

Ks. JAN BALBUS CM

ASPEKTY PRACY LUDZKIEJ A CZAS SPOŁECZNY W UJĘCIU ONTOLOGICZNYM

1. CZŁOWIEK W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNEJ I WSPÓLNOTOWEJ

Jan Paweł II we wprowadzeniu do encykliki „*Laborem exercens*” napisał: „Na przestrzeni lat, jakie nas dzielą od ukazania się encykliki *Rerum novarum*, kwestia społeczna nie przestała zajmować uwagi Kościoła. Świadczą o tym liczne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, zarówno wypowiedzi Papieży, jak też Soboru Watykańskiego II, świadczą enuncjacje poszczególnych Episkopatów, świadczy działalność różnych ośrodków myśli oraz praktycznych inicjatyw apostolskich, bądź to w wymiarze międzynarodowym, bądź też poszczególnych Kościołów lokalnych”¹.

Encyklika „*Laborem exercens*” jeszcze raz skierowała uwagę całego świata na zagadnienie kwestii społecznej. Zdaniem Mirosława Nowaczyka myśl społeczna Jana Pawła II jest odmienna od tej, jaka była w przeszłości. Została ona ukierunkowana aksjologicznie. Przeniesienie refleksji społecznej na płaszczyznę aksjologiczną umożliwiło spojrzenie z globalnego punktu widzenia na nowe problemy ludzkości. Jest to nowa forma chrześcijańskiego myślenia społecznego. Na ewolucję chrześcijańskiej myśli wpłynęły przynajmniej trzy czynniki: Po pierwsze, pojawienie się nowych problemów o charakterze globalnym, jak zagrożenie pokoju światowego, problemy ekologiczne, problemy dysproporcji rozwoju w aspekcie personalistycznym i społecznym, problemy energetyczne, surowcowe, żywnościowe i zagrożenia wolności. Po drugie, Kościół „epoki Soboru Watykańskiego II” zyskał nową świadomość swej uniwersalności. Po trzecie, osobista formacja intelektualna Jana Pawła II i jego doświadczenia jako członka określonego narodu w określonym momencie historycznego rozwoju².

W kwestii społecznej Jana Pawła II człowiek został ukazany w dwóch perspektywach: społecznej i wspólnotowej. Społeczna natura człowieka

¹ Zob. Jan Paweł II, *Enc. Laborem exercens*, I, 6.

² Zob. Mirosław Nowaczyk, *Myśl społeczna Jana Pawła II*, w: „Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II”, Warszawa 1983, s. 173—174.

jest tym, co „dane” Człowiek bowiem będąc istotą społeczną jest członkiem różnych grup społecznych: rodziny, narodu, wspólnoty zawodowej, politycznej i Kościoła lokalnego. Wspólnotowa natura człowieka jest natomiast tym, co „zadane” Wspólnota należy do innego porządku niż grupa społeczna. Człowiek jako istota wspólnotowa jest bowiem odpowiedzialny za kształtowanie „wspólnoty osób”³.

Człowiek będąc istotą społeczną i wspólnotową jest odpowiedzialny za rozwój i postęp ludzkości. Ścisła współzależność tego, co „dane” i tego, co „zadane” nie jest wolne od wewnętrznych dramatów. Trzeba jednak wznieść się ponad wewnętrzne dramaty i dążyć do tworzenia warunków swego bytowania zgodnie ze swym nadprzyrodzonym powołaniem, które określa Kościół Powszechny⁴.

Właściwym kluczem do zrozumienia kwestii społecznej jest praca ludzka. Życie człowieka z pracy czerpie właściwą sobie godność i dlatego nie może być ona rozpatrywana wyłącznie w kategoriach ekonomicznych. Pracą jest wprowadzanie ładu w życie społeczne, rozwijanie nauki i techniki, a zwłaszcza kultury. Przekazywanie kultury przyszłym pokoleniom jest także pracą.

Zdaniem Janusza Kuczyńskiego praca wykonywana w warunkach wolności jest twórczością. Praca człowieka zniewolonego, który jest robotnikiem nie jest i nie może być twórczością. Ona bowiem wytwarza nie tylko towary, lecz także samą siebie i robotnika jako towar, i to w takim stosunku, w jakim on wytwarza towary. Robotnik w społeczeństwie, w którym panuje niesprawiedliwość społeczna i wyzysk jest skazany na zniewolenie i alienację. Alienacja prowadzi z kolei do szczególnego typu reifikacji. A przecież dostrzegana i uświadomiona wyjątkowość człowieka w świecie domaga się, aby zostały zaprowadzone takie warunki życia społecznego, żeby on sam mógł kierować obiektywnym procesem kreacji i doprowadził do nowego, wyższego etapu swego rozwoju. Człowiek nie tylko ma prawo nazywać siebie „*homo creator*”, lecz także musi się nim stać⁵.

Tworzenie istoty człowieka nie dokonuje się abstrakcyjnie, lecz w konkretnym działaniu, które jest długim procesem. Jednym z najdonioślejszych czynników kreacji jest praca w warunkach wolności. Dzięki niej jednostka nie tylko uzewnętrznia swoje podstawowe dążenia w produktach, lecz także wzbogaca się wewnętrznie. Rozwój ten wpływa znacząco na sferę społeczną. Człowiek jest niewymierny i niezastąpiony w tej sferze. Jego zadaniem jest nie tylko „uczłowieczyć” pracę, jej proces, lecz także wytworzyć nowe warunki lepszego społecznego rozwoju czło-

³ *Tamże*, 175.

⁴ *Tamże*, 176.

⁵ Por. Janusz Kuczyński, *Homo creator*. Wstęp do dialektyki człowieka, Warszawa 1976, s. 32, s. 60—63, s. 75—76.

wieka. „Odczłowieczona” praca jest natomiast jedynie środkiem, który zmierza do efektywnych działań, ale w konsekwencji redukuje człowieka do jego funkcji lub zgoła do wytwarzanych produktów. W końcu człowiek jest traktowany jako rzecz i jako narzędzie zysku. Człowiek, który „uczłowiecza” pracę znajduje się we wspólnocie robotników i może skutecznie bronić się przed traktowaniem go jako rzeczy. W tej wspólnocie nic go nie zastąpi. Tu kreacja jest walką o byt, rozwój i postęp. W niej ustanawiają się nowe więzi międzyludzkie. Rodzi się wtedy poczucie szczególnej misji i posłannictwa pełnionego w imieniu wszystkich i dla całego społeczeństwa. W tej klasowej przynależności tkwi źródło braterstwa i robotniczej solidarności⁶.

Miernikiem postępu, który głosi Jan Paweł II jest stałe dowartościowywanie godności człowieka jako osoby. Broniąc godności osoby papież ma prawo do oceny rzeczywistości społecznej z punktu widzenia jej zgodności z prawem moralnym. Ukazywanie podstaw ładu moralnego wyznacza miejsce, w którym może dokonywać się interwencja Kościoła przez nawoływanie do uświadomienia sobie przez człowieka swego miejsca w świecie i w różnych grupach społecznych. Ta interwencja społeczna Kościoła jest realizacją jego misji zbawczej. Człowiek bowiem w swoim duchowym i osobowym „wnętrzu” może odkryć, że jako osoba pozostaje w różnych relacjach nie tylko do innych osób, lecz także do Boga. Odnoszenie się osoby ludzkiej do innych osób jest uczestnictwem. Polega ono głównie na „działaniu wspólnie z innymi, gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni”⁷. Uczestnictwo jako właściwość osoby wytwarza wspólnotę, w której działamy. Jest to wspólnota motywów i poznanych przedmiotów wyborów. Ta struktura społeczna i wspólnotowa ma charakter aksjologiczny⁸.

Uznanie godności osoby prowadzi do odkrycia prawdy, dobra, miłości, wolności, sprawiedliwości i innych wartości. O tych wartościach nie wystarczy mówić i rozumieć je. Trzeba je także realizować. Realizowanie tych wartości jest wprowadzaniem ładu. To zadanie jest szczególnie ważne wtedy, gdy życiu społecznemu zagraża niebezpieczeństwo. Wówczas nasuwają się pytania dotyczące stosunku do przeszłości i tradycji. Chodzi bowiem o znalezienie takich zasad, które pozwolą uregulować stosunek do życia i świata. Pracą w tej dziedzinie jest wskazanie na główne źródło dziejów.

Dla większości materialistów źródłem dziejów jest pęd do zachowania organizmu i sama materia, która poprzez tkwiące w niej prawa kieruje rozwojem gospodarczym. Wyłaniający się z materii pierwiastek

⁶ Zob. Janusz Kuczyński, *Sens życia*, Warszawa 1981, s. 64—77.

⁷ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 296; 306.

⁸ Mirosław Nowaczyk, art. cyt., s. 177—180.

świadomościowy ukazuje świat idealny, bez przymusu, poddany elementarnym zasadom współzycia. Inaczej mówiąc, świadomość jest funkcją wyżej zorganizowanej materii⁹.

Stanowiska materialistycznego nie można jednak obronić, ponieważ przewidywanie przyszłości oraz poznanie hierarchii wartości jest transcendentne wobec materii i psychiki zmysłowej. Konstanty Michalski starał się wykazać, że jedynie duch ludzki posiada zdolność panowania w życiu społecznym, gdyż poznaje ukryty sens dziejów, a poprzez swe czyny wprowadza ład¹⁰.

Duch ludzki nie jest jakimś elementem w człowieku, który pozostaje w pewnych związkach z innymi elementami. Człowiek jest szczególnego rodzaju organizmem, w którym poszczególne elementy tworzą jedną, strukturalną całość. Tę strukturalną całość można wzmacniać lub osłabiać w zależności od sposobu życia. Wbrew utylitarnej postawie wielu ludzi spełnianie czynów wolnych i odpowiedzialnych w sytuacjach zagrożenia wzmacnia wewnętrzną strukturę¹¹. Dlatego nie wolno zrzucić z siebie odpowiedzialności za życie społeczne, gdy zagraża mu katastrofa.

Konstanty Michalski odrzucił poglądy głoszone przez zwolenników skrajnego historyzmu i futuryzmu na problem dziejów ludzkich. Skrajny historyzm relatywizował teraźniejszość przez pojęcie zmiany, a temu, co przeszłe nadawał wartość absolutną. Futuryzm natomiast zwalczał wszelką tradycję, gdyż chciał stworzyć przyszłość bez przeszłości. Jego hasłem było: „twórczość dla twórczości” i „nowość dla nowości”

Polski mediewista uznał za słuszne zdanie Tomasza z Akwinu: *conservatio est continua creatio*. Chcąc bowiem teraźniejszość naprawiać trzeba ją nie tylko poznać, lecz także skorzystać z doświadczeń przeszłych pokoleń. Tylko człowiek wolny, odpowiedzialny i kierujący się rozumem może być twórcą dziejów. Taki bowiem człowiek kulturę rozumie, tworzy, asymiluje i przekazuje przyszłym pokoleniom. Asymilacja kultury to nie tylko rozumowe poznanie, lecz także przyjęcie jej od strony wolitywnej i uczuciowej. W zależności od stopnia asymilacji kultury można mówić o różnych jej losach w życiu człowieka i społeczeństwa.

Ukazanie złożonej i wieloaspektowej problematyki pracy ludzkiej może być kluczem do zrozumienia kwestii społecznej nie tylko z chrześcijańskiego punktu widzenia, lecz także innych ideologii, które mają na

⁹ Konstanty Michalski, *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, w: „Nieznanemu Bogu”, Warszawa 1936, s. 127—165. Por. Jan Legowicz, *Filozofia. Istnienie, myślenie, działanie*, Warszawa 1972, s. 75—130.

¹⁰ Konstanty Michalski, *Zagadnienie współczesnej filozofii dziejów*, Kraków 1931, s. 16. Por. także inne prace tego autora: *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, s. 288—299; *Dokąd idziemy*, Kraków 1964, s. 124—129; *Dusza i duch*, „Verbum” 4 (1937), s. 694 i nn.

¹¹ Roman Ingarden, *Człowiek i czas*, w: „Twórczość” (1946 nr 2), s. 121—136.

względnie dobro człowieka i jego wszechstronny rozwój. Wydaje się, że potrzebna jest dyskusja z innymi teoriami, w których doceniana jest kwestia społeczna, aby podjąć wspólny wysiłek, żeby dla przyszłości stworzyć świat dobry.

2. CZAS SPOŁECZNY W UJĘCIU FILOZOFII DIAMATU

Określenie czasu społecznego jest bardzo ważne dla zrozumienia kwestii społecznej, ponieważ ten czas wiąże się z tą częścią naszego życia, w której aktywnie tworzymy i rozwijamy społeczeństwo przez swoje działania. Pojęcie czasu społecznego może stać się narzędziem poznawczym, a praktyczne zastosowanie tego pojęcia do badań nad strukturą ludzkiej działalności może przynieść dobre rezultaty. Przy jego pomocy można między innymi zweryfikować wiele nieuzasadnionych sądów dotyczących tzw. „ery czasu wolnego”. Tego rodzaju analizy nie są jeszcze ostatecznym wyjaśnieniem istoty czasu społecznego. Ostatecznym rozstrzygnięciem tego zagadnienia może być jedynie zmiana empiriologicznej perspektywy pojęciowej na ontologiczną perspektywę pojęciową, aby następnie w płaszczyźnie ontologicznej móc odwołać się do właściwej formy ruchu materii i jej materialnego „nośnika”. Aby jednak analizy filozoficzne dotyczyły realnie istniejącego bytu należy zwrócić uwagę na sposób istnienia człowieka i społeczeństwa.

Mieczysław Krajewski podjął się próby przeprowadzenia analizy czasu społecznego z punktu widzenia filozofii diamatu. Słuszne było jego założenie, iż odwołanie się do mniej skomplikowanych obiektów strukturalnych i przedstawienie ich czasów: fizycznego i biologicznego pozwoli lepiej i głębiej ująć istotę czasu społecznego¹². Wydaje się jednak, że autor pracy „Czas społeczny” nie wyjaśnił wystarczająco istoty czasu fizycznego i biologicznego. W dodatku autor czasami posługiwał się mało przekonującą argumentacją. Patrząc więc z genetycznego punktu widzenia na istotę czasu społecznego można mieć uzasadnione wątpliwości, czy zamiar M. Krajewskiego zostanie wystarczająco zrealizowany.

Polski marksista stanął na stanowisku, że pozaorganiczne formy aktywności człowieka doprowadziły do powstania narzędzi pracy i społecznego procesu produkcji. Doskonalony następuje społeczny proces produkcji i narzędzia pracy były czynnikami rozwoju społeczeństw. Czym są te pozaorganiczne formy aktywności człowieka? Biolodzy są raczej zgodni, że gatunki zwierząt rozwijają aktywność w dziedzinie instynktów. Z punktu widzenia analizy zjawisk społecznych szczególnie istotne są te sposoby zachowania się zwierząt, które przejawiają załączki życia

¹² Mieczysław Krajewski, *Czas społeczny*, Warszawa 1976, s. 6—10.

społecznego oraz różne sposoby pozaorganicznego i pozagenetycznego przekazywania doświadczeń. Między innymi u pszczół można dostrzec podział pracy, który wskazuje na zorganizowaną społeczność. Społeczność ta wymaga jednak, aby istniały osobniki o rozmaitych organicznych specjalizacjach. Organizmy pszczół będąc przystosowane do określonych czynności giną poza swą społecznością. Organiczna społeczność pszczół jest podłożem organicznego podziału pracy.

Dla ukazania załączków pozaorganicznych form aktywności uczeni także powołują się na społeczność mrówek. Żyją one w koloniach i przejawiają organiczny podział pracy.

Społeczeństwa ludzkie tym różnią się od społeczeństw zwierząt, że ludzie potrafili opanować umiejętność posługiwania się narzędziami w procesie kształtowania swego życia i w procesie pracy. Człowiek bowiem także przy zabawie posługuje się narzędziami lub produktami swojej pracy. Krajewski ze swoich rozważań wyprowadził wniosek, iż człowiek wywodzi swoje pochodzenie od tych rodzajów zwierząt, które pierwsze mogły używać pozaorganicznych sił do zdobywania pożywienia, własnej obrony i zabawy¹³.

Pojęcie czasu społecznego zastosowane do całokształtu ludzkiej działalności pozwoliło uchwycić generalne tendencje zmian w strukturze tej działalności. Społeczna forma życia jest bowiem obiektywnym, empirycznie sprawdzalnym faktem. Można więc było podjąć się wyjaśnienia kwestii, jak doszło do przekształcenia biologiczno-osobniczego życia w życie społeczne i jakie są generalne mierniki rozwoju¹⁴.

Zdaniem M. Krajewskiego można by bronić tezy, że nie praca stworzyła człowieka i nie ona była źródłem jego życia społecznego. Zwolennicy takiej tezy zapominają, iż praca zwierząt i zaobserwowany podział pracy mają charakter organiczny. Zwierzęta używają do pracy narządów organizmu, a zapis doświadczeń dokonuje się w postaci kodu genetycznego. W konsekwencji doskonalili się cały organizm lub dany narząd. Z tego względu ich praca nie może być porównywana z pracą ludzi. Ludzie zaspokajają swoje potrzeby nie tylko za pośrednictwem dóbr tworzonych przez przyrodę, lecz także sami produkują wartości użytkowe. Posługują się przy tym narzędziami pracy i pracują w społecznym podziale pracy. Ta praca jest często warunkiem istnienia człowieka. Dzięki niej tworzy się specyficzny świat człowieka — Umwelt.

Szczegółowe badania nad zmianami w strukturze działalności ludzi przy zastosowaniu pojęcia czasu społecznego prowadzą do wniosku, że jest ona bardziej złożona niż przy zastosowaniu podziału na czas pracy i czas wolny. Nie można dalej utrzymywać, że uwolnienie czasu pracy

¹³ *Tamże*, s. 19—25.

¹⁴ *Tamże*, s. 25.

produkcyjnej, zawodowej lub najemnej oznacza automatycznie wzrost czasu wolnego. Okazuje się bowiem, iż czas uwolniony w jednej ze sfer ludzkiej działalności jest wykorzystywany w innych sferach działalności. Jako przykład podał Krajewski dzień pracy dziecka. Dawniej, w początkach kapitalizmu, dzieci pracowały zawodowo dziesięć i więcej godzin. Obecnie dzieci nie pracują zawodowo, ale to nie znaczy, że o tyle wzrósł ich czas wolny. Dzieci ucząc się zwiększają swoje kwalifikacje zawodowe, które w przyszłości zostaną wykorzystane w pracy zawodowej lub innej pracy. Jest to więc tylko zmiana profilu pracy i typu działania, a nie uwolnienie czasu pracy. Można w tym wypadku mówić jedynie o skróceniu czasu pracy najemnej i bezpośrednio produkcyjnej na rzecz czasu przeznaczanego na pracę twórczą i swobodną. Tym samym rośnie czas pracy pośrednio produkcyjnej, która jest przygotowaniem do przyszłej działalności produkcyjnej.

Wydaje się, że M. Krajewski nie jest konsekwentny w obronie swego stanowiska, gdy przeciwstawia się tym teoretykom, którzy łączą początki antropogenezy z początkami myślenia abstrakcyjnego. Gdy Krajewski mówi, że kij, który praprzodek wziął do ręki nie był jeszcze narzędziem pracy, ponieważ narzędzia tym różnią się od innych przedmiotów, że są odpowiednio obrobione i przeznaczone do wykonania określonych czynności, to jednocześnie przeocza fakt, iż mówiąc o narzędziach pracy trzeba mieć na uwadze znajomość zadania, jakie należy wykonać oraz odpowiednią wiedzę, czy dane narzędzie może być pomocne do wykonania tego zadania. Inaczej mówiąc, do wytworzenia narzędzi pracy potrzebna jest zdolność myślenia abstrakcyjnego, która jest pozaorganiczną siłą. Tylko taka działalność może być nazwana pracą, która jest celowa i uświadomiona. Wydaje się, że ten praprzodek, który posiadał zdolność posługiwania się narzędziami, może być nazwany człowiekiem, bez względu na pojemność mózgowiczaszki i stopień rozwoju umysłowego.

Antropogeneza, z punktu widzenia jej założeń wyjściowych, prezentuje się jako nauka jednolita i zwarta. Można mówić o zgodności co do sposobu kształtowania się filogenetycznego rozwoju człowieka. Przyrodniczy odwołał już znamienne dla haecklowskiego monizmu roszczenie do udzielenia pełnej odpowiedzi na temat pierwszego człowieka. Metodologiczna refleksja nad możliwościami i granicami poznania przyrodniczego doprowadziła do przekonania, że poznanie przyrodnicze jest niezdolne do przekroczenia opisu zjawisk, a w przypadku antropogenezy poza czasowe następstwo form przynależnych do rodziny Hominidae. Rozbieżności wśród antropologów dotyczą tempa i kolejności rozwoju cech specyfikujących rodzaj Homo. Poza tym brak ostrych kryteriów przyrodniczych,

aby jednoznacznie wyróżnić w procesie ewolucji zaczątki rodzaju Homo¹⁵.

Zdaniem B. Hańczka za długim wiekiem człowieka będzie opowiadał się ten, kto ocenia zdolność wyrobu narzędzi niezależnie od pojemności mózgowcowej. Między innymi G. von Koenigswald pomijał fakt istnienia narzędzi pracy już w okresie sprzed ok. 3 mln lat i w ocenie filogenetycznej przynależności do rodzaju Homo wskazywał przede wszystkim na pojemność mózgowcowej¹⁶.

M. Krajewski chociaż nie pomijał faktu istnienia narzędzi pracy jako znamienia typowego dla rozwoju człowieka, to wpadł w przeciwną skrajność niż Koenigswald. Nie uwzględnił on tych analiz filozoficznych, które wskazują, iż tylko istoty zdolne do myślenia abstrakcyjnego mogą tworzyć narzędzia pracy. Mówienie o pozaorganicznym siłach i formach aktywności jest tak ogólnikowe, że nie wiadomo, co polski marksista chciał przez to powiedzieć. I chociaż poznanie przyrodnicze jest niezdolne do przekroczenia opisu zjawisk, to jednak filozof nie może poprzestać na tym opisie. Musi on szukać pełnego wyjaśnienia faktów przyrodniczych. Wskazywanie na pojemność mózgowcowej nie jest i nie może być równoznaczne z myśleniem abstrakcyjnym. Także wskazywane przez Krajewskiego fakty charakterystyczne dla życia ludzkiego, jak świadomość i religia nie są jeszcze ostatecznym wyjaśnieniem fenomenu człowieka¹⁷. Te fakty mieszczące się jeszcze w ujęciu empiriologicznym mogą być ostatecznie wytłumaczone wyłącznie w pałszyźnie ontologicznej. Tych analiz Krajewski nie przeprowadził. Nie mógł więc wskazać czym ontycznie człowiek różni się od zwierząt, a w dalszej kolejności, z jakich załączków życia społecznego pojawiły się pozaorganiczne formy aktywności człowieka.

Czas społeczny przedstawiony przez Krajewskiego dzieli się na czas społecznie niezbędny do wytworzenia materialnych warunków życia i na czas potencjalnie rozszerzonej reprodukcji życia społecznego. Podział ten nie jest równoznaczny z podziałem na czas wolny i czas pracy. To, co często nazywa się czasem wolnym służy do reprodukcji życia społecznego. Czas społecznie niezbędny jest takim czasem pracy, który jest potrzebny do wytworzenia jakiejś wartości użytkowej. Mogłoby się wydawać, że im bardziej leniwy człowiek będzie wykonywał pracę, to tym większą wartość będzie miał towar przez niego wykonany. Tak jednak nie jest. Cała siła robocza społeczeństwa reprezentowana w wartościach towarów składa się z niezliczonych indywidualnych sił roboczych. Każda indywidualna siła robocza ma tę samą wartość, bo jest określona jako

¹⁵ Bernard Hańczek, *Wschodnio-afrykańskie wykopaliska człowiekowskie*, „Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody” 1 (1978), s. 141—190.

¹⁶ Bernard Hańczek, *Wielkość przyrodniczych koncepcji antropogenezy*, „Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody” 2 (1979), s. 265—197.

przeciętnie społeczna siła robocza i jako taka funkcjonuje w danej społeczności. A więc na wytworzenie danego towaru zużywa się przeciętnie niezbędnego czasu pracy. Wyższy natomiast stopień rozwoju społecznego przejawiający się w ulepszonych narzędziach, technologii produkcji, podniesionej kwalifikacji ludzi, ich wiedzy i umiejętności, udoskonalonej organizacji pracy oraz jej społecznego podziału przyczynia się do skrócenia czasu niezbędnego do wytworzenia danego produktu. Można w takich wypadkach mówić o oszczędności czasu społecznie niezbędnego. Oszczędność można wykorzystać na dodatkową produkcję lub na rozszerzenie pola pracy produkcyjnej¹⁸.

Zmieniająca się wielkość czasu społecznie niezbędnego w ogólnospołecznych formach działalności jest jeszcze jednym argumentem, że nie jest to ontologiczne ujęcie tej problematyki. Czy filozofowie marksistowscy mogą podjąć się próby przejścia do ujęcia ontologicznego i w tej płaszczyźnie tworzyć koncepcję czasu społecznego? Na obecnym etapie rozwoju myśli marksistowsko-leninowskiej wydaje się to niemożliwe. Są oni bowiem ograniczeni dotychczasową tradycją. Z jednej strony F. Engels mówił o różnych formach ruchu materii. Czas stał się formą zmieniającej się materii. Inaczej mówiąc, zmienną materię zaczęto uważać za istotę czasu. Następne pokolenie filozofów marksistowskich ugruntowało ten styl filozofowania. Szczególnie jest to widoczne w pracach filozofów radzieckich¹⁹. Z drugiej strony W. I. Lenin podając definicję materii o charakterze teoriopoznawczym zdecydował o kierunku dalszych analiz filozoficznych. Zagadnienie czasu stało się mało istotne w porównaniu z tzw. naczelnym zagadnieniem filozofii, jakim jest stosunek świadomości do materii²⁰.

Wydaje się, że koncepcja czasu społecznego w ujęciu M. Krajewskiego jest koherentna z ujęciem filozofów radzieckich, wedle których czas jest miernikiem odległości i intensywności zjawisk: fizycznych, chemicznych, biologicznych, geologicznych i społecznych. Jedność substratu materialnego jest dla nich ostateczną podstawą dla tych różnych form ruchu i czasu. Wprawdzie proces rozwoju materii dokonuje się po linii wstępującej i dlatego w następujących po sobie etapach pojawiają się coraz bardziej złożone formy ruchu materii, jednak nie można bez reszty tłumaczyć wyższych form ruchu przez odwoływanie się do niższych form. Pomędzy tymi formami ruchu zachodzą różnice jakościowe²¹.

¹⁷ Zob. *Czas społeczny*, s. 45.

¹⁸ *Tamże*, 162—163.

¹⁹ B. M. Kiedrow, *Związek form ruchu materii i ich klasyfikacja*, w: „Przestrzeń, czas, ruch”, Warszawa 1976, s. 331—380.

²⁰ Kazimierz Ochocki, *Spory o pojęcie materii*. Warszawa 1972, s. 70—76.

²¹ Stanowisko filozofów radzieckich zostało w szerokim zakresie zaprezentowane w pracy zbiorowej: *Przestrzeń, czas, ruch*, Warszawa 1976.

3. CZAS SPOŁECZNY W UJĘCIU TOMISTYCZNYM

Określenie czasu społecznego, jakie wyrosło na bazie empirycznych opisów i do tych opisów ograniczone nie mogło zadowolić tych filozofów, którzy widzieli możliwość jeszcze głębszego ujęcia tego zagadnienia. Nie odrzucili oni opisów empirycznych, lecz starali się ukazać, jakie implikacje ontologiczne mogą kryć się poza tymi opisami.

Rozważania nad naturą i strukturą bytu społecznego zawsze stwarzały filozofom największą trudność. Najwybitniejsi filozofowie starożytności nie doszli do filozoficznej koncepcji bytu społecznego, choć zajmowali się szczegółowo tym zagadnieniem. Nawet Tomasz z Akwinu, nie wyodrębnił wyraźnie tego zagadnienia, choć potrafił dostarczyć prawie wszystkich elementów potrzebnych do skonstruowania bytu społecznego.

Wkład filozofów chrześcijańskich w ukazaniu tej problematyki jest widoczny w trzech dziedzinach: koncepcji człowieka, dobra wspólnego i miłości społecznej oraz w analogii między społecznością naturalną i nadprzyrodzoną. Wypracowana filozofia społeczna w ujęciu chrześcijańskim tym różni się od innych filozofii społecznych, że ujmuje rzeczywistość społeczną całościowo. Inne filozofie wyjaśniają tę rzeczywistość przy pomocy jednego, często najłatwiej dostrzegalnego czynnika. Dlatego też dochodzą do uproszczonego obrazu rzeczywistości.

Zdaniem J. Majki rzeczywistość społeczna w ujęciu filozofów chrześcijańskich stanowi odrębną kategorię faktów. Nie są one zależne tylko od woli jednostek, choć są wynikiem związków istniejących pomiędzy ludźmi. Podstawa faktów społecznych tkwi w naturze ludzkiej, dzięki której człowiek jest istotą społeczną. Punktem wyjścia są więc różne koncepcje osoby ludzkiej uznające, iż człowiek jest podmiotem życia społecznego²².

M. Gogacz zauważył, że osobę ludzką można ujmować bądź substancjalistycznie, bądź relacyjnie. Coraz częściej jednak pojawiają się próby łączenia tych ujęć, a także utożsamianie filozoficznego i teologicznego ujęcia osoby ludzkiej²³.

Człowiek będąc istotą społeczną, staje się człowiekiem jeszcze pełniej, gdy żyje i działa społecznie. Można mówić o randze i miejscu społeczeństwa w życiu jednostki ludzkiej. Jest też racja, aby mówić o miejscu człowieka w społeczeństwie. Aspekty te pozwalają dokładniej sprecyzować naturę rzeczywistości społecznej i jej strukturę bytową. Stojąc na stanowisku pluralizmu bytowego można dostrzec społeczną naturę człowieka w wielu społecznościach, w których jest on „uwikłany” i próbo-

²² Józef Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 5—12.

²³ Mieczysław Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 35—81.

wać odpowiedzieć, czy wybór człowieka jest całkowicie w nich swobodny.

Człowiek określany jako mikrokosmos nie może być produktem ewolucji świata materialnego. Tak ujęty człowiek zawiera w sobie cztery warstwy: materię nieożywioną, materię ożywioną, psychikę i ducha. Poszczególne warstwy nie są od siebie oddzielone. Wprost przeciwnie, są one powiązane ze sobą w ten sposób, że jedne dla drugich służą za fundament bytowy. Warstwy te różnią się między sobą stopniem złożoności i organizacją wewnętrzną budowy. Warstwa bardziej złożona opiera się na warstwie mniej złożonej, ale zachowuje swą autonomię i nie niszczy autonomii warstwy niższej. Wszystkie warstwy są podporządkowane ogólniejszej strukturze, a ich działanie jest skierowane do wspólnego celu. W taki sposób może funkcjonować jedność człowieka jako mikrokosmosu²⁴.

W każdej warstwie człowieka jako mikrokosmosu można mówić o czasie w aspekcie ontologicznym. Powiązanie warstw ze sobą sprawia, że chcąc lepiej i głębiej ująć istotę czasu wyżej zorganizowanej warstwy można odwołać się od mniej skomplikowanych warstw. Dla pełniejszego zrozumienia czasu społecznego można ukazać istotę czasu fizycznego i biologicznego, a także ich zależność między sobą.

Na poziomie materii nieożywionej mówi się o czasie fizycznym. Scholastyka wypracowała trzy różne interpretacje arystotelesowskiej definicji czasu, jako liczby ruchu ze względu na „wcześniej” i „później”²⁵. F. Renoirte i T. Wojciechowski doszli do wniosku, że inaczej należy określić naturę czasu niż to uczynili scholastycy. Ich zdaniem zmienność bytów materialnych jest konsekwencją struktury czasowej, a nie — jak uczyli scholastycy — zmienność jest podstawą czasu. Tym samym czas został uznany za element strukturalny rzeczywistości materialnej, a przestał być przypadłością²⁶. Filozofowie chrześcijańscy idą obecnie jeszcze dalej niż Renoirte i Wojciechowski. Naturę czasu widzą oni w sposobie istnienia bytów materialnych. Czas jako „element” sposobu istnienia sprawia, że to istnienie różni się od istnienia bytów duchowych²⁷.

Warstwa organiczna w człowieku pozwala mówić o czasie biologicznym. Chcąc sensownie mówić o tym czasie trzeba wprawdzie odpowiedzieć

²⁴ Konstanty Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, s. 283—286.

²⁵ Tadeusz Wojciechowski, *Teorie czasu: scholastyczne a einsteinowska*, „Collectanea Theologica”, 4 (1955), s. 663—702.

²⁶ Tadeusz Wojciechowski, *Spór o teorię czasu*, *Roczniki Filozoficzne*, 21 (1973, z. 3), s. 135—140. Por. F. Renoirte, *Elements de critique des sciences et de cosmologie*, Lauvain 1945.

²⁷ Koncepcję czasu jako momentu bytowego realnego sposobu istnienia przedstawili: Roman Ingarden i Hedwig Conrad-Martius. Adaptację tych fenomenologicznych koncepcji na grunt tomistyczny dokonała m.in. Bolesława Twardowska. Zob. *Stosunek istnienia bytów materialnych do czasu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 8 (1972, nr 1), s. 153—177.

na pytanie czym jest życie? Historia nauk biologicznych to historia prób, usiłowań i niepowodzeń na tym polu. Z punktu widzenia tomizmu słusznie pisał o życiu L. Kaczmarek: „...nie myślenie żyje, nie czucie zmysłowe żyje, ale żyje byt, który zmysłowo czuje. Żyje natura pojęta jako źródło czynności życiowych i dzięki niej byt żyjący czuje, rośnie, myśli, doznaje wrażeń. Czynności życiowe są objawem życia, są innymi słowy — życiem w działaniu”²⁸.

Wypowiedź L. Kaczmarka jednoznacznie wskazuje, że nie ma dwóch pojęć życia: substancjonalnego i przypadłościowego, jak uczyli niektórzy tomiści²⁹. Życie odnosi się do bytu substancjalnego, który ze swej natury jest uzdolniony do wykonywania tzw. czynności swobodnych.

Szczepan Słaga zauważył, że gdy mowa o życiu rozumianym substancjalnie, to pojęcie substancji jest brane w takim sensie, jaki wypracowała filozofia klasyczna, w przeciwstawieniu do przypadłości. Do tak pojętej substancji można stosować teorię hylemorfizmu. W ten sposób dochodzi się do esencjalnego ujęcia rzeczywistości, które nie jest jeszcze ujęciem realnym. Bez uwzględnienia sposobu istnienia nie może być mowy o żadnej realnej treści. Tylko w realnie istniejącej substancji można mówić o życiu. W tekście Tomasza z Akwinu „życie” oznacza *esse vivum* lub *esse vivens*. Wyższy stopień istnienia życiowego w stosunku do istnienia bytów nieożywionych polega na tym, że w bytach żywych forma substancjalna jest wyższego rzędu i o tyle doskonalsza, o ile w hierarchii istot żywych przesuniemy się od najprostszycych do bardziej złożonych. Dla pełnego ujęcia tego zagadnienia należy uwzględnić moment analogiczności życia. Różnicuje się ono w zależności od tego, do jakiego przedmiotu czy kategorii bytu jest stosowane³⁰.

Czas psychologiczny odpowiada warstwie psychicznej. Na tym poziomie organizacji stwierdzamy, że przeżywanie wskazuje na różnicę między czasem a ruchem. Inne jest przeżywanie czasu, a inne ruchu, choć między nimi zachodzą różne związki. Podstawą oceny czasu jest sprawność aparatu ruchowego, którym mierzy się czas reakcji i czas ruchu. Ma to wielkie znaczenie dla postrzegania i przeżywania czasu. Te dwa elementy charakteryzują z dużą dokładnością typ i stan czynnościowy układu nerwowego. Poza tym na długość czasu reakcji wpływają inne czynniki, np. wiek, płeć, wzrost, głód, temperatura, senność, sprawność fizyczna i prawdopodobnie inteligencja. Czas reakcji ulega skróceniu przy wielokrotnym powtarzaniu eksperymentu³¹.

²⁸ Lech Kaczmarek, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 38.

²⁹ Por. Franciszek Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. II, Kraków 1947, s. 129—251.

³⁰ Szczepan Słaga, *Próba uściślenia Tomaszowego określenia istoty życia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 10 (1974, nr 2), s. 67—99.

³¹ Zdzisław Chlewiński, *Czas w aspekcie fizjologicznym i psychologicznym*, „*Roczniki Filozoficzne*” 25 (1977, z. 3), s. 104—105.

U człowieka orientacja w czasie przybiera postać bardzo złożonego procesu. Sergiusz Rubinsztejn mówił, że w postrzeganiu czasu należy rozróżnić wrażenie trwania i właściwe postrzeganie czasu. Wrażenie trwania jest wrażeniem organicznym. Jest ono ważne dlatego, gdyż na nim opiera się rozwija postrzeganie czasu. Chorzy, u których obserwuje się anestezję organów wewnętrznych tracą zupełnie bezpośrednią ocenę czasu. W postrzeganiu czasu nie można widzieć jedynie wpływu wrażeń organicznych. Zależy ono w dużym stopniu od treści, które wypełniają czas. Przeszłe interwały czasu wydają się długie, gdy są wypełnione treścią. W teraźniejszości natomiast dłuższy wydaje się moment monotonny i uboższy w wydarzenia. W nastawieniu na przyszłość przeżywanie długości czasu znów ulega zmianie. Oczekiwanie na pozytywne wydarzenie wydłuża interwał czasu, a przy oczekiwaniu na negatywne wydarzenie skraca interwał czasu³².

Dynamizm czasu psychologicznego przenika myśli i pamięć człowieka budząc często przeciwstawne uczucia. Roman Ingarden pisał o dwóch przeciwstawnych doświadczeniach czasu. Pierwszy typ doświadczenia ukazuje czas jako coś zjawiskowego i pochodnego. Jego zjawiskowy charakter ujawnia się w tym, że *„jest on takim sposobem przejawiania się rzeczywistości, który umożliwia mi wędrówkę po jakby wszechteraźniejszej rzeczywistości”* Poza tym zjawiskowy charakter czasu sprawia, że to, co się kiedyś dokonało nie jest całkowicie obumarłe i może oddziaływać na życie w teraźniejszości. Człowiek czuje się tym wszystkim skrepowany. A w swej najgłębszej istocie człowiek czuje się niezależny od czasu i widzi możliwość przewycięzania go. Drugi typ doświadczenia wskazuje, że dokonujące się przemiany stanowią jedyną rzeczywistość, która ogranicza to, co realne do jednej chwili pojętej punktowo. Według tego doświadczenia nie istnieje ani to, co przeszłe, ani to, co przyszłe. To doświadczenie czasu znajduje potwierdzenie w stwierdzonym i przeżywanym fakcie konstytuowania się „ja” człowieka w przemianach perspektywy czasowej³³.

Czy można jednak twierdzić z całą pewnością, że to „ja” całkowicie się konstytuuje? Jest prawdą, że człowiek swoje „ja” poznaje w wyglądach perspektywy czasowej. Wielkość i jakość tego „zniekształcenia” zależy od rodzaju wiedzy i dlatego przeszłe „uposażenie” może ukazywać się w innych własnościach, a nawet w innej istocie. Gdy jednak człowiek przestanie unikać tego doświadczenia czasu, które ogranicza całą rzeczywistość do punktowej teraźniejszości i skieruje całą uwagę na konstytuującym się „ja”, może uchwycić inny fakt, a mianowicie, że to „ja”

³² Sergiusz Rubinsztejn, *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1964, s. 354—361.

³³ Roman Ingarden, art. cyt., s. 121—136.

jest zdolne umacniać wewnętrzną strukturę i faktycznie przeciwstawiać się zagrożeniu pochodzącemu ze strony czasu.

Powyzsza analiza dwóch doświadczeń czasu prowadzi do wykrycia nowej warstwy w strukturze ontycznej człowieka — ducha. To duch ludzki wybiega w przyszłość, aby przewidzieć, jakie wydarzenia nastąpią i jakie skutki wywoła działanie w aktualnej terażniejszości. Szczególnie w chwilach przełomowych dla społeczeństwa poznanie przeszłości, terażniejszości i przewidywanie przyszłości ma prowadzić do twórczej aktywności.

Konstanty Michalski wskazywał na trzy idee kierownicze, które mają zabezpieczyć prawidłowy rozwój społeczeństwa, aby człowiek mógł doskonalić się w tym społeczeństwie. Pierwszą ideą jest *assimilari Deo*. Polega ona na zdobywaniu coraz to nowych sprawności i doskonałości, aby upodobnić się do Wszechmocy, Wszechwiedzy i innych atrybutów Bożych. Idea ta w żadnym stopniu nie hamuje wrodzonego pędu do doskonalenia siebie i otoczenia. Otwiera natomiast szerokie horyzonty dla twórczości w różnych kierunkach. Druga idea: *genus humanum arte et ratione vivit*, wskazuje na środki prowadzące do zdobycia doskonałości. Dla filozofów chrześcijańskich sztuką jest wszelka przeróbka materii umiejętnie przeprowadzona i wszelka praca, przez którą człowiek przystosowuje świat dla swoich potrzeb. Także praca wychowawcza jest sztuką, gdyż zmierza do wyzwolenia człowieka z determinizmu biologicznego. I wreszcie sztuką jest każde odnoszenie się władzy państwowej do obywateli, jak również obywateli do władzy państwowej. Trzecią ideą jest perfekcjonizm w życiu społecznym. Źródłem zmian w życiu społecznym są silne napięcia między prawodawstwem a zmieniającymi się warunkami życia społecznego. Wraz ze zmianami warunków życia społecznego winno zmieniać się prawodawstwo, aby społeczeństwo mogło harmonijnie rozwijać się³⁴.

Często dyskutuje się, czy chrześcijaństwo może rozwijać optymistyczną koncepcję człowieka. Pesymizm zrodził się z obserwacji niepowodzeń człowieka zarówno w sferze intelektualnej jak i moralnej. Świadomość ludzkich słabości, ale też obowiązek ciągłego doskonalenia się sprawiły, że w chrześcijańskiej filozofii społecznej preferuje się koncepcję umiarkowanego optymizmu. Wedle tej koncepcji społeczeństwo nie jest tworem w pełni doskonałym, ani nie jest zdolne w pełni wyzwolić człowieka. Stwarza ono jedynie ogólne ramy, w których wyzwolenie jest możliwe. Do wyzwolenia potrzebny jest jednak osobisty wysiłek człowieka i łaska Boża³⁵.

³⁴ Konstanty Michalski, *Dokąd idziemy*, s. 23—31.

³⁵ Józef Majka, *Człowiek w społeczeństwie*, w: „O Bogu i o człowieku”, Warszawa 1968, s. 227—238.

Ontologiczne ujęcie natury społecznej człowieka prowadzi do wyodrębnienia elementów zmiennych i niezmiennych. Zmienne elementy zależą od upływu czasu, natomiast niezmiennie są niezależne od czasu. Zdaniem J. Guittona są dwa sposoby podejścia do problematyki czasu społecznego³⁶. Jeden sposób polega na nierozdzielaniu tych elementów, aby osiągnąć jedność. Tego rodzaju kontaminacja wyraża dążenie do uwiecznienia tego, co czasowe. Najbardziej widoczna jest kontaminacja przyszłości. Człowiek łączy się co do swej przyszłości i dlatego wyobraża ją sobie jako coś trwałego. Przyszłość jednak różni się zasadniczo od wyobrażeń jakie o niej mamy. Zasadnicze złudzenie przyszłości polega na przeświadczeniu, że w chwili osiągnięcia celu czas się zatrzyma.

Obraz przeszłości jest wprawdzie bardziej logiczny niż przyszłości, to jednak i tu możliwa jest kontaminacja. Rodzi się ona szczególnie wtedy, gdy zamykają się perspektywy na przyszłość. Człowiek wybiera wtedy ze swej przeszłości pewien okres czasu i na tej „niezmiennej” podstawie ocenia wszystkie inne interwały czasu społecznego.

Kontaminacja terażniejszości jest napawaniem się rzeczywistością aktualną przez nadanie jej niezwyklej intensywności. Szczególny udział ma tu zmysł dotyku, gdyż w większym stopniu niż inne zmysły stwarza złudzenie wnikięcia w głębię bytu.

Przeciwieństwem kontaminacji jest dysocjacja. Polega ona na rozdzielaniu przeciwnych sobie elementów, aby nie dopuścić do pomieszania ich ze sobą. Wysiłki filozofów chrześcijańskich szły dotychczas w kierunku oddzielenia niezmiennego „ja” od innych warstw ontycznych człowieka. To „ja” przejawiające niematerialne cechy swej istoty uznane zostało za byt duchowy. Przypisywano jemu sposób istnienia aevum, który jest przeciwstawny realnemu sposobowi istnienia, charakteryzującemu byty materialne. W ten sposób została zarysowana ostra granica między duchem a pozostałymi warstwami ontycznymi człowieka³⁷.

Spółeczna natura człowieka jest przede wszystkim zakorzeniona w aevum, gdyż duch ludzki jest właściwym motorem rozwoju społeczeństwa. Nie można jednak całkowicie pomijać innych warstw ontycznych w człowieku. One także wywierają swój wpływ na dzieje ludzkie i społeczeństwo. Można powiedzieć, że dwa przeciwieństwa: aevum i czas są tymi „elementami” sposobów istnienia, które wywierają swój wpływ na strukturę człowieka i społeczeństwa, a także decydują o dalszym rozwoju.

Struktura aevum różni się radykalnie od struktury czasowej. Nie ma podstaw, aby twierdzić o ciągłości różnych form ruchu materii w czło-

³⁶ Jean Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1968, s. 14—37.

³⁷ Tadeusz Wojciechowski, *Teorie czasu: scholastyczna a einsteinowska*, s. 702—720.

wieku. Społeczna forma ruchu materii różni się zasadniczo od niższych form ruchu materii. W konsekwencji trzeba przeciwstawić się M. Krajewskiemu i filozofom radzieckim, którzy wyprowadzają społeczną formę ruchu materii z prostszych form. Nie ma także sensu odwoływanie się do czasu fizycznego i biologicznego, aby lepiej poznać naturę czasu społecznego. Poznanie czasu fizycznego i biologicznego pozwala jedynie uchwycić, iż w rzeczywistości ludzkiej obok tych czasów funkcjonuje *aevum*, które charakteryzuje sposób istnienia ducha.

4. ZAKOŃCZENIE

Ukazana w tym artykule struktura ontyczna człowieka prowadzi do wniosku, że nie można zgodzić się całkowicie ani z kontaminacją ani z dysocjacją. Oba te sposoby poznania rzeczywistości ludzkiej w niektórych sprawach pozwalają lepiej ją poznać, ale w innych wypaczają jej obraz.

Kontaminacja sprowadzając wieczność do czasu pozbawia śmierć jej znaczenia polegającego na metamorfozie i przejściu do innego życia. Dysocjacja oddzielając wieczność od czasu rozdziela to, co w człowieku stanowi jedność. Życia ludzkiego nie można dzielić, bo stanowi ono jedną organiczną całość, choć dostrzegamy w nim przeciwne elementy. Tradycja tomistyczna mówi, że człowiek to jedność substancjalna dwóch niezupełnych substancji, z których jedna jest materialną a druga duchową.

Można by powiedzieć, że w życiu społecznym człowieka dokonuje się ciągła autentyczna kontaminacja. To, co wieczne jest sprowadzane do doczesnej egzystencji. Poznawanie i doskonalenie człowieka nie może dokonywać się poza czasem. Czas to nie sposób zdobywania wieczności, bo wieczność — *aevum* tkwi w człowieku, lecz także doskonalenie człowieka, które prowadzi do autentycznej dysocjacji, która dokona się ostatecznie w chwili śmierci. Śmierć to oddzielenie tego, co istnieje w *aevum* od tego co istnieje w czasie. Wieczność jako sposób życia ducha ludzkiego po oddzieleniu od ciała jest celem ziemskiej egzystencji człowieka.

Czas jako środek do osiągnięcia wieczności nie jest zgodny z ideą stworzenia. Czas nie zasługiwałby na stworzenie, gdyby w jego przemięaniu nie było czegoś „substancjalnego”. Cały rozwój uzależniony od czasu. Człowiek nie mógłby rozwijać swoich umiejętności i kierować światem, gdyby nie było czasu, w którym dokonuje się jego myślenie i działanie³⁸.

Właściwą postawą człowieka wobec czasu jest jego użytkowanie. Użytkowanie to takie odnoszenie się do tworzywa istniejącego w czasie, które

³⁸ Jean Guittou, *dz. cyt.*, s. 69—120, s. 137—139, s. 147—148.

nadaje mu znaczenie. Z tego względu postawa użytkownika ma większe znaczenie, niż postawa wyrzeczenia się. Postawa użytkownika ustala człowieka w terażniejszości. Wymaga ona ograniczenia pola świadomych doznań i rezygnacji z dążeń do nadmiernego wykorzystania czasu. Z użytkowaniem czasu łączą się mechanizmy, które regulują dostosowywanie się do chwil czasowych.

Użytkownika czasu musi cechować umiar. Istnieje dysproporcja między tym, co terażniejszość może w sobie zawrzeć, a tym, co chcemy w niej umieścić. Dlatego trzeba odłożyć na czas późniejszy pewną część działań. Wypaczonym przejawem „odkładania do jutra” jest lenistwo. Człowiek powinien umieć rozkładać pracę tak, aby poszczególne chwile były w pełni wypełnione, ale nie nadmiernie przeładowane. Człowiek, który potrafi rozłożyć pracę i „odłożyć do jutra” nadmiar działań jest tym, który panuje nad czasem.

Sposób odnoszenia się człowieka do przeszłości przejawia się w zjawisku żalu. Żal jest uczuciem wynikającym z odkładania działania w przeszłość. Jest on potrzebny do zachowania wewnętrznej równowagi człowieka. Z żalem bowiem łączy się skrucha, która pozwala nadać właściwy kierunek intencji i mobilizuje do lepszego wykorzystania czasu w przyszłości.

Należy jeszcze wspomnieć o mechanizmach obronnych, które pozwalają zapanować nad natrętnymi przypomnieniami i oczekiwaniami. Czasami w cierpieniu, nudzie lub oczekiwaniu następuje „natężenie” terażniejszości. Mamy wtedy pozorną głębią wytworzoną przez niepokój ludzkiej natury. Może dlatego łatwiej znieść zło przeżywane w terażniejszości niż wyobrażane. Terażniejszość niesie człowiekowi coś, co można nazwać łaską oderwania się i rozproszenia. Tylko oderwanie uwagi od terażniejszości i rozproszenie jej umożliwia działanie. Dlatego też w obliczu niebezpieczeństwa człowiek może doświadczyć zwykłości tej chwili i znieść ją bez lęku. Także mówcy w czasie wygłaszania mowy lub dyskusji tracą poczucie terażniejszości i wpływu czasu. Znaczenie chwili obecnej można ocenić dopiero w przyszłości. Swoje zamierzenia i aktualne działania poznajemy po ich urzeczywistnieniu się. Wtedy dopiero wiadomo, co było niemożliwe w chwili działania. Stąd wychowanie człowieka zmierza do wykluczenia wszystkiego, co niegodne człowieka.