznej przygotowującej człowieka do budowania państwa w pełni podporządkowanego obywatelom. Ostatecznym celem politycznego działania jest państwo pozbawione bólu i cierpienia. Przyszły świat ma być wynikiem złożenia wszelkich nadziei w ponadhistorycznym rozumie, choć można również przypuszczać, że nadzieje te były i są zasilane jedynie przez współczesne odpowiedniki chrześcijańskiej moralności.

We wciąż dominującym nurcie współczesnej historiografii przestrzeń jest wartościowana przede wszystkim według kryterium czasu. W pewnym sensie

<sup>69</sup> Por.: D. Ciunajcis, *O krytycznym zadaniu historii pojęć*, „Sensus Historiae”, 3 (2011/2), s. 55-77.

<sup>70</sup> K. Barth, *op. cit.*, s. 109.

koniec starożytnego *Limesu* jest rzecz jasna zjawiskiem pozytywnym. Zauważmy jednak, że rozpadające się granice państw i kościołów, wzrastająca inkluzyjność sfery publicznej czy ekspansja europejskiego stylu życia podporządkowane są nieoczywistej przesłance modernizacji. W tym sensie naznaczona doniosłymi wydarzeniami rzeczywistość tworzona przez nowożytną historiografię nie tylko skutecznie zakrywa to, co ma umożliwić powstawanie faktów, ale przede wszystkim ogranicza życie polityczne niemal wyłącznie do wymiaru temporalnego. Przestrzeń schodzi wyraźnie na drugi plan. Osoba Jezusa z Nazaretu w przywołanym powyżej obrazie oddaje dominujący dziś element dziejowości oraz supremację temporalności, która polega na uznawaniu przez historyków nieomal za naturalne i jedyne słuszne umieszczanie wydarzeń na biegnącej od przeszłości do przyszłości strzałce czasu.

Największy towar eksportowy Europy to wciąż pojęcie nieograniczonego postępu, który charakteryzuje, co rozumiałe samo przez się, koncentrację na przyszłości oraz niezwracanie zbyt wielkiej uwagi na wymiar czasu reprezentowanego w opowieści Bartha przez żydowską gminę, zdolną do usensownienia rozgrywającego się na jej oczach widowiska. W efekcie dominacja postępu i pokrewnego mu rozwoju tworzy prostą dialektykę państwa i społeczeństwa. Społeczeństwo formułuje temporalność reprezentowaną przez Jezusa, państwo zaś staje się wiecznym „teraz”, które bez przerwy próbuje hamować społeczny ruch „do przodu”. Postęp staje się ruchem totalnym, nie mającym końca, a jedynie horyzont. Ten zaś, w zgodzie ze swoją naturą, oddala się gdy się do niego zbliżamy. Podobnie jak ostateczny koniec wszelkich historii, nie ma swojego miejsca ani w niebie, ani na ziemi.

*Daniel Ciunajcis  
Marcin Moskalewicz*

**Time-Space of History. Transcendental Conditions of Practicing History as Politics**

*Abstract*

The article deals with the issue of time-space in modern historiography, and the main thesis is that time-space is a transcendental condition of the possibility of the practice of history and that modern victory of time over space has various negative implications that are underscored and analyzed. In the first part of the article, the authors present classical asymmetric concepts – Greeks vs. Barbarians and Christians vs. Pagans – as analyzed by Reinhart Koselleck. In the second part of the article, the advent of a new Christian temporality is being examined via Karl Barth's interpretation (as presented in his *Dogmatics in Outline*) of Pontius Pilate's last judgment over Jesus Christ. In this context three aspects of temporality are being discerned: the horizon of expectation represented by Jesus Christ, the space of experience represented by the Jewish



community and eternity represented by Pontius Pilate. Pilate is recognized as taking the place of God in the political order: himself an embodiment of state, a symbol of its transcendence, and a transcendental condition of possibility of modern political life. In the third part the authors defend the thesis that thinking is an embodied phenomenon. While applying and criticizing Hannah Arendt, they indicate that thinking should be taken as an original source of human temporality and as a condition of possibility of organizing external space. The authors emphasize Arendt's conception of a metaphor as a bridge between the sensible and the supersensible, with due attention to both differences and similarities between thinking and acting. Next, the authors analyze some consequences of their thesis for storytelling and political history being organized today mostly according to mere chronological paradigm. In the fourth part of the article, the authors pay attention to spatial organization of politics, arguing against Karl Schlögel, who claims that in late modern times national historiography was responsible for the dominance of the spatial paradigm. The argument defended is that even in the case of seemingly spatial organization of politics and history – as for example in a map – the temporal order is playing a predominant, even if hidden, role, and that space is being analyzed and valued according to temporal criteria. The predominantly temporal dynamics of modernization and modern supremacy of the future – as presented in the *Geschichtliche Grundbegriffe* Lexicon by Bielefeld School – is interpreted as a sign of loss and a symptom of narrowing our image of history.

*Keywords:* time-space in modern historiography, transcendental condition of possibility of the practice of history, Reinhardt Koselleck, Hannah Arendt, Michel Foucault, Maurice Merleau-Ponty.