

---

## Chiazmatyczna terażniejszość

---

Marek Zaleski

---

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 6, S. 100–111

---

DOI: 10.18318/td.2023.6.6 | ORCID: 0000-0002-9418-4095

Fundamentalną książkę *Wynaleźć codzienność* zamyka rozdział, w którym autor, Michel de Certeau, na motto wybiera słowa Györgya Lukácsa o „anarchii światłocienia codzienności” z napisanego w 1909 roku eseju *Metafizyka tragedii*. Dla Certeau owa anarchiczna domieszka jest czymś pozytywnym: to płodna retorta niejednoznacznych i wzajemnie znoszących się elementów kwestionujących wszystko, co zastałe, spetryfikowane i oficjalne (nota bene ten ostatni rozdział zatytułowany jest właśnie *Nieokreślone*). Dzisiaj zmącenie codziennej percepcji tego, co zwyczajne, nie tyle zapowiada obiecującą przygodę albo jest formą oporu (jak dla Certeau), ile pozostaje w zgodzie z wiedzą o afektywnej efemeryczności życia, czyniącej codzienność tak niepochwytą. Literatura wysokiego modernizmu obrała tę niepochwytność za jeden ze swoich wielkich tematów. Sam Lukács – jak pisał w swojej książce o fenomenie codzienności Michael Sheringham – był w tym względzie bardziej powściągliwy. Dla przyszłego autora *Teorii powieści* „anarchia światłocienia codzienności” to negatywny biegun w opozycji,

---

### Marek Zaleski

– profesor emerytowany w IBL PAN. Ostatnio opublikował książkę *Intensywność i rzeczy pokrewne* (2021).

w której codzienne życie jest przeciwstawione wyższej egzystencji posiadającej „duszę” i „formę”: „Życie [codzienne] jest anarchią światła i ciemności: nic nigdy nie jest spełnione [...] nic się nie kończy [...] nic nigdy nie rozkwita w życie prawdziwe [które jest] zawsze nierealne, zawsze niemożliwe”<sup>1</sup>. Sheringham dopowiada, że opozycja między życiem „codziennym” a życiem „prawdziwym” znalazła rozwinięcie w myśleniu Georga Simmla i zwłaszcza Martina Heideggera, a potem w tekstach Henriego Lefebvre’a, tak ważnego dla Certeau. Lefebvre, czytamy, odniósł się krytycznie do Heideggerowskiego postępowania codzienności jako domeny tego, co upadłe, nieautentyczne, trywialne i pozbawione znaczenia, wszelako i dla niego pozostawało w mocy Heideggerowskie zrównanie codzienności z samą czasowością, więc z samym sposobem bycia: dla autora *Bycia i czasu* codzienność jest wprawdzie sposobem bycia z jego nieuchronną nudą, ale *Dasein* zdobywa się na chwilę wglądu, kiedy może nad codziennością zapanować, choć nigdy nie potrafi jej wygasić. Zarówno autentyczne jak i nieautentyczne *Dasein* za pole swej egzystencji ma właśnie codzienność. Jeśli Bycie jest nieciągłe i niedostępne, to dlatego że zależy od codzienności, która jest wobec niego czymś przeciwstawnym. Lefebvre – podsumowuje Sheringham – ten temporalny wymiar codzienności i przede wszystkim wyróżnione przez Heideggera współistnienie tego, co w niej epifanijne i nie, uczynił osnową swojej refleksji.

W wieku ubiegłym codzienność – *le quotidien, everyday* – stała się rutynowym przedmiotem filozoficznej i literackiej refleksji. Już kiedyś eksplorowali ją paryscy surrealiści, potem sytuacjoniści. Jednocześnie znalazła się także w polu uwagi antropologów: tu ramię w ramię, szczególnie we Francji, szli oni z pisarzami (Sheringham wskazuje na powinowactwa intelektualne Michela de Certeau, Maurice’a Blanchota, Rolanda Barthes’a, Georges’a Pereca, Annie Ernoux etc.). Do tej francuskiej tradycji, jakby świadomi swoich zaległości, od blisko dwudziestu lat dołączają antropologowie anglosascy (choć nie sposób przecież zapomnieć o pracach Raymonda Williama, Richarda Hoggarta, Ervinga Goffmana czy Stanleya Cavella). Dziś próbują zainstalować się na tym polu jeszcze silniej, inspirowani przez filozofię afektów. Warto zwrócić uwagę na wydaną przed czterema laty książkę *The Anthropology of the Future* Rebekki Bryant z Uniwersytetu w Utrechcie i Daniela M. Knighta z Uniwersytetu St. Andrews. Tych dwoje autorów poddaje rewizji ogląd codzienności w jej temporalnym aspekcie. Tradycyjnie jest nim terażniejszość, ale właśnie

1 M. Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 31.

temporalność terażniejszości wydaje się im bardzo problematyczna. Jej obraz i rozumienie domagają się ich zdaniem istotnej korekty. Na co dzień my sami i świat rzeczy, w którym jesteśmy zanurzeni, instytucje społeczne, które mają wpływ na nasze życie, wszystko i wszyscy istniejemy w rozmaitych, sobie właściwych porządkach temporalnych. Każdy z nas sprowadza je do mianownika, jakim jest terażniejszość, którą – to dodaję od siebie – można by nazwać temporalnością naturalnego nastawienia. Rzecz jednak w tym, że – jak powiadają – terażniejszość jest niezwykle „gęsta”, nieokreślona i nieprzewidywalna, uchyla się często formom, jakie jej narzucamy za każdym razem, kiedy się w niej instalujemy. Lefebvre pisał o tej jej krnąbrnej naturze: „codziennosc protestuje, buntuje się w imię niezliczonych spraw poszczególnych i sytuacji nieprzewidywanych”<sup>2</sup>. Kathleen Stewart, autorka książki *Ordinary Affects*, podkreśla jej zwodniczą nieprzejrzystość: „zakorzeniona w przyzwyczajeniach i wyobrażeniach, w naszych miłościach i nienawiściach, może cię wplątywać w coś złego albo dobrego”<sup>3</sup>. Jak czytam w recenzji z jej książki, skąd zaczerpnąłem te dwa cytaty,

owa łatwość, z jaką wikłamy się w coś dobrego lub złego, każe myśleć, że nieprzewidywalność codzienności ma za przyczynę obietnice i zagrożenia będące pochodną rozmaitych lęków i konfliktów, które nas angażują na co dzień. Niepokój naznacza wiele sytuacji, o których opowiada Stewart, a „zwykły” afekt odczuwany jest jako silna ambiwalencja, w której odnajduje się zarówno to, co znajome, jak i to, co nieznanne<sup>4</sup>.

Tu pora wrócić do tezy dwójki brytyjskich antropologów: w „gęstej” terażniejszości przeszłość i przyszłość istnieją w skomplikowanych niejednoznacznych związkach i antropologowie powinni zająć się badaniem tego, jak w codziennym życiu mają się do siebie owe temporalności. Ich interferencje nieustannie zaprzętają naszą świadomość i skłaniają nas do działania albo przeciwnie, do poniechania działania, warto więc, aby antropologia uczyniła je przedmiotem swojego instytucjonalnego oglądu – zarówno w praktyce, jak i w teorii – bo takie podejście może doprowadzić do ważnych rozpoznań.

2 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. 2, L'Arche, Paris 1961, s. 69; cyt. za: N. Lusty, *Every Kind of Everyday*, „Cultural Studies Review” marzec 2009, t. 15, nr 1, s. 202.

3 K. Stewart, *Ordinary Affects*, Duke University Press, Durham–London 2007, s. 106; cyt. za: N. Lusty, *Every Kind of Everyday*, s. 205.

4 Tamże.

Trudno odmówić racji takiemu stanowisku, choć sama intuicja nie jest nowa: Oswald Spengler pisał, że konflikt i asynchronia temporalności, w jakich funkcjonują jej instytucje w łonie jakiejś cywilizacji, prowadzi do kryzysu tejże cywilizacji. Kryzys jest jednak pojęciem niejednoznacznym<sup>5</sup> i można pomyśleć, że szerokopasmowa terażniejszość, stwarzając szansę na spotkanie i osmozę różnych wymiarów czasowości, pozwala na ożywczą restrukturyzującą pola symbolicznego naszej codzienności – za takim rozumieniem temporalnych asynchronii optują autorzy tej książki.

Na czym polega novum propozycji Bryant i Knighta? Na zmianie perspektywy: o ile dzisiaj dla historyków, przedstawicieli nauk społecznych czy *memory studies* nie ulega wątpliwości, że przeszłość to oczywisty legat terażniejszości i zarazem jej pole minowe, o tyle Bryant i Knight upierają się, że w kształtowaniu i rozumieniu terażniejszości, zmitologizowanego *now* – fetysza nowoczesności – nasza orientacja na przyszłość odgrywa większą rolę i jest ważniejsza, aniżeli do tej pory w naukach społecznych i w antropologii sądzono. Autorzy zwracają uwagę, że do niedawna przyszłość nie cieszyła się zainteresowaniem antropologów i nauk społecznych. Przeszłość i terażniejszość – owszem. Antropologia była przede wszystkim zainteresowana kwestiami i instytucjami, które zapewniały ciągłość tradycji i kultury. Dominowały dwa temporalne ujęcia przedmiotu badań, zwykle opisywane w podręcznikach antropologii jako diachroniczne i synchroniczne. Skupiano się na terażniejszości i na relacji przeszłość – terażniejszość. W ostatnich trzech dekadach prowadzono badania nad nacjonalizmem, pamięcią zbiorową, transformacją społeczną, postsocjalistyczną nostalgią. Chociaż wywołało to zainteresowanie „homogenicznym czasem” narodu i konstytuowaniem się „wspólnot wyobrażonych” (Benedict Anderson), sposobami, w jakie jest tworzona narodowa przeszłość, także tym, jak narody „pamiętają” (tu autorzy przywołują prace Paula Connerntona [1989], Johna R. Gillisa [1994], Pierre’a Nory [1989] oraz wznowienie klasycznego dzieła Maurice’a Halbwachsa [1992]), mało jednak zajmowano się narodową czy zbiorową przyszłością. I mimo iż tworzenie nowego modelu państwa czy społeczeństwa jest projektem zorientowanym na przyszłość, Bryant i Knight powiadają, że badacze w swoim mniemaniu koncentrujący się na czasowości opisywanych procesów rzadko zajmowali się relacjami między zbiorową przeszłością a przewidywaną przyszłością. Nie piszą o tym, że zastanawiające porzucenie perspektywy

5 Por. E. Radar, *Crisis and Civilisation*, „Diogenes” 1986, t. 34, nr 135.

futuralnej w latach dziewięćdziesiątych było w dużej mierze wynikiem zakwestionowania „wielkich narracji” o historii jako projekcie teleologicznym. Myślenie w kategoriach wielkich projektów w służbie postępu i jego ideologii skompromitowało się jako politycznie skrachowane. Teleologiczne narracje krytykowano za wpisywaną w nie mesjanistyczną eschatologię (marksizm) albo uznawano, że się wyczerpały (por. Francis Fukuyama i ogłoszony przez niego „koniec historii”). Paradoksalnie, do zaniechania refleksji nad przyszłością przyczyniła się także idea globalizmu. Jak pisał w roku 2004 roku Marc Augé, „ideologia globalizmu polega na odrzuceniu historii i proklamowaniu jej końca. Wiąże się z tym odrzucenie każdej historii, która w jakikolwiek sposób jest ukierunkowana i jest stawianiem się. To prawie tak, jakby kontrola przestrzeni implikowała kontrolę nad czasem”<sup>6</sup>. Nie wydarzy się już nic „historycznego”, nie ma już „stawiania się” w dawnym rozumieniu, będziemy mieli do czynienia jedynie z powtórzeniem wzoru i języka. W globalnej przestrzeni poddanej kontroli mediów, którymi zawiaduje turbokapitalizm, „robienie” historii zdawało się po prostu sprawnym zarządzaniem planetarnym przedsiębiorstwem.

Zdaniem autorów *The Anthropology of the Future* przyszłość pojawiła się jako obiecujące pole badań po 2000 roku, kiedy „wojna z terroryzmem”, a potem globalny kryzys finansowy i jego następstwa sprawiły, że wielu ludzi na całym świecie nie potrafiło przewidzieć następnego dnia. W połączeniu z rosnącą literaturą na temat ryzyka i finansów, a także zmian klimatycznych i katastrofy antropocenu stało się jasne, że wszelki powrót do przeszłości pozostaje bezpośrednio związany z niepewną przyszłością. Co więcej, sama przeszłość stale jest katapultowana w przyszłość za sprawą mediów społecznościowych stawiających w centrum uwagi najbliższą przyszłość jako przewidywaną teraźniejszość, a i chętnie zajmujących się „przeszłą przyszłością”. Ta ostatnia kategoria, wprowadzona przez Briana Massumiego, nie pojawia się w książce Bryant i Knighta, choć opisywanym przez nią modulem temporalności zajmują się oni na różne sposoby. Przeszła przyszłość, jak pisze o niej Justyna Tabaszewska, która od kilku lat wykorzystuje to pojęcie w swoich badaniach, „to taka wizja przyszłości, która w pewnym momencie była antycypowana, ale nigdy nie została urzeczywistniona”, a dziś często powraca w naszych sporach o teraźniejszość i o przyszłość<sup>7</sup>. Idąc tym tropem, można by rzec,

6 M. Augé, *Key Informants on The History of Anthropology: An Itinerary*, „Ethnos”, t. 69, nr4.

7 J. Tabaszewska, *Pamięć afektywna. Dynamika polskiej pamięci po roku 1989*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2022, s. 24.

iż nasza terażniejszość jest chiazmatyczna: tworzy przestrzeń wzajemnego uwikłania przeszłości i przyszłości. Albo inaczej: należące do niej zjawiska mają charakter preposteryjny – są figurami podwójnej przynależności, mają naturę pograniczną. Tak też chyba rozumie to badaczka:

Współczesny Angelus Novus jest zwrócony w stronę przyszłości, lecz pęd historii pcha go w przeszłość: w przeszłość przeszłych przyszłości, ich obietnic i gróźb, oraz w przeszłość realnie doświadczoną, która jest nieustannie rekonstruowana przez terażniejsze doświadczenie podporządkowania temu, co Massumi określa jako kolistą, samoindukującą się przyszłość. Nieco przekształcając słowa badacza: żyjemy obecnie w cieniach rozmaitych, kolistych się odtwarzających, a zarazem sprzecznych ze sobą przyszłości, które zmuszają nas do rekonstruowania przeszłości tak, by nie stracić elementarnego poczucia sensu i ciągłości czasu<sup>8</sup>.

Jest zatem tak: nie tylko przeszłość projektuje przyszłość, lecz także przyszłość „kolonizuje i rewiduje przeszłość” i „jest zakładnikiem aktualnej polityki afektywnej”<sup>9</sup>. Co więcej, niezrealizowana jeszcze przyszłość staje się realna, bo związane z nią terażniejsze afekty są realne.

Bryant i Knight opowiadają się właśnie za teleologicznym postrzeganiem czasowości funkcjonującym w tradycji filozoficznej od Arystotelesa do Heideggera i rzeczników realizmu spekulatywnego. Za Theodorem Schatzkim uznają, że czas i przestrzeń są splecione w naszych codziennych „wiązkach praktyk”, którym właściwy jest przyszły cel, praktyk zakorzenionych i mających konsekwencje w świecie materialnym – ta ontologia przypomina sieciowy model rzeczywistości Bruno Latoura, autorzy jednak uznają za stosowne odwołać się do koncepcji amerykańskiego filozofa. Wiązki praktyk tworzą czasoprzestrzeń, którą nazywają „teleoafektywną strukturą” terażniejszości, to znaczy strukturą, która będąc zorientowana na cel, jest także afektywna. Dla Schatzkiego taka struktura to „szereg znormalizowanych i hierarchicznie uporządkowanych celów, projektów i zadań w różnym stopniu powiązanych z normatywnymi emocjami, a nawet nastrojami”<sup>10</sup>.

8 Tamże, s. 34.

9 Tamże, s. 27.

10 R. Bryant, D.M. Knight, *The Antropology of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 18.

Innymi słowy zniecierpliwienie, z jakim w słoneczny dzień czekam, aż pralka skończy swą pracę, lub irytacja, którą odczuwam, mieszkając przy jakiejś niekończącej się budowie, niepokój z powodu zbliżającego się deadline'u – to wszystko teleoafekty wywołane przez naszą orientację na konkretne cele w ramach wiązek praktyk<sup>11</sup>.

Teleoafekty wyznaczają napięcia w łonie heterochronii, jaką jest terażniejszość. Mogą być indywidualne, ale mogą być także zbiorowe („nie o taką Polskę nam chodziło” – by odwołać się do rodzimego afektu). Mogą być naszym prywatnym światoodczuciem, ale także tym podsuwanym przez rozmaite instytucje i agendy. Bryant i Knight, pisząc o tym, że przyszłość jest obecna w terażniejszości, wyróżniają czynne w tym względzie orientacje i zarazem „struktury teleoafektywne”: antycypację, przewidywanie, spekulowanie, potencjalność, nadzieję i przeznaczenie. W ich książce są one heurystycznie rozróżnione, ale na co dzień współlistnieją splątane. Na co dzień – powiadają – żyjemy na grubym i porowatym progu między przeszłością i przyszłością i widziany z tego progu horyzont oczekiwania określający naszą wiedzę o przyszłości kształtuje percepcję swojskości życia codziennego. Na tym progu, będącym heterochronią, dzieje się „magia przyszłości”, powiadają za Debborą Battaglią. Nasza na poły naukowa, na poły magiczna wiedza o przyszłości może nas zadomawiać w terażniejszości, ale może też terażniejszość znieswajać, przedstawiać nam ją jako niepewną i bez przyszłości. Może nas zmusić do działania, na przykład do emigracji, ale może podminować nas depresyjnym nastrojem rezygnacji: odległe zagrożenie – tym razem zbliżająca się katastrofa ekologiczna – sprawia, że terażniejszość wydaje się rozciągnięta aż poza horyzont i nabiera charakteru nierzeczywistego i apokaliptycznego.

Badając zarówno czasowy dynamizm, jak i potencjalną czasową stagnację takich orientacji, Bryant i Knight opowiadają się za antropologią, która uwzględnia teleologię naszego życia i działania, kreśli nową przyszłość dla dyscypliny.

Zważywszy na relację antropologii do terażniejszości, a więc do czasowości uznawanej za fundamentalną dla historii i rozwoju dyscypliny, nowa uwaga poświęcona przyszłości z pewnością oznacza nowy rodzaj antropologii. Wiąże się to z reorientacją dyscypliny: od bycia do stawiania się, od struktury do działania, od status quo instytucji społecznych do

11 Tamże, s. 18.

nadziei, planowania, praktyk i działań, które rzutują na to, co dopiero nadejdzie<sup>12</sup>.

David Graeber, autor *Fragmentów antropologii anarchistycznej*, pisze swoje książki, kierując się, jak powiada, zasadą: „Antropologowie do tej pory opisywali świat, chodzi o to, aby go zmienić”<sup>13</sup>. Autorom *The Anthropology of the Future* też o to chodzi. Rozdział poświęcony antycypacji dostarcza uzasadnień dla ich stanowiska i pokazuje, jak przyszłość zmusza nas dziś do działania. Słowo „przewidywanie” nie oddaje tego, czym jest antycypowanie. Antycypacja to coś więcej niż oczekiwanie czy przewidywanie, które oznaczają wyobrażanie sobie przyszłości; antycypacja ma wymiar sprawczy, jest interwencją w teraźniejszość wprowadzającą do niej przyszłość. Spodziewanie się czegoś czy przewidywanie w antycypacji konkretyzuje się w teraźniejszym działaniu. W rozdziale o antycypacji Bryant i Knight rekonstruują myślenie filozoficzne, zgodnie z którym teraźniejszość jest brzemienią zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość. Przywołują więc świętego Augustyna powiadającego, że teraźniejszość jest progiem, na którym przyszłość przechodzi do przeszłości, Husserla, dla którego akt świadomości ma charakter retencyjno-protencyjny, myślenie Heideggera, w którym przyszłość budzi teraźniejszość i nadaje jej znaczenie. Antycypacja przenika nasze działania w życiu codziennym, o czym wciąż opowiadają nam teksty popularnych piosenek. W życiu zbiorowości jest ona związana z konkretnymi momentami niepewnej lub zagrażającej przyszłości, kiedy to objawia się szczególnie afektywny wymiar czasu, co często wymaga zbiorowego działania (autorzy lokują takie reakcje w czasie wojny, klęski żywiołowej, głodu etc.). Dla naszego przeżywania przyszłości w teraźniejszości właściwsze wydaje się im pojęcie liminalnego „progu antycypacji” aniżeli transcendentnego „horyzontu oczekiwania”. Próg antycypacji „implikuje zarówno bliskość przyszłości, jak i ideę potencjalnego przekraczania go”<sup>14</sup>. Liminalna temporalność „progu oczekiwania” oznacza radykalną reorientację teraźniejszości. Tutaj przykładem jest właśnie czas wojny, ale i coraz bardziej przeciekający w naszą teraźniejszość czas apokaliptyczny.

Autorzy książki, kreśląc badania nad przyszłością jako nowo powstające pole dla antropologii, wykorzystują własne badania etnograficzne nad

12 Tamże, s. 192.

13 M. Thwaite, *David Graeber Interview with ReadySteady Book*, <https://libcom.org/article/david-graeber-interview-readysteadybook> (11.02.2023).

14 R. Bryant, D.M. Knight, *The Anthropology of the Future*, s.35



niepewną przyszłością wschodniej części regionu Morza Śródziemnego, gdzie kryzys finansowy, migracje na dużą skalę, zmiany klimatyczne i upadek państw kształtują na nowo świadomość historyczną i czasową. Ale podkreślają, że wykorzystują przykłady z tego regionu po to, by spojrzeć na niektóre istniejące już badania nad historią, historycznością, tradycją i przeszłością przez obiektyw zorientowany na przyszłość i niekoniecznie tę najbliższą. Ustawiają także swój obiektyw niczym teleskop na dalszą odległość zainteresowani naszymi lękami i tym, co do niedawna uchodziło za należące do dziedziny fantazji czy spekulacji. Podróże kosmiczne czy spotkania z kosmitami od dziesięcioleci napędzają wyobrażenia o przyszłości, ale ostatnio kosmos staje się znaczącym obszarem zainteresowania antropologii. Wielu badaczy zajmuje się sprawą technologicznych i etycznych granic człowieczeństwa i namawia nas na przeorientowanie przestrzennych i czasowych horyzontów, abyśmy mogli rozważyć przyszłość poza granicami planet i gatunków. Wszystkie te spekulacje na temat tego, co jeszcze nie nastąpiło, zmieniają sposób, w jaki postrzegamy przyszłość Ziemi, jak również uniwersalne rozróżnienia natury i kultury. Nasze myśli coraz bardziej zaprzętają figury końca przyszłości. Bryant i Knight przywołują prace Hiroyakazu Miyazakiego, który zajmuje się reimaginacją terażniejszości z perspektywy końca ludzkiego czasu. Antropologia filozoficzna zaczyna w swoich badaniach postrzegać i strukturyzować futuralnie nie tylko bliską, codzienną i historyczną terażniejszość, ale także tę widzianą w skali planetarnej, którą coraz częściej ujmuje się z posthumanistycznego punktu widzenia i analizuje – jak pisze Dipesh Chakrabarty – w kategoriach historii „głębokiej, z właściwą jej nieludzko rozległą skalą czasową”<sup>15</sup>. Nazwisko Chakrabarty’ego nie pojawia się w *The Antropology of the Future*, a nazwisk autorów tej pracy nie ma w *The Climate of History in a Planetary Age*. Ale właśnie myślenie Chakrabarty’ego można uznać za aplikację projektu badań zapisanego w książce Bryant i Knighta. Autor *The Climate of History in a Planetary Age* jest przekonany, że nasze przebywanie na „progu antycypacji” – „na progu oddzielającym to, co globalne, od tego, co «planetarne»”<sup>16</sup> – okaże się kluczowe dla naszej przyszłości gatunkowej. Pisze o tym, że planetarne przeżywanie czasu powinno zastąpić nasze dzisiejsze doświadczanie historyczne. Zwłaszcza zakończenie jego przedmowy wydaje się tu znaczące:

15 D. Chakrabarty, *Planetarne przebłyski*, przeł. A. Ostolski, „Teksty Drugie” 2021, nr 2, s. 178.

16 Tamże, s. 178. Tekst stanowi przedmowę autora do jego książki *The Climate of History in Planetary Age*, Chicago University Press, Chicago 2021.

Możemy powiedzieć, iż jako ludzie żyjemy dziś w dwóch odmiennych rodzajach „teraźniejszości” (tego, co Niemcy nazywają *Jetztzeit*) równocześnie. W naszej własnej świadomości „teraz” ludzkiej historii spłotło się z długim, „teraz” geologicznych i biologicznych skal czasowych – rzecz bez precedensu w dziejach ludzkości. [...] tym samym antropologia musi się zająć tym naszym nowym czasem teraźniejszym<sup>17</sup>.

Nasze wewnętrzne poczucie czasu, studiowane choćby tradycyjnie przez fenomenologów, nie zawsze będzie dopasowane do chronologii ewolucyjnej i geologicznej – dotychczas obie te temporalności i chronologie pozostawały dla nas w asynchronii. Dziś sprawą życia i śmierci jest kwestia ich zsynchronizowania:

Musimy połączyć głęboką historię z historią zapisaną, doprowadzić do spotkania czasu geologicznego i biologicznego czasu ewolucji z czasem ludzkich dziejów i doświadczenia [...]. Kryzys na poziomie planetarnym przesiąka w nasze codzienne życie w zapośredniczonych formach i, jak można sądzić, wyrasta wręcz w jakimś stopniu z decyzji podejmowanych przez nas na co dzień<sup>18</sup>.

Książka Chakrabartego jest nie tylko przykładem nowego myślenia o teraźniejszości i przyszłości, ale także etycznym manifestem. Czy katastroficznemu scenariuszowi uda się zapobiec? Nasza teraźniejszość jest coraz bardziej nawiedzana przez przyszłość. Kiedy czytam, że ten lipiec był najgorętszym miesiącem w historii planety, zaczynam się zastanawiać nad celowością tego, co robię. Jest dzisiaj rzeczą oczywistą, choć ciągle nie dla wszystkich, że temporalność naszego czasu przyszłego coraz bardziej staje się temporalnością zapisaną w module *futurum perfectum*, module czasu przyszłego uprzedniego, ale zarazem jego realizacja wydaje się coraz mniej prawdopodobna albo nawet już niemożliwa. Jak powiada Lecia Rosenthal w swojej książce *The Mourning Modernism* – a jest to książka o nowoczesności będącej w żałobie po sobie samej – czas przyszły uprzedni jest temporalnością właściwą dla projektowanej przyszłości jakiegoś zdarzenia ulokowanego w przyszłości późniejszej wobec jakiejś przyszłości mającej miejsce już wcześniej. To temporalność brzemienne w swą paradoksalność, antycypuje

17 Tamże, s. 182.

18 Tamże, s. 183.

przyszłość jako ukończony interwał czasu: dokonany, bo zakończony i umiejscowiony w przeszłości. Staje się przeszłością-jako-przeszłością. Jednocześnie przyszłość uprzednia wymaga właśnie tego, aby przyszłości *tout court* nie było końca: zawsze konieczna jest przyszłość, wobec której wcześniejsza przeszłość będzie już przeszłością. Antycypując dwie przyszłości: przyszłość jako przeszłość oraz przyszłość, z której ta przeszłość jest postrzegana już jako przeszłość, przyszłość uprzednia zarazem otwiera przyszłość i ją zamyka. Derrida, dopowiada Rosenthal, uważa ten paradoks za fundament założycielskiego gestu archiwisty: istnienie archiwum antycypuje przyszłość i równocześnie ją kończy:

Przewidywanie otwiera nas na przyszłość, ale tę przyszłość jednocześnie neutralizuje. Redukuje ją, przekształca w pamięć [*en mémoire*], w przeszłość tego, co zjawia się przedtem, a zatem we wspomnienie [*en souvenir*], które zapowiada jutro jako wciąż nadchodzące. Taki ruch poszerza przyszłość i zarazem przez coś, co określiłbym jako efekt horyzontu, ją zamyka, dając nam wrażenie, że „to już się wydarzyło”. Jestem gotowy na powitanie nowego, które będę w stanie zachować, uchwycić, zarchiwizować tak, jakby już się wydarzyło, i tak, jakby już nigdy miało się nie wydarzyć. Tak więc wrażenie „braku przyszłości” paradoksalnie wiąże się z większym otwarciem, z nieokreślonością, nawet z chaosem, przepaścią: wszystko może się zdarzyć, ale już się zdarzyło<sup>19</sup>.

Nasza przyszłość jest potencjalnością, to oczywiste; potencjalność jest możliwością, w jaką jest wyposażona przyszłość, jeśli ma być przyszłością kiedyś albo teraz wirtualnie obecną w codzienności. Jak piszą Bryant i Knight, już Arystoteles zauważył, że gdy wyrugować potencjalność, zostaje jedynie faktyczność, więc przyszłość staje się czymś niemożliwym. Potencjalność nadaje sens idei przyszłości, a zatem przyszłość umożliwia, pozwala również myśleć o tym, co istnieje dla nas w terażniejszości, i zarazem pozostaje w niej nieobecne. Pozwala, by terażniejszość była czymś innym niż tylko faktycznością. Latentnie obecna potencjalność drzemiąca w terażniejszości jest tym, co Bergson, Deleuze i Massumi opisują jako królestwo wirtualności,

19 J. Derrida, *Phonographies: Meaning — from Heritage to Horizon*, w: *Echographies of Television, with Bernard Stiegler*, przeł. J. Bajorek, Polity Cambridge 2007, s. 105-106; cyt. za: L. Rosenthal, *Mourning Modernism. Literature, Catastrophe and the Politics of Consolation*, Fordham University Press, New York 2011, s. 25.

rzeczywiste, choć niebędące faktycznością<sup>20</sup>. Potencjalność jako futuralna orientacja temporalna, podobna do antycypacji, przenika naszą codzienność, pozwala wyjść z kredowego koła tego, co faktyczne. Ale potencjalność, jak powiada przywoływany przez Bryant i Knighta Agamben, jest tym, czym jest, dlatego że może się też nie zdarzyć. Jest pozytywnością i negatywnością, potencją i impotencją, możliwością bycia albo niebycia: „Przyszłość zawiera także jej nieobecność”<sup>21</sup>. Derrida pisał swoją pochwałę archiwum, gdy potencjalność wychylała się w stronę bieguna pozytywności, dziś zdaje się zmierzać w stronę przeciwną. Jeśli uda się nam zrealizować pozytywny scenariusz, ciąg dalszy nastąpi. Ale efekty historycznego czasu zmusza obecnie do przewidywania końca oznaczającego panowanie zwycięskiej faktyczności (kiedyś chętnie przedstawianej jako „zimna” konieczność, a dziś dla nas coraz bardziej gorącej, nawiedzającej nas z przyszłości jako widmo globalnego ocieplenia, które paradoksalnie wygasi teraźniejszość *Dasein*). I może w kosmosie zostanie jakieś archiwum, ale nie będzie w nim już żadnego archiwisty.

## Abstract

---

**Marek Zaleski**

INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

*The Chiasmatic Present*

The article advocates the usefulness of the research categories proposed by Rebeca Bryant and Daniel M. Knight in *The Anthropology of the Future* (2019). The authors re-examine a view of the present. In shaping and understanding the present, our orientation toward the future plays a larger role and is more important than scholars in social sciences and anthropology previously believed. Bryant and Knight maintain that in the “thick” present, the past and the future exist in complex relationships marked by ambivalence, idiosyncraticity, and anxiety, while anthropologists should be concerned with exploring how these affective temporalities influence our actions.

## Keywords

---

anthropology, the everyday, present, teleoaffect, temporality

---

20 Por. R. Bryant, D.M. Knight, *The Anthropology of the Future*, s. 107.

21 Tamże, s. 125.