

*BRONISŁAW MISZTAŁ*

## **CZAS SPOŁECZNY I CZAS NARODU W KONCEPCJACH JANA SZCZEPAŃSKIEGO**

„Wieczność jest dziełem wyobraźni. Dzieło to ma swój początek w doświadczeniu długiego trwania czasu, który rozciąga się daleko w przyszłość i którego końca nie widać, oraz rzeczy i ludzi nieprzerwanie obecnych i niezagrożonych rozpadem i zniknięciem. [...] Idea wieczności zbudowana jest z doświadczenia twarzy i miejsc, zwyczajów i ceremonii, widoków i dźwięków, które są znajome, pozostają znajome i mają takimi pozostać. Dziś jednak, na ruchomych piaskach proteuszowych, kalejdoskopowych obrazów trudno o takie doświadczenie” [Bauman 2004: 163].

Te słowa mógł być napisać Jan Szczepański, ale pochodzą one od innego polskiego socjologa – Zygmunta Baumana. Dowodzą one, że problematyka czasu w życiu człowieka – w jego życiu intelektualnym, społecznym, psychologicznym – nabiera wartości i znaczenia w momencie, gdy patrzymy na to życie z perspektywy przeżytych już lat, przebytego dystansu, ze świadomością tego, że wbrew naszym wcześniejszym oczekiwaniom, iż życie będzie trwało wiecznie, pozostało nam go niewiele.

O emocjonalnej stronie przemijania Jan Szczepański pisał tak: „Zasadniczym zjawiskiem jest uświadomienie sobie przemijania i przeżywanie go. Z tego punktu widzenia nie mamy tu do czynienia z czasem, ale z uczuciem powstającym jako następstwo świadomości przemijania. A ból przemijania wynika z przywiązania do istnienia i poczucia jego wartości. Potoczne odczucie i wyobrażenie czasu rodzi się jako najprostsza teoria rzeczywistości [...] Sama konstrukcja opisu w niczym nie zmienia zjawisk rzeczywistości: czy przyjmujemy dowolną teorię czasu, czy też ją odrzucamy i staramy się opisać rzeczywistość nie posługując się tym pojęciem, zjawiska przemijania, rozwoju, zmiany itp. pozostają jako stały składnik świata. Człowiek zawsze zachowuje się tak, jakby czas był rzeczywistością równie trwałą, obiektywną, stale działającą jak materia. W życiu potocznym człowiek przyjmuje bardzo

uproszczone poglądy na czas, traktuje go jako materię, jako wartość, jako zasadę bytu” [Szczepański 1999: 49–50].

Świadomość i doświadczenie przemijania powodują, iż socjologowie zajmują się problematyką czasu. Nie jest zapewne rzeczą przypadku, iż takie zainteresowanie rzadko jest wykazywane przez ludzi młodych, a częściej przez tych, których refleksja ma miejsce u schyłku, w momencie uświadomienia sobie nieuniknioności przemijania, zarówno w odniesieniu do form życia zbiorowego, jak też do życia jednostkowego.

Odniesienia temporalne, to znaczy sposób w jaki człowiek [rozumiany jako jednostka i jako obywatel lub członek szerszej społecznej całości] konstruuje na swój własny użytek swoją własną teorię rzeczywistości, czy teorię społeczeństwa jest więc istotnym, aczkolwiek niejednokrotnie zapoznanym elementem naszej ludzkiej i zbiorowej kondycji. Elementem wartym opisu, analizy i refleksji. Jednakowoż refleksja nad czasem przychodzi z czasem, co oznacza, iż poza uproszczonymi koncepcjami czasu, bardziej rozwinięte i systematyczne jego analizy są rzadkie.

Powtórzę to jeszcze raz: socjologia czasu [filozoficzna refleksja na temat społecznego kontekstu czasu] jest uprawiana na ogół jako ukoronowanie wielu lat praktyki zawodowej, jako efekt uświadamiania sobie tego, iż płynność i ciągłość czasu jest wrażeniem, na luksus którego pozwalają sobie ludzie młodzi, narody młode i społeczeństwa o krótkiej historii. Natomiast skumulowane doświadczenia życiowe, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym, a więc społecznym i narodowym, prowadzą do poszukiwań odpowiedzi na pytanie o znaczenie czasu.

Czas jest rodzajem poznawczej waluty, która jest tania, gdy nam go zbywa i mamy iluzję, że jest go nadmiar, ale która staje się niezmiernie cenna, nieraz bezcenna, gdy jest go mało lub gdy zbyt wiele tego czasu straciliśmy i mamy świadomość, iż jest to zasób, którego nie możemy w nieskończoność odnowić. Odczucie nadmiaru lub niedostatku nie jest jedynie odczuciem jednostkowym, ale zapewne pozwala się również zanotować w skali zbiorowej. Poczucie nadmiaru czasu może pojawiać się u początków pełnienia funkcji wykonawczych przez elity polityczne, a niedostatek czasu zapewne można odnotować w końcowych dniach kadencji organów obieralnych. Podobnie, poczucie nadmiaru lub nieograniczoności czasu charakteryzuje społeczeństwa młode o krótkiej historii [jak np. Ameryka, Kanada czy Australia] zaś społeczeństwa o długiej historii lub takie, które raptownie muszą podołać wyzwaniom zmiany lub samolikwidacji przypuszczalnie generują poczucie niedostatku czasu [np. Związek Sowiecki w latach 1985–1990].

Pisząc o roli czasu w architekturze teorii socjologicznej wskazywałem, iż „oczywistość czasu powodowała [...] iż refleksja nad jego rolą i miejscem w praktykach poznawczych była dotychczas ograniczona i zdominowana przez poszukiwanie jednoznacznej odpowiedzi na pytania o strukturę, o agentywność czy o formy organizacji życia społecznego” [Misztal 2000: 102]. Tymczasem życie społeczne cechuje dwoistość w odniesieniu do czasu: zarówno poczucie ciągłości, nieskończoności i niedokonaności czasu jak i poczucie nieciągłości, skokowości, skończoności i dokonaności czasu. Przyjmowanie więc wyłączności pierwszego stanowiska, kosztem drugiego, lub znaczna poznawcza dominanta pierwszego nad drugim powoduje możliwość zakłócenia socjologicznej perspektywy oglądu społeczeństwa, a zatem może prowadzić do konstruowania nieprawdziwych tego społeczeństwa obrazów.

Można by wobec tego zapewne wyróżnić dwa rodzaje podejścia do czasu w socjologii. Jedno ma u swojego podłoża teorie otwarcia, a więc takie, które wskazują na nieograniczoność trwania, jego ciągłość, niedookreśloność oraz na stale się pojawiające, wytwarzane makro-społecznie, nowe możliwości życia społecznego, na jego odtwarzalność praktycznie nieskończoną, na jego kreatywny, Nielimitowany charakter. Takie podejście utwierdza nas w przekonaniu, iż to wszystko co już było, minione doświadczenia i skumulowane w pamięci zapisy czasu podlegają regeneracji, zapewne z pokolenia na pokolenie, ale może też i wewnątrzpokoleniowej. Drugie podejście ma u swojego podłoża teorie zamknięcia, a więc takie, które wskazują na ograniczoność trwania, jego definitywność, nieciągłość i na wyczerpywanie się zasobów, które nieuniknienie musi prowadzić do końca a więc również do wyczerpania możliwości rozwojowych. Socjologia nie zna, jak mi się wydaje, możliwości pogodzenia tych dwóch stanowisk i często w praktyce epistemicznej przyjmuje się prymat jednego stanowiska nad drugim.

Pisząc o tym dualizmie, Bernhardt Giesen podkreślał, że prowadzi on do zakłóceń w perspektywie odniesień temporalnych. „Istnienie horyzontu czasowego jest kluczowe nie tylko dla tożsamości i podmiotowości, ale także dla obiektywności świata. Nieustannie zmieniające się zjawiska muszą bowiem podlegać typifikacji przy założeniu naturalnego porządku rzeczy. Gdy umysł ludzki konstruuje system naturalnych odwzorowań, musi on zakładać, że takie odwzorowania pozostaną niezmiennie w czasie w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, lub, formułując to inaczej, umysł ludzki obiektywizuje swe własne próby konstrukcji granic poprzez patrzenie na nie z perspektywy przeszłości lub przyszłości. Obiektywność tych granic wynika z takiej decentrycznej perspektywy naszego oglądu, czy wtedy gdy patrzymy na czas teraźniejszy jako na przyszłość z perspektywy czasu przeszłego, czy jako na przeszłość

widzianą z perspektywy czasu przyszłego. Takie rozciągnięcie temporalnych odniesień naszego umysłu tworzy szereg problemów. Wynikają one z przypadkowych obserwacji wskazujących, że zakładana ciągłość pomiędzy czasem przeszłym, teraźniejszym i przyszłym jest wątpliwa i wrażliwa, i że nie tylko same zjawiska społeczne ale też porządek rzeczy zmienia się i podlega wahaniom” [2004: 9]. Prowadzi to często do nadwątlenia teraźniejszości, która podlega dewaluacji jako niedoskonała i pełna sprzeczności.

Jan Szczepański w swoich rozważaniach wyprzedza i antycypuje te koncepcje. Zaczyna on bowiem od stwierdzenia iż czas „nie jest neutralną ramą tego co się dzieje [...] lecz jest nosicielem ludzkich aktów twórczych, przekształcających rzeczy, zdarzenia i myśli, wprowadzanych do rzeki czasu” [ibid. 35]. To prowadzi go śladami wczesnych badań psychologicznych i edukacyjnych i pozwala na rozróżnienie czasu psychologicznego od czasu ludzkiego, czyli społecznego. Czas psychologiczny jest zawsze czasem subiektywnym, albowiem sprowadza się on do porównywania tego, co jest z tym co było, a dokładniej z tym, co zostaje spostrzeżone w chwili obecnej z tym co zostało spostrzeżone i zapamiętane w chwili uprzedniej. To prowadzi go do przywołania analogii czasu jako płynącej rzeki, ale Szczepański stosuje tę metaforę w sposób znacznie bardziej subtelny, albowiem wskazuje, że jeżeli czas psychologiczny jest porównywalny do rzeki, to pozwala to obserwatorowi jedynie na zanotowanie tego, co płynie na jego powierzchni, a głębsze pokłady rzeczywistości i rozliczne jej warstwy pozostają niezbadane i niedostępne oglądowi ludzkiemu. „Zapamiętane elementy rzeczywistości stają się istotne dla odtworzenia procesu zmian” [ibid.: 41], co prowadzi do zjawiska „naiwnego realizmu” i zapamiętywania jedynie najbardziej charakterystycznych i powierzchniowych aspektów rzeczywistości. Cechą tego naiwnego realizmu jest dążenie do utrwalenia i zatrzymania czasu.

Czy czas jest jeden? Jak jest on odwzorowywany w życiu narodów i społeczeństw? Szczepański w tej kwestii przyjmuje tradycyjne dla nauk społecznych podejście dychotomiczne, stara się bowiem opisać problem czasu przy pomocy dualistycznych kategorii, z których jedna jest tym, czym nie jest druga. Jest to praktyka epistemiczna polegająca na uproszczeniu obrazu rzeczywistości i sprowadzeniu go do pary pojęć, które opisywać mają krańcowe warunki rzeczywistości, zakładając, iż kategorie pośrednie mieszczą się w bliżej nieokreślonym continuum zmienności zawartej między tymi biegunami.

Szczepański odróżnia czas indywidualny, albo osobisty, od czasu społecznego albo ludzkiego. Ten pierwszy jest „tworem niepowtarzalnej indywidualności” podczas gdy ten drugi ma cechy charakterystyczne, które tworzą „grupy i społeczeństwa” [ibid.: 71]. Ten pierwszy jest przede wszystkim wartością i łą-

czy się z indywidualnym wartościowaniem samego życia, z kształtowaniem tożsamości jednostkowej, rozumianej jako mechanizm życiowy w jednostkowym sposobie istnienia. Szczepański łączy ten mechanizm, czy ten funkcjonalnie rozumiany sposób na życie z istnieniem świata wewnętrznego, a dokładniej ze zjawiskiem konstruowania przez nas naszych wewnętrznych światów. Są one wysoce subiektywne, nie muszą być ani prawdziwym, ani szczególnie wiernym odwzorowaniem rzeczywistości. Jego koncepcja, mimo pozorów funkcjonalizmu, jest w istocie swojej dialektyczna, albowiem uważa on, iż świat zewnętrzny powoduje szereg zagrożeń, czy raczej wyzwań, którym każdy musi sam poddać i sprostać. Podobne wyzwania i zagrożenia tworzy także nasza własna biopsychiczna konstrukcja, powodująca nacisk impulsów, potrzeb i wartości. Otóż indywidualizowanie czasu jest w tym kontekście sposobem na przeciwstawienie się przemijaniu, zmienności, niepewności i temu wszystkiemu, co niesie w sobie i ze sobą życie. Czas osobisty pozwala na uniezależnienie się od tych zewnętrznych wyznaczników naszego istnienia, albowiem tworzy on „świat wewnętrzny, [który] pozwala człowiekowi znosić cierpienie, los, pogodzić się z przemijaniem i zrozumieć śmierć” [ibid.: 60].

Czas społeczny jest czymś krańcowo odmiennym. W społeczny wymiar czasu ingeruje nie nasz opór przed światem zewnętrznym, ale wręcz nasze wyeksponowanie na ten świat. Szczepański podkreśla, iż czas społeczny to kalendarz i obserwacje zmian, to odwoływanie się do nauki, tradycji, kultury, religii i filozofii oraz do mądrości życiowej grup. W tym procesie czas społeczny jest wynikiem stosowania praktyk kreatywnych, a zatem niebędących kopiowaniem czy naśladowaniem istniejących już rozwiązań i dążenie do autonomii od wszelkich nacisków. Innymi słowy czas osobisty sprowadza się do uruchomienia mechanizmów absorpcji istniejących wyzwań, zaś czas społeczny pozwala na uzyskanie autonomii w stosunku do tych wyzwań.

Czas społeczny, jak wskazuje Szczepański, jest także mechanizmem, który pozwala społeczeństwom i narodom na wytworzenie sposobów współżycia i instytucji ułatwiających przystosowanie się do zmiany społecznej. Tworzy to wyobrażenie o „potencjale życiowym” [ibid.: 63], a także o możliwościach uczestnictwa w życiu społecznym.

To stwierdzenie, wysoce nieprecyzyjne, oscyluje wszakże wokół kwestii, które socjologia zaczęła podejmować w ostatnich latach dwudziestego stulecia, a których Szczepański zapewne, przynajmniej od strony leksykalnej, nie był świadomy. Otóż ten „potencjał życiowy”, o jakim Szczepański wspomina mgliście, jest niczym innym jak kapitałem społecznym. Kapitał społeczny jest bowiem pewnym potencjalnym układem zasobów strukturalnych i dyspozycyjnych [postaw], który pozwala na uruchamianie interakcji w złożonych sieciach

kontaktów międzyludzkich, prowadząc do współdziałania i pomyślnego rozwiązywania problemów wynikających z działania zbiorowego [Hooghe & Stolle, 2003: 2]. Otóż takie networki czy siatki powiązań i połączeń międzyludzkich pozwalają na realizowanie codziennych transakcji życiowych niezbędnych do istnienia społeczeństwa. Są to transakcje wymiany, ale także transakcje inwestycyjne, polegające np. na zaangażowaniu własnych środków materialnych i energetycznych w naukę, pracę, działalność prospołeczną, wolontaryzm itp.

Potencjał życiowy w ujęciu Szczepańskiego to kolektywnie konstruowane wyobrażenie o dostępności takich zasobów strukturalnych oraz o nakładach, także czasowych, niezbędnych dla mobilizacji tych zasobów w celu realizacji naszych życiowych preferencji i strategii.

Czas społeczny jest ramą, pisze Szczepański, którą społeczeństwo wypełnia poszczególnymi rodzajami treści [ibid.: 69]. „Zbiorowości tworzą kolektywne treści działalności zbiorowej” [ibid.: 70]. Ale zbiorowości tworzą również wyobrażenia [iluzje, przybliżenia] o tym co jest możliwe i o warunkach w jakich te możliwości, w wyobrażeniu społecznym, dadzą się zrealizować. Istnieją społeczeństwa w których prowerbialnie uznaje się, że „to się nie da zrobić”, albo że „to się u nas nie przyjmie”. Istnieją inne społeczeństwa, w których dominuje przekonanie, że wszystko się da osiągnąć, a kwestią jest tylko wielkość nakładów. Czas społeczny w pierwszym przypadku jest nieciągły i nieokreślenie długi, zaś w drugim przypadku ciągły i definitywnie krótki. Kiedy Rosjanie w latach pięćdziesiątych, pod naciskiem Chruszczowa przystępowali do planu podboju przestrzeni kosmicznej, to w ich świadomości zbiorowej istniało poczucie, iż dysponują wystarczającym potencjałem życiowym, jakby to powiedział Szczepański, albo wystarczającym kapitałem społecznym, jakby to powiedział Putnam, aby zorganizować zespoły badawcze i inżynierskie wokół tak ambitnego zadania. Gdyby zadanie to miało być powtórzone w dniu dzisiejszym to zapewne zbiorowości badawcze zdominowałyby poczucie niskiego potencjału, nikłego kapitału i ogromnie długiej perspektywy czasowej, jaka byłaby potrzebna do osiągnięcia podobnego celu.

Czas społeczny jest więc nie tylko względny, ale też jest on zjawiskiem niezmiernie wrażliwym na zewnętrzne warunki operacyjne społeczeństwa, a także wpływa on z kolei na kształtowanie nowych takich operacyjnych warunków. Parafrazując słynne powiedzenie Ostroma [2001], jeżeli społeczeństwa mają osiągać dobrobyt, to potrzebują nie tylko zasobów fizycznych i ludzkich, ale potrzebują również takiego kapitału społecznego, który będzie im pozwalał w czasie społecznym im danym mobilizować skończone z natury rzeczy zasoby i twórczo je przekształcać w nowe jakościowo pokłady energii, pomysłów i do-

brej woli. Jak wynika choćby tylko z pobieżnego oglądu drogi rozmaitych społeczeństw w kierunku dobrobytu, nie każdy takie możliwości posiada.

Szczepańskiego, w oczywisty sposób interesuje naród i społeczeństwo polskie. Nawiązując do pracy Edmunda Lewandowskiego [1995], Szczepański próbuje wyprowadzić teorię indywidualności narodowej [charakteru narodowego Polaków] ze sposobu, w jaki Polacy odczuwają, rejestrują i przekształcają dany im czas społeczny. Mówi on tutaj o czasie dziejów, będącym w gruncie rzeczy czasem państwa albo czasem państwowości. Dalej wyróżnia on czas historyczny [czas historyków] produkujący historyczne wizje określonego fragmentu dziejów. Czas dziejów jest więc czasem szansy narodowej, albo czasem państwa-narodu, zaś czas historii jest konstrukcją interpretacyjną tworzoną dla zrozumienia czasu dziejów. Czas historii, czyli instrumentalny konstrukt używany dla celów interpretacyjnych, może albo przyczyniać się do zwiększenia potencjału narodowego [kulturowych cech narodu pozwalających na używanie i mobilizację kapitału społecznego], albo też może przyczyniać się do wywołania albo choćby do przyśpieszenia wielkich katastrof.

W innym miejscu swego traktatu [ibid.: 95] Szczepański formułuje ważką hipotezę, która łączy „trwałość i wielkość rozwiązań ludzkich problemów” [czyli osiągnięcia na drodze do dobrobytu] z rodzajami czasu i sposobami użycia tego czasu w danym dziele, w rozwiązaniu problemu. Czas narodu jest więc umiejętnością [skill] historyczną, jest zdolnością mobilizacji kapitału społecznego. „W twórczości – pisze Szczepański – najważniejsze jest operowanie czasem” [ibid.]. Różnice w dobrobycie i rozwoju społeczeństw wynikają więc z różnic w sposobie operowania czasem, zwłaszcza w skali narodu. Fukuyama w swoim fundamentalnym dziele, którego Szczepański zapewne już nie poznał, pisał o roli zaufania w tworzeniu podstaw dobrobytu społecznego. Mówi on wyraźnie, iż „w ramach określonego układu instytucjonalnego społeczeństwa mogą być bardziej lub mniej zasobne” [1995:4]. W obliczu końca historii, czyli uświadomienia sobie faktu, iż obietnice inżynierii społecznej nie dają się utrzymać w wieku XXI, „obserwatorzy są zdania, iż liberalne instytucje polityczne i ekonomiczne zależą od zdrowego i dynamicznego społeczeństwa obywatelskiego”, które nie jest niczym innym jak układem pozwalającym na optymalizację [jeśli nie na maksymalizację] potencjału mobilizacyjnego drzemącego w sieciach międzyludzkich powiązań, na realizację wszystkich niezbędnych życiowych i społecznych transakcji w warunkach zaufania co do ich pewności i przyszłości. Słynny przykład z pracy Edwarda Banfield’a [1958] wskazuje, iż społeczeństwa i społeczności mogą zahamować swój rozwój na skutek braku umiejętności operowania czasem, czyli na skutek zamrożenia kapitału społecznego. O podobnych zjawiskach wspomina

de Soto, który wyraźnie łączy dobrobyt narodowy ze sposobem w jakim ludzie podchodzą do kwestii czasu.

Stosunkowo niewiele wiemy wszelako o sposobach, jakich używają społeczeństwa dla operowania czasem. De Soto wspomina o tym, iż w społeczeństwach mniej zasobnych realizacja prostej transakcji wymaga więcej czasu [np. wybudowanie domu lub założenie firmy], ale nie łączy tego z kulturowymi mechanizmami, które uświadamiają ludziom ile mają czasu. Szczepański w wielu miejscach przyjmuje prostą filozofię Beniamina Franklina, protestancką w swojej istocie, a mianowicie podkreślającą, iż czas potrzebny do realizacji określonej transakcji [czynności, pracy] ma wartość monetarną. Ale Fukuyama odkrywa przed nami inne zupełnie wartości w życiu człowieka, a mianowicie dążenie do zrealizowania się w określonych networkach powiązań międzyludzkich. Píše on, iż poza poziomem bezpośredniego odtworzenia warunków egzystencji [subsistence level], działalność ekonomiczna często podejmowana jest dla uzyskania uznania i prestiżu, a nie jedynie dla nagrody materialnej. Wprowadza on pojęcie godności, które „nie może być osiągnięte przez jednostki, a jedynie może się zrealizować w kontekstach społecznych” [1995: 7]. Otóż sposób operowania czasem przez społeczeństwa i narody może [ale nie musi] dostarczać ludziom poczucia satysfakcji i samorealizacji, poczucia godności i ufności [pewności] w stosunku do dnia jutrzejszego. Perspektywa oglądu własnego społeczeństwa, z istoty swojej temporalna, a więc zawierająca odniesienia czasowe, może przyczyniać się do sukcesów lub porażek. Argument Fukuyamy jest taki, iż czas narodu, w odniesieniu do współczesnej Ameryki, jest zdeformowany i nie zawiera wystarczająco możliwości mobilizacji zasobów kapitału społecznego, w porównaniu np. ze społeczeństwami Dalekowschodnimi. Argument Szczepańskiego jest zadziwiająco podobny, gdyż uważa on, iż czas narodu w odniesieniu do współczesnej mu Polski [w końcu pisał on o Polsce późnych lat 90.] jest także zdeformowany. Przyczyny i rodzaj tej deformacji są wszelako inne. Dzisiejsza Ameryka używa zapewne skróconej perspektywy czasowej, zaś współczesna Polska operuje perspektywą czasową nadmiernie wydłużoną w przeszłość, która przesłania teraźniejszość. Jeśli zgodzimy się z argumentem, iż czas narodu jest kulturowo i historycznie ukształtowaną umiejętnością mobilizacji „potencjału życiowego” i że dodatkowo może on być wspomagany lub osłabiany przez historyczne interpretacje czasu, to odpowiedzi na pytanie o zróżnicowanie w szansach osiągnięcia dobrobytu, stabilności i strukturalnych podstaw dającego się zmobilizować kapitału społecznego należy upatrywać w procesach uczenia, procesach kształcenia i procesach przekazywania, z pokolenia na pokolenie,



tej umiejętności operowania czasem i mobilizowania dostępnych zasobów w granicach realnego czasu historycznego.

Niestety Szczepański w końcowej fazie swoich rozważań popada w dywagacje natury teologicznej. Píše on: „Być może Bóg lub Architekt świata, zwany „centralnym planistą” wie, jak odmierzać ten przydział czasu i jaki rodzaj czasu dobrać do poszczególnych przedmiotów stwarzanych, ale jaką wiedzę, z jakiej dziedziny, przekazać człowiekowi by umiał swoje dzieła opatrywać właściwym sposobem właściwego czasu?” [ibid.: 96]. Fragment ten wskazuje wyraźnie, że Jan Szczepański ciągle i uparcie wierzył w utopijną ideę społecznej inżynierii i że był idealistą jeśli chodzi o to, jaki jest cel ludzkiej egzystencji na planecie Ziemia. Tym celem jest inżynieria zmiany społecznej i amelioracja warunków egzystencjalnych poprzez wyposażenie narodów w zdolność operowania czasem.

Fukuyama jest tu sceptykiem, albo przynajmniej realistą. Zdolność operowania czasem, zdolność mobilizacji kapitału społecznego jest kulturowo warunkowana i co najwyżej może podlegać ograniczonej dyfuzji. Jeszcze większym sceptykiem jest Blumenberg, który píše tak: „idea postępu i utopijne projekcje niektórych i [z natury swojej] ograniczonych przypadków [takiego postępu] widziana była jako namiastka dla braku wizji politycznej [...] Utopijność wyrosła z niezdolności działania politycznego, które początkowo było historycznie uwarunkowane, ale później dało podwaliny filozofii historii. Ale dlatego właśnie, iż utopijność wynika z deficytu politycznego oświeceniowej i moralistycznej krytyki historii [...] problematyczne jest czy utopia odbija się na ludzkiej świadomości [kształtując przyszłe osiągnięcia narodowe]” [1999: 31]. Sekularyzacja miała być takim sposobem na ukształtowanie dyspozycji do postępu drogą odcięcia społeczeństw i narodów od ich czasu historycznego.

Jana Szczepańskiego przygoda z czasem jako pojęciem społecznym i historycznym była, według jego własnych słów, jeno fantazją. Istotnie, korzystając z konwencji fantazjowania poruszał się on po ogromnym obszarze poznawczym w sposób nieschematyczny i niesystematyczny, pomijając wiele istotnych wątków, dokonując konflacji innych i flirtując z pomysłami o wielowarstwowości czasu bez faktycznego precyzyjnego wyspecyfikowania swoich teorii. Pozostawał, korzystając z przywileju swojej, wycofanej już pozycji społecznej, fantastą, a także nieomylnym oświeceniowym idealistą, wierzącym w to, iż narody mogą stawać solidnie na gruncie swojej zdolności operowania czasem, ale też mogą czas konfabulować, deformować lub wręcz negować. Jednakże szereg jego pomysłów interpretacyjnych pozostaje w synchronii z kierunkami dociekań nad kondycją i szansami społecznej i narodowej egzystencji. Szereg innych jego pomysłów może posłużyć, mam nadzieję, do rozwinięcia twórczej i kry-

tycznej interpretacji społeczeństwa polskiego, narodowego charakteru Polaków i może pozwolić na realistyczną analizę tych cech związanych ze zdolnością do operowania czasem nie w kategoriach losu i przeznaczenia, ale w kategoriach szansy, umiejętności i systematycznie ukształtowanych kulturowych dyspozycji do pragmatycznego działania. Był bowiem Jan przede wszystkim niepoprawnym pragmatykiem. Jego wizja czasu społecznego i czasu narodowego miała nam uzmysłwić te szanse, które tkwią w narodowej umiejętności byśmy dzieła nasze opatrywali właściwym sposobem właściwego czasu.

#### BIBLIOGRAFIA

- Banfield Edward [1958], *The Moral Basis of a Backward Society*, Princeton, Princeton University Press.
- Bauman Zygmunt [2004], *Życie na Przemiał*, Kraków, Wydawnictwo Literackie.
- Blumenberg Hans [1999 (1988)], *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Fukuyama Francis [1995], *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, London, Hamish Hamilton.
- Giesen Bernhard [2004], *Triumph and Trauma*, London, Paradigm Publishers.
- Hooche Marc i Dietlind Stolle, red. [2003], *Generating Social Capital*, Basingstoke, Palgrave.
- Lewandowski Edmund [1995], *Charakter Narodowy Polaków*, Warszawa.
- Miształ Bronisław [2000], *Teoria Społeczna a Praktyka Społeczna*, Kraków, Universitas.
- Ostrom Elionor [2001], *Social Capital. A Fad or a Fundamental concept?* s. 172–214 [w:] P. Dasgupta (red.) *Social Capital*, Washington DC, World Bank.
- Putnam Robert [1993], *Making Democracy Work*, Princeton, Princeton University Press.
- Putnam Robert [2002], *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Societies*, Oxford, Oxford University Press.
- Szczepański Jan [1999], *Fantazje na temat czasu*, Lublin, KUL.

*Bronisław Misztal*

#### SOCIAL TIME AND THE NATION'S TIME IN JAN SZCZEPAŃSKI'S CONCEPTS

##### Summary

The article explores the notion of time in Jan Szczepański's writings. Jan Szczepański draws a distinction between individual (personal) time and social time. Social time is susceptible to external societal operational conditions which are, in turn, constituted under the impact of social time. The nation's time is a historical skill, an ability to mobilise social capital. It is also highlighted that Jan Szczepański's interest in time as a social and historical concept was just a fancy. He believed that 'nations are rooted in their ability to manage time; however, time may also be invented, distorted or even denied'.