
Teraźniejszość w natarciu?

Justyna Tabaszewska

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 6, s. 15–32

DOI: 10.18318/td.2023.6.2 | ORCID: 0000-0001-9077-8817

1. Zwrot ku terażniejszości

Teraźniejszość znalazła się w ostatnim dziesięcioleciu w centrum aktualnych dyskusji na temat współczesności. Teza, że żyjemy właśnie w czasie, w którym dominuje skupienie na – różnie rozumianej – terażniejszości, jest przyjmowana dość powszechnie zwłaszcza w obrębie studiów temporalnych¹. Ten zwrot ku terażniejszości staje się tym wyraźniejszy, im łatwiej uchwycić jego relację z jeszcze niedawno dominującym w humanistyce memory boomem nakierowującym naszą uwagę na przeszłość lub – co stanowi nieco subtelniejszą wersję określającą

1 Por. m.in. H.U. Gumbrecht, *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016; tenże, *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*, Columbia University Press, New York 2014; tenże, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press, Stanford, California 2003; F. Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, przeł. S. Brown, Columbia University Press, New York 2016; tenże, *Chronos: The West Confronts Time*, Columbia University Press, New York 2022.

Justyna Tabaszewska – adiunktka w Instytucie Badań Literackich PAN, członkini redakcji „Tekstów Drugich”, współredaktor naczelna nowego czasopisma „Memory Studies Review”. Autorka czterech książek, w tym *Humanistyka służebna* (2022) i *Pamięć afektywna* (2022), a także artykułów publikowanych m.in. w „Memory Studies”, „Tekstach Drugich”, „Przeglądzie Kulturoznawczym” i „Wielogłosie”. Stypendystka Institut für die Wissenschaften vom Menschen (2021) i NAWA (Stypendium im. Bekkera, Goethe Universität). Zajmuje się problematyką afektów i pamięci kulturowej. Kontakt: justyna.tabaszewska@ibl.waw.pl.

ten sam kierunek zainteresowania – relację, jaką terażniejszość nawiązuje z przeszłością². Opozycja między spojrzeniem na przeszłość i skupieniem na terażniejszości jest jednak tylko deklaratorywnie ostra – wszak u podstaw zainteresowania pamięciologów są między innymi tezy Andreasa Huyssena wskazujące, że pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku nastąpił zwrot zainteresowania od terażniejszej przyszłości do terażniejszej przeszłości³. Ślady tej teorii – i zarazem ruchów wiążących przeszłość z terażniejszością lub terażniejszość z przeszłością – można znaleźć w większości koncepcji dotyczących terażniejszej orientacji współczesności, włącznie z szeroko dyskutowanymi tezami Hansa Ulricha Gumbrechta dotyczącymi charakteru obecnego chronotypu (zorientowanego właśnie na „teraz”) czy terażniejszości, w której tkwi latentnie przeszłość, wciąż jeszcze podatna na zmiany i przekształcenia dokonujące się między innymi pod wpływem jej relacji z terażniejszością (nieco upraszczając: latentna przeszłość wpływa na terażniejszość, ale i terażniejszość przekształca podskórną oraz ukrytą wizję przeszłości – relacja między tym, co było, i tym, co jest, będzie więc zawsze dynamiczna i dwuwektorowa)⁴.

Między na razie szkicowo wspomnianymi przeze mnie teoriami jest sporo istotnych różnic, stąd należy je rozpatrywać jako odmienne diagnozy i zarazem odpowiedzi na współczesność, która ma być obecnie bardziej niż kiedykolwiek skupiona na terażniejszości. Nie da się też jednak pominąć pewnych punktów wspólnych: niechętnie definiują one terażniejszość, odchodząc od występującego we wcześniejszych próbach temporalnych analiz języka filozofii⁵, dostrzegają istnienie pewnych pomostów między terażniejszością a przeszłością, która wciąż wpływa na aktualny stan rzeczy, i – co moim zdaniem niezwykle interesujące – wręcz aksjomatycznie uznają, że przyszłość zniknęła z naszego pola widzenia.

Dokonując więc na początku tego artykułu pewnych dużych uproszczeń, potrzebnych na chwilę, by wyraźniej postawić pytanie badawcze, można powiedzieć, że orientacja na terażniejszość i przekonanie o terażniejszym charakterze współczesnego chronotypu wynika po pierwsze z przekonania, że przeszłość powoli (lub szybko, w każdym razie nieuchronnie) przestaje być

2 Por. A. Assmann, *Cultural Memory and Western Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

3 Por. A. Huyssen, *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, „Public Culture” zima 2000, nr 1 (12).

4 Por. zwłaszcza H.U. Gumbrecht, *Po roku 1945*, s. 45.

5 Jest to szczególnie wyraźne, gdy porównuje się je m.in. do słynnej pracy K. Pomiana (*Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2014).

w centrum naszego zainteresowania, a przyszłość nie jest w nim od dawna (być może już – jak wskazują między innymi Aleida Assmann czy Andreas Huyssen – od czasu końca drugiej wojny światowej)⁶. Po drugie zaś uznaje się, że „teraz” zazwyczaj nie było osobnym punktem zainteresowania, także z powodu problemów wiążących się z jego zdefiniowaniem, a po trzecie – dostrzega, że w ostatnich dziesięciu (a czasem więcej) latach coś się w naszym postrzeganiu relacji czasowych zmieniło.

Nie negując wartości teorii zainteresowanych terażniejszością, chciałabym się jednak zastanowić, czy aby na pewno powszechnie odnotowywana utrata zainteresowania przeszłością (lub też próba wyzwolenia się spod jej wpływu) i zmiana współczesnego chronotypu jest jednoznaczna ze skupieniem się na terażniejszości. Wydaje mi się bowiem niesłuszne automatyczne wykluczenie tezy, że być może obserwujemy właśnie pojawienie się nowego typu zainteresowania przyszłością, a więc w gruncie rzeczy kontynuację trendu z początku nowoczesności. W takim przypadku zainteresowanie przeszłością i pamięcią, obserwowane przez mniej więcej trzydzieści lat, nie byłoby zerwaniem z przyszłościową orientacją, lecz raczej jej specyficzną komplikacją. Ujmując sprawę nieco inaczej: być może zmiana orientacji czasowej z terażniejszej przyszłości na terażniejszą przeszłość była raczej epizodem niż trwałym trendem, a dostrzeżenie, że dalej tkwimy w nastawionym na przyszłość chronotypie, utrudnia nam przywiązanie do bardzo wąskiego, zakorzenionego w modernistycznym paradygmacie, definiowania przyszłości.

Upraszczając ponownie, uznaję, że pewna zmiana chronotypu i fakt, że obserwujemy ewolucję czasową, są bezsporne. Zgadzam się również, że w tym procesie przeszłość traci swoją wyróżnioną pozycję, niemniej zgodzić się nie potrafię z tym, że skupienie na terażniejszości nie oznacza (i nie jest warunkowane) przez podskórny powrót zainteresowania przyszłością. By przynajmniej częściowo wyjaśnić swoje zastrzeżenia, chciałabym skrótowo nawiązać do jednej z nowszych teorii dotyczących prezentyzmu, a dokładniej koncepcji François Hartoga.

2. Podwójny prezentyzm

François Hartog należy do grupy myślicieli, którzy już kilkanaście lat temu, a więc w początkach diagnozowanej tu zmiany w myśleniu o relacjach

6 Por. A. Huyssen, *Present Pasts*; A. Assmann, *Is Time Out of Joint: On the Rise and Fall of the Modern Time Regime*, przeł. S. Clift, Cornell University Press, Ithaca 2020.

czasowych, zaproponowali teorię wskazującą na to, że żyjemy obecnie w okresie prezydentyzmu. W *Reżimach historyczności*⁷ Hartog argumentował, że da się wyróżnić trzy dominujące reżimy. Pierwszy, równie stary jak kultura zachodnia, skupiony był na przeszłości: to przeszłość stanowiła źródło ważnej dla rozwoju ludzkości tradycji, była rezerwuarem i nośnikiem znaczeń, a także pewnego rodzaju matrycą, dzięki której wartościowano, co w teraźniejszości i w przyszłości będzie istotne. Ten okres kończy się wraz z nadejściem rewolucji francuskiej: to, co rewolucja ma przynieść, zasadniczo się różni od teraźniejszości i od przeszłości, a mimo to jest wartościowane jako pozytywne. Może nawet więcej: jest postrzegane jako pozytywne również dlatego, że zrywa z przeszłością. Reżim przyszłości stawia więc w centrum zainteresowania nowe projekty: to przyszłość, która ma przynieść zmianę, jest tym, co naprawdę cenne, tym, co tak naprawdę ma znaczenie. Ofiar i poświęceń zaczyna się więc dokonywać nie w imieniu przeszłości, lecz przyszłości, uznając ją za wartość samą w sobie. O ile jednak pierwszy z odnotowywanych przez Hartoga reżimów historycznych trwał tysiące lat, drugi przetrwał mniej więcej półtora stulecia: dwie wojny światowe, a także upadek komunizmu, nie tylko przez Hartoga uznawanego za pewien futurystyczny projekt⁸, zwiastują jego dość gwałtowny koniec. Tenże koniec oznacza początek prezydentyzmu: data jego rozpoczęcia jest nieco niedookreślona, jednak co najmniej od lat siedemdziesiątych XX wieku do lat dziewięćdziesiątych XX wieku z zainteresowania przyszłością ma już nie zostać wiele. Upadek muru berlińskiego, koniec komunizmu i wejście porządku kapitalistycznego do Europy Wschodniej to więc – nieco na wzór też Francisa Fukuyamy⁹ – koniec tego myślenia o historii, która projektuje ciągły rozwój dziejów. Koniec historii to zarazem początek prezydentyzmu.

Diagnoza o prezydentystycznym charakterze współczesnego nastawienia do czasu została powtórzona przez Hartoga również w nowszej publikacji, zatytułowanej *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps* (wydanej w 2020 roku i przełożonej na język angielski w roku 2022). W tejże publikacji badacz nieco poszerza i modyfikuje swoją wcześniejszą tezę: zdaniem filozofa współczesny prezydentyzm jest do pewnego stopnia skutkiem przyjęcia chrześcijańskiego modelu rozumienia czasu. W *Chronosie* punktem

7 F. Hartog, *Regimes of Historicity*.

8 Por. E. Traverso, *Lewicowa melancholia. Marksizm, historia i pamięć*, przeł. W. Gilewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.

9 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.

wyjścia rozważań jest wczesne chrześcijaństwo, jednak Hartog – dokonując czasem drobiazgowej, a czasem dość ogólnej (stopień ogólności rozważań rośnie, im bliżej do XXI wieku) analizy myśli filozoficznej – stara się udowodnić, że chrześcijański prezentyzm wpływa również na najnowsze koncepcje dotyczące czasu, choćby takie jak *planetary age* (wiek/czas planetarny) Dipesha Chakrabarty'ego¹⁰.

Warto moim zdaniem zacząć od cytatu wyjaśniającego główne założenia teorii Hartoga:

Czym jest czas? Jaka jest nasza relacja z czasem? Z czego jest nasze „dzisiaj” – które niewielu nazwałoby pięknym – zbudowane? Wątkiem łączącym niniejsze dzieło historii konceptualnej jest nastawienie na tropienie reżimu historycznego, a celem – naświetlanie kryzysów czasowych. W takich chwilach zmieniające się punkty orientacyjne wytrącają nas z równowagi, a połączenia przeszłości, terażniejszości i przyszłości rozpadają się¹¹.

Hartoga interesują więc najmocniej kryzysy i luki, które – przynajmniej częściowo – reprezentują trzy kluczowe dla badacza kategorie: Chronos (czyli zwykły czas, który płynie, ale zarazem jest wiecznością), Kairos (czyli okazja, moment decydujący) oraz Krisis (czyli podział i zarazem osąd). Definiując Chronos, Hartog korzysta w równej mierze z inspiracji starożytną filozofią grecką i myślą św. Augustyna, a także podkreśla jego podwójny charakter – to ten rodzaj czasu, którego doświadczamy w codziennym doświadczeniu jako upływ, przemijanie (i który zarazem może być mierzony za pomocą kalendarza lub zegarka), a zarazem – w odniesieniu do Boga i jego przymiotów: wieczne trwanie, coś, co nigdy się nie skończy.

Zdefiniowanie Kairosu jest już nieco trudniejsze, dlatego warto ponownie odwołać się do samego Hartoga:

Kairos zasadniczo różnił się od Chronosu, który jest naszym mierzalnym, płynącym czasem. Kairos otwiera się na natychmiast, na nieoczekiwane, ale jest także okazją do wykorzystania, kluczowym otwarciem, decydującym momentem. Przypisując Kairosowi nazwę, nadajemy mu też status

¹⁰ D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, University of Chicago Press, Chicago 2021.

¹¹ F. Hartog, *Chronos*, s. XX. Przekład autorski z języka angielskiego.

i uznajemy, że ludzki czas, czyli czas dobrze uregulowanego działania, jest mieszanką czasu Chronos i czasu Kairos¹².

To, czym jest Kairos, można zdaniem myśliciela najprościej zrozumieć na przykładzie greckich tragedii: zazwyczaj przedstawiany jest w nich właśnie moment decydujący, chwila, w której decyzje ważą szczególnie wiele. A zarazem najczęściej przyczyną komplikacji losów bohaterów antycznych tragedii jest brak wyczucia chwili, brak zrozumienia, że znajdują się właśnie w tym specyficznym momencie. W Kairosie mieści się zatem pewnego rodzaju nadzieja i groźba, później zresztą zdaniem badacza doskonale uchwycona przez chrześcijaństwo: sprawienie, by dany moment decydujący rozegrał się po naszej myśli, jest możliwe tylko wtedy, kiedy zostanie on rozpoznany, kiedy będziemy wiedzieli, w jakim czasie właśnie jesteśmy. Pod tym względem Chronos i Kairos nie muszą być osobnymi porządkami, lecz Kairos może być specyficznym trybem funkcjonowania czasu, wymagającym ni mniej, ni więcej, tylko rozpoznania tego czasu.

Trzecie ze wzmiankowanych pojęć, Krisis, odwołuje się do co najmniej dwóch osobnych kontekstów, pierwszym jest sąd lub osąd, drugim – kontekst zdrowia lub choroby. Krisis oznaczał w tym przypadku punkt przełomowy, od którego albo chory zaczyna zdrowieć, albo jego śmierć staje się przesądzona.

Co ciekawe, Krisis i Kairos są zdaniem Hartoga kluczowe dla zrozumienia chrześcijańskiej temporalności, a dokładniej – tego specyficznego momentu, w którym zgodnie z doktryną chrześcijańską żyjemy: to czas po pierwszym przyjściu Zbawiciela, które jednak nie skończyło się końcem świata ani sądem ostatecznym. Otworzyło ono nowy porządek (co sygnalizuje między innymi użycie określenia „nowy” w „Nowy Testament”), lecz tenże nowy porządek jest niedomknięty i będzie taki przynajmniej do czasu paruzji, czyli ponownego przyjścia Pana i sądu ostatecznego. Co ważne, Krisis kładzie nacisk na sam akt sądu, tymczasem Kairos skupia się na pęknięciu czasowym, które mu towarzyszy: na czasie między dwoma przyjściami Zbawiciela¹³. Mówiąc inaczej, przyjście Pana przerywa Chronos i kieruje nas w stronę Kairosu (od tej chwili czas nie tyle płynie, co znajduje się w chwili pęknięcia, między dwoma kryzysami – między pierwszym przyjściem Boga a drugim, czyli paruzją), tymczasem Krisis (ten ostateczny, rozumiany jako ostateczny koniec życia doczesnego, jakie znamy) dopiero ma nadejść.

¹² Tamże, s. 5.

¹³ Tamże, s. 11.

Warto zauważyć, że Hartog argumentuje, że to chrześcijańskie rozumienie czasu już w pierwszym okresie rozwoju nowej religii odpowiada za przetworzenie relacji między starym i nowym, przesuwając wektor zainteresowania na nowe – Nowy Testament, Nowe Przymierze – co z kolei oznacza, że nowe wypiera stare, a stare ma znaczenie tylko jako zapowiedź nowego. Ponadto horyzont oczekiwań zaczyna wyznaczać apokalipsa, która ma być aktywnie wyczekiwana. Ta apokalipsa, rozumiana jako ostateczny Krisis, konstruuje z czasu obecnego Kairos – czas pełnienia, w którym wprawdzie płynie wciąż Chronos (nieco jak w koncepcji państwa ludzkiego św. Augustyna), ale jego znaczenie jest tylko pozorne, gdyż ma być podporządkowany Kairosowi.

Oczywiście, jak Hartog słusznie wskazuje, utrzymanie poczucia, że żyjemy w czasie Kairosu, wymagało od chrześcijaństwa licznych zabiegów (najpierw – przesunięcia czasu oczekiwanego Krisisu z „zaraz” na bliżej nieokreśloną przyszłość, później – wskazania, że Krisis rozegra się niespodziewanie, a więc konieczne jest ciągle przygotowanie się na to, co ma nadejść, lecz nie wiadomo kiedy, a wreszcie – uznanie, że apokalipsa jest specyficznym zamknięciem czasu, w którym, podobnie jak w wizji św. Jana, relacje czasowe ulegają spłaszczeniu i przeszłość, przyszłość oraz terażniejszość nakładają się na siebie). Ponadto chrześcijański Kairos nigdy nie wyzbył się Chronosu – raczej starał się nim zawładnąć i go sobie podporządkować, zwłaszcza od kiedy religia chrześcijańska stała się oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego. Zdaniem Hartoga wtedy najmocniej ujawnia się potrzeba periodyzacji dziejów (na przykład wiążąca wpływ czasu z istnieniem różnych imperiów, albo odmiennych stanów, jak *ante legem, sub lege* czy *sub gratia*) oraz „przejęcia” kalendarza, w którym cykliczny rytm świąt wprowadza w Chronos czas Kairosu (tu szczególnie ważna Wielkanoc i jej ruchomość). Istotną rolę w tym procesie odegrała również koncepcja państwa boskiego i państwa ludzkiego św. Augustyna, wskazująca na istnienie dwóch porządków czasowych obok siebie, czyli właśnie Chronosu i Kairosu¹⁴.

Ten specyficznym prezentystyczny porządek czasowy trwa zdaniem Hartoga dość długo, aktywując w czasie późnego średniowiecza i renesansu rozmaite strategie przystosowawcze, niemniej momentem, w którym zaczyna wyraźnie kruszeć, jest – ponownie u myśliciela – rewolucja francuska, z jej koncepcją nie tylko nowości i zerwania, lecz także odmiennego kalendarza, następnie zaś rozwój geologii i odkrycie prawdziwego (zasadniczo

¹⁴ Tamże, s. 40-63.

odmiennego od tradycji chrześcijańskiej) wieku Ziemi, koncepcja ewolucji Karola Darwina i wreszcie nowoczesność, która różnymi metodami (w tym za pomocą jednolitego systemu mierzenia czasu i powszechnego doświadczenia akceleracji) rozsądza chrześcijański prezentyzm, utwardzając zainteresowanie progresem, a przez to i przyszłością¹⁵.

Jednak ten porządek czasowy, zorientowany na przyszłość, sam kruszeje dość szybko, bo – jak w poprzedniej teorii Hartoga – po upadku wielkich projektów nastawionych na przyszłość, takich jak komunizm czy faszyzm, i szoku spowodowanym przebiegiem drugiej wojny światowej, zwłaszcza zaś Holokaustem. Użycie broni atomowej w czasie wojny oraz stałe zagrożenie jej ponownym zastosowaniem w czasie zimnej wojny stanowi kolejny powód, dla którego zdaniem myśliciela następuje powolny odwrót od nastawionego na przyszłość Chronosu do Kairosu: groźba atomowej katastrofy otwiera nowy tryb czasowy, nowe „pomiędzy”: pomiędzy stworzeniem i użyciem broni atomowej a zagładą, którą ta broń może wywołać. Filozof w analizach poświęconych wpływowi broni atomowej na nasze współczesne postrzeganie czasu idzie za tezami Günthera Andersa¹⁶, jednak mniejsze znaczenie ma dla niego „nadprogowość” katastrofy, a większe – jej ostateczny, a przez to w pewnym sensie mistyczny charakter.

To właśnie groźba katastrofy atomowej¹⁷, w połączeniu z wyraźnie stawianą od czasu przełomowego artykułu Paula Crutzena i Eugene Stoermera diagnozą o nastaniu antropocenu¹⁸, wyznacza zdaniem myśliciela początek nowego prezentyzmu: jego cechami konstytutywnymi mają być: odwrócenie się od przyszłości rozumianej jako pozytywny projekt, akceleracja i nagłość/pośpiech obecnych czasów, prezentystyczna polityka, która ogniskuje się na tu i teraz, a także skupienie na prewencji oraz pewna ostrożność, która cechuje współczesną politykę. W tak rozumiany prezentyzm Hartog wpisuje także zainteresowanie pamięcią, która wprawdzie dotyczy przeszłości, ale odkrywa ją ze współczesnej perspektywy.

15 Tamże, s. 189-210.

16 Por. G. Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, przeł. Ch. David, Ivrea, Paris 2002 oraz analiza myśli apokaliptycznej P. Mościcki, *Apokalipsa Teraz!*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1.

17 P. Crutzen, J.W. Birks *The Atmosphere After a Nuclear War: Twilight at Noon*, „Ambio” 1982, nr 2/3, s. 114-125.

18 P. Crutzen, E. Stoermer, *The Anthropocene*, „IGBP Global Change Newsletter” 2000, t. 41, s. 17-18.

Podsumowując, antropocen i związana z nim groźba ostatecznej katastrofy klimatycznej jest dla Hartoga nowym wcieleniem chrześcijańskiego Kairosu. Religijną, nadprzyrodzoną perspektywę zastępuje tu niedookreśloność czasu antropocenu (rozciąga się on zarówno w przyszłość, bo trudno ustalić, kiedy ta epoka mogłaby się zakończyć, jak i jest ekstrapolowany w przeszłość, bo jest niemożliwe do ustalenia, od kiedy dokładnie weszliśmy w etap wprowadzania przez człowieka nieusuwalnych zmian w środowisku naturalnym) i jego trudna do wyobrażenia skala, także czasowa – przedstawienie sobie czasu trwania Ziemi jest z perspektywy ludzkiego życia praktycznie niemożliwe, przekracza bowiem nasze zdolności poznawcze. Ponadto, choć Hartog konsekwentnie rozróżnia w swojej książce *Krisis*, a więc sąd ostateczny i zarazem podział, od kryzysów, a więc mniejszych momentów przełomowych, to kryzys klimatyczny jest w pewnym stopniu niedookreślony: trudno zdecydować, czy stanowi on kryzys, który może jeszcze zostać przezwyciężony, czy też jest to już *Krisis*, którego jedynym rozwiązaniem może być świecka apokalipsa. Ta niedookreśloność ma jednak służyć możliwości otwarcia nowego, klimatycznego Kairosu, w którym rzeczy (w tym możliwość dalszego trwania świata) dopiero się decydują¹⁹.

3. Teoretyczne wypieranie przyszłości i jej praktyczny powrót

Omówiłam tak szczegółowo teorię Hartoga, bo można ją uznać za przykład szerszego trendu definiowania teraźniejszości jako momentu szczególnego zainteresowania teraźniejszością właśnie. Pod tym względem koncepcję prezentyzmu można traktować jako kategorię parasol, która obejmuje co najmniej kilka osobnych, ale jednak podobnych teorii: zarówno tych autorstwa H.U. Gumbrechta²⁰, jak i Andreasa Huyssena na temat teraźniejszej przeszłości czy Aleidy Assmann sugerującej, że przyszłość trwale zniknęła z pola naszego zainteresowania – także z powodów etycznych²¹. Choć wspomniane

19 W podobny sposób Hartog interpretuje koncepcję *planetary age* (czasu planetarnego) Dipeshy Chakrabarty'ego (*The Climate of History in a Planetary Age*): to nakładanie się Historii (czyli Chronosu) i zmiany klimatycznej (czyli Kairosu) na siebie decyduje o specyfice czasów nam współczesnych.

20 U podstaw koncepcji latentnego trwania przeszłości jako siły kształtującej teraźniejszość oraz teorii chronotypów stoi w przypadku Gumbrechta to samo przekonanie – że przyszłość przestała kształtować nasze pole odniesienia.

21 Assmann wskazuje, że w wyniku traumy spowodowanej Holokaustem przeniesienie zainteresowania z przyszłości na przeszłość jest naszym obowiązkiem moralnym. Choć badaczka

teorie różnią się zasadniczo w kwestii oceny tego, czym dla terażniejszości jest przeszłość (według Assmann i Huyssena odgrywa ona zasadniczą rolę dla terażniejszości, istotna – choć w mniejszym stopniu – jest też dla Gumbrechta, ale dla Hartoga zniknęła jako pole odniesienia w zasadzie już w okresie Rewolucji Francuskiej) i jaką rolę w budowaniu współczesności ma pamięć, to zgodnie zakładają one znikanie przyszłości z pola współczesnych odniesień. Warto jednak od razu podkreślić, że powyższe koncepcje definiują odnośnienie się do przyszłości w bardzo konkretny sposób: jako budowanie wspólnotowych, pozytywnych projektów.

Przyszłość definiowana jest w nich zatem zgodnie z modernistycznym paradygmatem, a jego upadek staje się jednoznaczny z upadkiem przyszłości. W chwili, w której przyszłość nie jest jasno zdefiniowana albo nie jest pozytywna, albo nie jest wspólna dla wszystkich – przestaje być uznawana za przyszłość. Druga słabość wspomnianych koncepcji dotyczy nie zawsze uświadomionej akceleracji zmian chronotypów: okres zainteresowania przeszłością jest przerwany przez bardzo krótki tak naprawdę czas zainteresowania przyszłością (czasem liczony dopiero od początku nowoczesności rozumianej jako przełom XIX i XX wieku), który już przed połową XX wieku zaczyna erodować, by zakończyć się najpóźniej wraz z końcem zimnej wojny. Po tym czasie wraca zainteresowanie albo przeszłością, albo specyficznym miksem przeszłości i terażniejszości, albo terażniejszością samą. Tak diagnoza wskazuje na podskórne poczucie, że zmiany chronotypów następują obecnie zdecydowanie szybciej niż kiedyś, a jednocześnie zakładają, że okres ekspansji terażniejszości, rozpoczęty w latach osiemdziesiątych XX wieku, na pewno trwa nadal.

Przyznaję, że ta niezachwiana pewność jest dla mnie zadziwiająca. Oczywiście, w pewnym sensie brakuje obecnie pozytywnych, wielkich i zarazem kolektywnych projektów (rozumianych jako jedna wspólna wizja, za którą jest się odpowiedzialnym w terażniejszości i w terażniejszości warto ponosić na jej rzecz ofiary). Niemniej twierdzenie, że przyszłość nie oświetla już naszej terażniejszości²², bywa dość często zrównywane z przekonaniem o znikaniu problematyki przyszłości z terażniejszych dyskusji. Warto moim zdaniem zapytać, jak to twierdzenie można pogodzić na przykład

dostrzega negatywne konsekwencje zanikania przyszłości jako punktu orientacyjnego dla terażniejszości, uznaje odwrót od myślenia o przyszłości za naturalną konsekwencję fiaszki wielkich projektów modernizacyjnych. Por. A. Assmann, *Is Time Out of Joint*, s. 5-20.

22 Nawiązuję tu do uwag A. Assmann (tamże, s. 6).

z coraz powszechniejszym pojawianiem się tematu katastrofy ekologicznej, a zwłaszcza klimatycznej (wciąż rozumianej jako element przyszłości, jako coś, co ma dopiero nadejść), we współczesnych, a więc właśnie terażniejszych dyskusjach. Stawiając sprawę nieco inaczej: zastanawia mnie, dlaczego definiowaniu terażniejszości pod względem jej nastawienia wobec czasu tak mało zainteresowania poświęca się temu, co rzeczywiście wypełnia terażniejsze lęki i nadzieje. A tym czymś jest moim zdaniem właśnie przyszłość, która – odwracając teorię Gumbrechta – latentnie tkwi w terażniejszości. Nie jest to przyszłość rozumiana jako zbiorowy, pozytywny projekt, niemniej jednak jest to przyszłość.

Katastrofa klimatyczna może tu być wyjątkowo wdzięcznym (choć nie jedynym) przykładem. Jej wyrazistość teoretyczna wynika z faktu, że wielu myślicieli – w tym Hartog – nie neguje jej istnienia, ale próbuje wpisać coś, co jest ewidentnym sygnałem zainteresowania przyszłością, w model działania prezentyzmu, w tym przypadku stanowiący odłam chrześcijańskiego postrzegania czasu. Zgodnie z tą koncepcją katastrofa klimatyczna ma pełnić funkcje analogiczne do działania apokalipsy w religijnych wizjach: katastrofa to Krisis, który otwiera między jej ostatecznym urzeczywistnieniem a t e r a z czas Kairosu, w którym jesteśmy między dwoma wielkimi zdarzeniami: początkiem katastrofy (rozpoczętym w bliżej nieokreślonej przeszłości, kiedy ludzki wpływ na przyszłość planety stał się już trudny do powstrzymania i wycofania) a jej spełnieniem.

Warto jednak podkreślić, że o ile triada Chronos–Kairos–Krisis działa bardzo dobrze w odniesieniu do myślenia religijnego i związków między religijnym a racjonalistycznym myśleniem o czasie, o tyle jej użycie w przypadku zdarzenia, do którego wyjaśnienia kontekst nadprzyrodzony nie jest w ogóle potrzebny, wydaje się nadużyciem. A nawet gdyby chciał je traktować jako analogię, to i tak relacja, jaką tak rozumiany Kairos by zawiązywał, byłaby temporalnie o wiele bardziej skomplikowana: dotyczyłaby bowiem związku między terażniejszością, w której latentnie tkwi przeszłość (a więc wtedy jeszcze nieświadomiony początek katastrofy), a przyszłością, której wpływ na terażniejszość już istnieje: tym wpływem jest po pierwsze aktualna świadomość przyszłej groźby, po drugie – próba jej uniknięcia.

Co ciekawe, ta skomplikowana temporalnie struktura katastrofy ekologicznej oraz klimatycznej jest już nie tylko opracowana teoretycznie²³, także

23 A. Malm, *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*, Verso, London 2018.

na polskim gruncie²⁴, ale i na tyle rozpoznana, że bywa przedmiotem zainteresowania licznych badaczy, analizujących coraz ciekawsze teksty kultury na ten temat²⁵, oraz popularnych seriali (i to wcale nie tylko w ostatnim roku czy dwóch: na przykład finałowy sezon jednego z nagradzanych seriali Netflixa *The Affair* łączy zainteresowanie skutkami tytułowego romansu i katastrofą klimatyczną, pokazaną z przyszłej perspektywy²⁶). Jeśliby szerokie przejawy nie tylko świadomości katastrofy ekologicznej, ale i jej skomplikowanej temporalnie struktury (obejmującej przyszłość, w której nastąpi pełne urzeczywistnienie, terażniejszość, w której katastrofa się dokonuje, i przeszłość, w której została zainicjowana) w kulturze popularnej traktować jako zejście tematu niegdyś interesującego wyłącznie specjalistów pod strzechy, to tym bardziej dziwi jego przegapienie w dyskusjach dotyczących statusu terażniejszości. Bo jeśli myślenie katastroficzne ma być przejawem nowej temporalności, to trudno tę temporalność traktować jako zanurzoną w zainteresowaniu wyłącznie terażniejszością: wprawdzie w większości teoretycznych opracowań podkreśla się fakt, że katastrofa trwa już aktualnie²⁷, niemniej jednak jej pełny potencjał może być zrealizowany dopiero w przyszłości, albo – co stanowi wersję optymistyczną tego samego wariantu myślenia – przez terażniejsze działania da się pewnej wizji przeszłości uniknąć.

Myślenie katastroficzne wcale jednak nie jest jedynym przejawem istnienia problematyki przyszłości w terażniejszości. Za drugi, co najmniej równie ważny sygnał sugerujący, że przyszłość wcale nie zniknęła z pola odniesień terażniejszości, można uznać technologiczno-futurologiczne konsekwencje

24 Por. P. Mościcki, *Apokalipsa Teraz!*

25 Por. m.in. J.B. Bednarek, *Zacznijmy od końca*, „Czas Kultury” 2022, nr 17; M. Ochwat, *Katastrofa klimatyczna non-fiction*, „Kultura Współczesna” 2020, nr 2; A. Herman, *Krytyka ekofeministyczna a katastrofa klimatyczna. Narracje o kryzysie w „nareszcie możemy się zjadać” Moniki Lubińskiej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2021, nr LXIV.

26 W ostatnim sezonie fabuła pokazuje achronologicznie losy głównych bohaterów (dwóch par małżeńskich: Alison i Cole’a oraz Noah i Helen, skomplikowanych przez romans Alison i Noah oraz zagadkową śmierć Alison), naznaczone znakami współczesności: pożarami w Kalifornii, ruchem społecznym #meetoo, oraz perypetie córki Alison wydarzające się w przyszłości, w dobie spełnionej katastrofy ekologicznej. Badanie przebiegu tejże katastrofy (a więc poziomu wód w oceanie) przyczynia się też w pewnym stopniu do rozwiązania zagadki śmierci Alison.

27 Na przejście w ostatnich latach pewnego etapu zwracał uwagę m.in. Tomasz Markiewka pokazujący w swoim tekście (analizującym ostatnie publikacje na ten temat), jak katastrofa z przyszłego zagrożenia zmieniała się w terażniejszy problem. T. Markiewka, *Katastrofa jest za progiem*, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/8632-katastrofa-jest-za-progiem.html> (8.05.2023).

zachodzących właśnie zmian, dotyczących rozwoju zarówno sztucznej inteligencji, jak i Metaverse'u. Za trzeci – przejawiające się od lat, paradoksalnie od momentu nastania paradygmatu czasowego, który ma być zdaniem większości badaczy nastawiony na teraźniejszość, zainteresowania różnymi formami utopii i dystopii w kulturze oraz sztuce. Za czwarty zaś – rozwój teorii i koncepcji dotyczących prewencji, preempcji czy premediacji (wszak pokrótce opisana przez mnie optymistyczna wersja radzenia sobie z katastrofą klimatyczną opiera się dokładnie na tym mechanizmie: dla społeczeństw globalnej Północy motywacją do wprowadzania zmian nie jest aktualność katastrofy klimatycznej Południa, lecz przyszłe skutki tejże katastrofy dla Północy. Oznacza to realizację polityki prewencji, a teksty kultury poruszające wspomniany temat można uznać za premediujące wspomnianą katastrofę).

Spróbuję pokrótce opisać wspomniane zjawiska po kolei. Kilka miesięcy temu, w roku 2023, mieliśmy premierę nowego narzędzia technologicznego, jakim jest Czat GPT. Wyjaśniając możliwie najprościej: to technologia oparta na sztucznej inteligencji, w której system sam uczy się odpowiedzi na zadane pytania (czyli nie odpowiada na podstawie żadnego algorytmu, lecz – mówiąc językiem zarezerwowanym raczej dla opisu nabywania wiedzy przez ludzi – uczy się, opierając się na całej dostępnej mu zdigitalizowanej wiedzy, odpowiedzi na zadane pytania; a także – uczy się na podstawie zadawanych pytań). W pewnym sensie nie jest to technologia przełomowa – już od lat proste rozmowy z klientami były prowadzone przez zautomatyzowane czaty. Jednak teraz Czat GPT jest w stanie wykonywać o wiele trudniejsze zadania, właśnie ze względu na zdolność do uczenia się także – choć może to brzmieć kuriozalnie – na podstawie własnych doświadczeń. Pierwsze eksperymenty z użyciem Czatu GPT (oraz testy użytkowników, jako że Czat jest możliwy do użycia bez dodatkowych opłat, przynajmniej na razie) wskazują na jego spory potencjał oraz już rosnący niepokój związany z możliwością używania Czatu jako narzędzia zarówno automatyzującego pracę, jak i bardzo ułatwiającego uczniom i studentom ściąganie (choć nie tylko – zdążyły już paść oskarżenia, że Czat lub inne analogiczne narzędzie zostało użyte do stworzenia kosztownego, a nie bardzo udanego, raportu, dotyczącego uczelni wyższych w Polsce)²⁸.

28 Por. m.in. B. Maciejewska, M. Rybak, M. Sztandera, *Skandal uniwersytecki. Czy UJK za milion złotych sporządził raport wygenerowany przez sztuczną inteligencję?*, „Gazeta Wyborcza” 5 maja 2023, <https://kielce.wyborcza.pl/kielce/7,47262,29730166,skandal-uniwersytecki-czy-ujk-za-milion-zlotych-sporzadzil.html> (8.05.2023).

Metaverse jest zasadniczo odmiennym narzędziem – to rzeczywistość wirtualna, której doświadczenie ma stać się tak samo realne jak doświadczenie rzeczywistości, a umożliwić to mają między innymi okulary VR (a w przyszłości zapewne również inne symulatory czuciowe). Na razie rozwój Metaverse’u zapewnia głównie rozrywkę (podobnie jak i debiutujący Czat GPT), ale jeśli za kilkanaście lat nie będzie to narzędzie przesadnie drogie i jeśli nastąpi jego rozwój zgodny z obecnymi przewidywaniami, to będzie to również narzędzie terapeutyczne (do pewnego stopnia już nim jest), pozwalające w niektórych przypadkach na rehabilitację funkcji ruchowych, a w innych, w których rehabilitacja nie jest już możliwa, na ponowne doświadczanie utraconych zdolności ruchowych. I tu warto od razu wprowadzić pewien kontekst kulturowy: zanim Metaverse w pełni zadebiutował, był już przedmiotem zainteresowania w licznych tekstach kultury, włącznie z opartym na książce Williama Gibsona serialu *Peryferal* (produkcja Amazon, 2022), w którym świat Metaverse’u jest już na tyle dobrze rozwinięty, że da się w nim realnie ćwiczyć konkretne umiejętności, w tym ruchowe, a gracze nabywają kompetencje, które przekładają się na zdolności w realnym świecie (który zresztą też jest po pierwsze rozdwojony czasowo i sporą rolę odgrywa w nim przyszłość, wtórnie oddziałująca na teraźniejszość głównej bohaterki Flynnne, a po drugie – uzupełniany za pomocą cyfrowych obrazów).

Pojawianiu się nowych narzędzi technologicznych nie tylko towarzyszy tworzenie wizji ich użycia oraz rozwoju w przyszłości, ale nawet więcej: zanim dane technologie zadebiutują, są już opracowane lub wręcz kulturowo zapowiedziane. Można oczywiście argumentować, że takie zjawisko to nic nowego, skoro podobne trendy futurologiczne były widoczne już w początkach XX wieku, niemniej tenże argument przemawia tak naprawdę na korzyść formułowanej w tym artykule tezy: skoro da się zauważyć pewną trwałość myślenia futurologicznego od początku wieku XX do początku wieku XXI, to dlaczego uznajemy, że przyszłość znikła z pola odniesienia współczesności?

Oczywiście przypuszczenia mówiące, że rozwój wspomnianych technologii, czyli Czatu GPT i Metaverse’u, może przyczynić się do radykalnego przeformułowania tego, jak ma wyglądać nasza przyszłość, nie muszą się spełnić. Choć pierwsze eksperymenty z Czatem wskazują na możliwość jego użycia do rozmaitych, w tym tradycyjnie uważanych za wymagające sporych kompetencji, prac (od tworzenia grafik, redagowania i tłumaczenia tekstów, przez nadzorowanie ruchu lotniczego, do tworzenia metadanych medycznych, co z kolei może przyczynić się do skoku w rozwoju medycyny), nie oznacza to jeszcze, że ta możliwość zostanie zrealizowana. Ale trudno

nie uznać pojawienia się tych dwóch technologii za przejaw po pierwsze myślenia o przyszłości jako pewnym projekcie (nie przesądzam, czy ten rodzaj myślenia o przyszłości jest kolektywny w tym samym sensie, w jakim o przyszłości pisali między innymi Gumbrecht czy Hartog, ale na pewno dotyczy zbiorowości i raczej będzie miał globalne skutki), a po drugie trudno odmówić im zanurzenia w dość klasycznie rozumianej futurologii.

Spróbuję bliżej wyjaśnić, dlaczego za symptomy zainwestowania terażniejszości w przyszłość uznałam właśnie jednoczesną ekspansję tematu katastrofy naturalnej oraz rozwój tych dwóch nowych technologii i ich kulturowe opracowanie, skorelowane ze wzrastającą popularnością – również polityczną – doktryn, które stawiają sobie za cel albo zapobieżenie, albo zapowiedzenie jakiejś wersji przyszłości. Jak już wskazywałam, w korelacji rozwoju technologicznego i zainteresowania przyszłością, wyrażaną w gatunkach opartych na science fiction, nie ma nic szczególnie nowego. Jednak w ostatnich latach związek między rozwojem technologicznym a projektami niegdyś uważanymi za wyłącznie futurologiczne wizje jest i głębszy, i wyraźniejszy, niż był wcześniej. Metaverse jest wszak słowem zaczerpniętym z powieści science fiction *Snow Crash* (autorstwa Neala Stephensona), a wieszczanie rozwoju sztucznej inteligencji i zarazem możliwości całkowitego zanurzenia w rzeczywistości wirtualnej było przedmiotem wielu powieści i filmów, włącznie z bijącym przed laty rekordy oglądalności *Matriks*em (reż. L. i L. Wachowski, USA–Australia 1999), który nieprzypadkowo doczekał się czwartej części dopiero w roku 2021. Przyszłość technologicznej zmiany jest więc jednocześnie tematem angażującym nas w terażniejszości (pytania o to, jak rozwój sztucznej inteligencji zmieni rynek pracy, powtarzane są obecnie powszechnie, i to zarówno z nadzieją, jak i z niepokojem) i pewnym projektem bez wątplenia przyszłościowym oraz dotyczącym zbiorowości (choć niekoniecznie kolektywnym).

Wizja rozwoju technologicznego oraz wizja katastrofy ekologicznej to dwie dominujące (i często wcale nie sprzeczne ze sobą) wersje możliwej przyszłości, opracowywane w licznych utopiach, dystopiach i historiach alternatywnych²⁹. Są one coraz częściej kulturowo postrzegane jako temporalnie

29 Coraz więcej jest też artykułów naukowych poświęconych temu tematowi, także takich, które wracają do słabiej ostatnio używanej kategorii retropii. Por. m.in. K. Wierel, *Literackie dystopie początku XXI wieku – między realizmem a fantastycznością*, w: *Fantastyka a realizm*, red. W. Biegłuk-Leś, S. Borowska-Szerszun, E. Feldman-Kołodziejuk, Temida 2, Białystok 2019, s. 137–153. Również tematyka katastrofy ekologicznej jest dobrze opracowana na polskim gruncie, por. m.in. A. Ubertowska, *Krajobraz po Zagładzie. Pastoralne dystopie i wizje „terradyku”*, „Teksty Drukie” 2017, nr 2.

złożone, tj. nie funkcjonują po prostu jako jedna z możliwych przyszłości, lecz jako przyszłość, która już tkwi w terażniejszości – albo latentnie, jako niedostrzegana jeszcze w pełni możliwość, albo jako w pełni rozwinięte zagrożenie lub nadzieja. To zjawisko, podobnie jak bombardowanie terażniejszości przez wizje możliwej przyszłości, jest obecnie dostrzegane nawet przez badaczy twierdzących – podobnie jak Hartog – że tkwimy w czasie nowego prezentyzmu. Oznacza to, że coś, co było niegdyś definiowane jako przejaw myślenia futurologicznego, obecnie charakteryzowane jest raczej jako przejaw negocjowania terażniejszości – tak, jakby to przyszłość była wchłaniana przez terażniejszość, a nie terażniejszość kształtowana przez przyszłe możliwości i zagrożenia. Ta zmiana w interpretacji trendu jest moim zdaniem bardzo ciekawa, o wiele bardziej interesująca niż uparcie powtarzane tezy o terażniejszej orientacji współczesnego chronotypu. Warto bowiem zadać pytanie, dlaczego wyraźne przejawy myślenia o przyszłości jako o zagrożeniu lub traktowanie futurologicznych wersji przyszłości jako ostrzeżenia są uznawane za przejaw zainteresowania terażniejszością? Jest wszak raczej oczywiste, że i w początkach XX wieku wizje przyszłości tworzone dla terażniejszej zmiany, a mimo to – tamten okres traktowany jest jako nastawiony właśnie na przyszłość, a nie na terażniejszość.

Jedyną odpowiedzią, która wydaje się prawdopodobna, jest różnica jakościowa wspomnianych wizji: obecnie rzeczywistość mało jest takich, które malowałyby przyszłość w jasnych barwach, a wyobrażane zmiany mają raczej negatywny charakter. Stąd też zainteresowanie tymi typami myślenia o przyszłości, które są nastawione nie na jej przybliżenie, lecz na zapobieżenie jej. Doktryny prewencji i preempcji³⁰ oraz premediacji³¹ są nie tylko opracowywane teoretycznie, ale i powszechnie stosowane w polityce, co przekłada się na nasze doświadczenie codzienności. Analizujący działanie współczesnych afektów Brian Massumi wskazywał, jak obecnie szeroko stosowany system alarmów i alertów³² wpływa na nasze postrzeganie rzeczywistości

30 W tym artykule definiuję je za B. Massumim (szerzej na ten temat pisałam w: J. Tabaszewska, *Przeszłe przyszłości. Afektywne fakty i historie alternatywne*, „Teksty Drugie” 2017, nr 5); B. Massumi, *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*, Duke University Press, Durham 2015.

31 R. Grusin, *Premeditation: Affect and Mediality After 9/11*, Palgrave Macmillan, London 2010.

32 Wspomniane alerty zawsze dotyczą przyszłego niebezpieczeństwa lub aktualnego zagrożenia, które dopiero w bliższej lub dalszej przyszłości może zostać w pełni zrealizowane. Odwołując się do polskiej, i tak stosunkowo mało zanurzonej w polityce preempcji rzeczywistości: system alertów RCB ma ostrzegać przed przyszłymi, gwałtownymi zdarzeniami pogodowymi, a nie np. przed burzą, która aktualnie trwa.

jako zagrażającej i jak zarazem może służyć budowaniu polityki, która obiecuje nam złudne bezpieczeństwo oraz podsyca coś, co z kolei za Hartogiem można uznać za przejaw prezentyzmu: pragnienie, by rzeczywistość trwała w niezmiennej formie.

4. Punktowa przyszłość, zapętlająca się terażniejszość

Podsumowując, pragnienie niezmienności terażniejszości i potrzeba jej ochrony przed zagrażającą przyszłością stanowią realne tropy współczesnego chronotypu. Otwarte jednak pozostaje pytanie, czy jest to chronotyp rzeczywiście nakierowany na przeżywanie terażniejszości: skoro naszym zadaniem ma być kontrolowanie przyszłości, by nie zagroziła już wypracowanemu stanowi rzeczy, to co jest głównym przedmiotem zainteresowania: terażniejszość czy przyszłość?

Powyższe pytanie zawiera w sobie do pewnego stopnia fałszywą alternatywę. Nie sądzę, by współczesny chronotyp dawało się opisać za pomocą wyboru tylko jednej z tych opcji, podobnie jak nie uważam, by zainteresowanie terażniejszością wypierało skupienie na przyszłości (i na odwrót). Zamiast tego obserwujemy wytworzenie w jakimś sensie nowej, skomplikowanej sytuacji temporalnej, w której relacje między przeszłością, przyszłością i terażniejszością ulegają specyficznemu zapętleniu, wyraźnie widocznemu, gdy analizuje się sposób funkcjonowania katastrofy klimatycznej między innymi w koncepcji Hartoga. Terażniejszość katastrofy nie oznacza jej zredukowania do „teraz”, a wręcz przeciwnie – to zrozumienie w terażniejszości, że pewne procesy, które zostały zainicjowane w przeszłości, ujawnią w pełni swoje zagrażające konsekwencje w przyszłości. Niebezpieczeństwo i zagrożenie ani nie zaczęły się teraz, ani teraz się nie zakończą, niemniej jednak czas na reakcję jest właśnie w chwili obecnej i w niedalekiej przyszłości – a to tylko dlatego, że przeszłości zmienić się już nie da, a jedyną szansą na zmianę tej dalszej przyszłości jest natychmiastowe działanie.

Oznacza to, że – nieco na wzór koncepcji Hartoga – relacje czasowe między terażniejszością a przyszłością ulegają spłaszczeniu, a czas – akceleracji. Nie jest to jednak spłaszczenie prezentystyczne w tym sensie, w którym pisał o nim filozof: wszak celu podejmowania działań w terażniejszości nie stanowi przygotowanie się na przyszłość apokalipsy religijnej, która zamknie ludzką egzystencję na ziemi, lecz przenegocjowanie przyszłości katastrofy i zastąpienie jej inną – taką, w której nie dojdzie do końca ludzkich czasów na Ziemi, lecz istotnie nową przyszłość, w której będzie miejsce na ludzką

egzystencję. Stawką w tej temporalnej grze nie jest doprowadzenie do Krisisu, lecz uniknięcie go i ponowne otwarcie czasu właśnie na przyszłość.

Oczywiście, tak rozumiana „nowa” przyszłość jest raczej mglista i definiowana przez negację: ma to być przyszłość inna niż punktowo widziana katastrofa. Jest to jednak przyszłość istotnie różna od terażniejszości, skoro podstawą wyobrażeń na temat tego, co ma nadejść, jest zmiana: albo przez zniszczenie się konsekwencji aktualnych działań w postaci katastrofy, albo przez radykalną przemianę, która pozwoli tych konsekwencji uniknąć. W obu przypadkach terażniejszość zorientowana jest na przyszłość, na to, co ma nadejść – fakt, że nie jest to pozytywna wizja ani zbiorowy projekt, nie zmienia ani głównej orientacji, ani celu, czyli zmiany zagrażającej i negatywnej przyszłości w coś, co będzie różne i od katastroficznych wizji, i od tej terażniejszości powoli zmieniającej się w przeszłość, w której początek katastrofy został przegapiony.

Abstract

Justyna Tabaszewska

INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

The Present on the Offensive?

The article critically analyzes theses on the dominance of the present in contemporary chronotype. I analyze the theories of A. Assmann, H. U. Gumbrecht, A. Huysen, F. Hartog, and F. Fukuyama to show that – although some chronotype change is indeed currently happening – it is somewhat simplistic to describe the contemporary historical regime as presentist. Thus, I propose a new take on the relationship between the dominance of the present and the alleged disappearance of the future from the humanities. I do so by indicating the theoretical importance of specific categories, such as catastrophe, which – counter-intuitively – are directed at the present and the future to the same extent.

Keywords

the present, the future, presentism, chronotype, time studies, memory studies