

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Emilija Mitrović Miloš

Družbena konstrukcija časa

Diplomsko delo

Ljubljana, 2017

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Emilija Mitrović Miloš
Mentor:izr. prof. dr. Gregor Tomc

Družbena konstrukcija časa

Diplomsko delo

Ljubljana, 2017

ZAHVALA

Zahvaljujem se svojemu mentorju izr. prof. dr. Gregorju Tomcu za strokovne napotke in usmeritev.

Hvala vsem, ki so me spodbujali in motivirali pri pisanju diplomskega dela, zlasti staršem, Dušanu in prijateljem.

Posebna zahvala pa gre tudi Ellie za navdih in zvesto družbo!

Družbena konstrukcija časa

Čas je integralni del družbenega življenja in s tem tudi del kolektivnih predstav. Ljudje ga skozi družbo soustvarjamo, organiziramo, merimo in doživljamo različno. Časovna relativnost je kamen spotike v družboslovju, saj nekateri menijo, da gre za absolutni in univerzalni pojem, spet drugi pa opažajo časovne raznolikosti med družbami. V diplomskem delu analiziram čas kot družbeni konstrukt in sestavni del kolektivnih predstav. V prvem delu ugotavljam v kolikšni meri le te vplivajo na doživljanje oziroma pojmovanje časa, na podlagi pregleda različnih teoretskih razprav in idej, vezanih na družbeni čas ter njegov pomen v družbi. Pri tem obravnavam dualistični model linearne in cikličnega časa, ki sta temelj za razumevanje razlik v percepciji časa med družbami. V drugem delu diplomskega dela pa me zanima kako so se kolektivne prezentacije o času spremenile v postindustrijskem času. Nove družbene okoliščine, novi tehnološki izumi, sodobna tehnologija in kapitalistična miselnost postavljajo nove okvirje za pojmovanje časa. Drugačno vrednotenje časa v ekonomskem in družbenem smislu ter občutek, da nam ga vedno bolj primanjkuje, predstavljajo osnovo za spremenjene kolektivne prezentacije časa.

Ključne besede: čas, kolektivne predstave, ciklični in linearni čas, nova pojmovanja časa.

Social construction of time

Time is an integral part of social life and thus also a part of collective representations. People are creating and organizing it through society, as well as measuring and experiencing it differently. Time relativity is a stumbling block in social sciences, since some consider it to be an absolute and universal concept, while others perceive temporal diversity among societies. In the diploma thesis, I analyze time as a social construct and an integral part of collective representations. In the first part, I determine the extent to which they influence the experience or conception of time, based on an overview of various theoretical discussions and ideas related to social time and its importance in society. In this regard, I also deal with the dualist model of linear and cyclical time, which is the basis for understanding the differences in the perception of time between societies. In the second part of the thesis, I am interested in how collective representations about time have changed in post-industrial times. New social circumstances, new technological inventions, modern technology and capitalist thinking put new frames for the concept of time. A different evaluation of time in economic and social terms and the feeling that it is increasingly lacking is a basis for changing collective representations of time.

Key words: time, collective representations, linear and cyclical time, new conception of time.

KAZALO

1 UVOD.....	6
2 KAJ JE ČAS.....	7
3 DRUŽBENI ČAS.....	9
3.1 Pomen časa v družbi.....	10
4 ANTROPOLOGIJA ČASA.....	12
4.1 Čas in kulturni relativizem.....	13
5 CIKLIČNI IN LINEARNI ČAS.....	14
5.1 Vloga mitov in ritualov pri ideji o kroženju časa.....	16
5.2 Hladne in vroče družbe.....	18
5.3 Kritika dualističnega modela linearnega in cikličnega časa.....	19
5.4 Uveljavljanje linearizma in progresističnega koncepta časa.....	21
6 KOLEKTIVNI ČAS.....	22
7 HITREJŠI TEMPO ŽIVLJENJA V OBDOBJU PO INDUSTRIJSKI REVOLUCIJI.....	23
8 ČAS JE DENAR – OBCUTEK POMANJKANJA ČASA.....	27
9 SKLEP.....	30
10 LITERATURA.....	35

1 UVOD

Cilj diplomskega dela je analiza časa kot družbeni konstrukt skozi prizmo interdisciplinarnе obravnave družbenega časa, saj le-ta predstavlja del družbene konstrukcije realnosti. Njegova vseobsegajočnost in vpletenost v vse vidike družbenega življenja nam razkriva njegov pomen tako v vsakdanjiku, kot pri vseh družbenih fenomenih, pojavih in spremembah. Preprosto ne moremo misliti mimo časa, čeprav gre za fenomen, ki ga pogosto prezremo in se nam zdi samoumeven. V okviru kulture čas tudi soustvarjamo. Povratno pa čas znotraj posamezne kulture skozi časovni red in strukturo vpliva na družbeno realnost posameznikov. Družbeni sistem urejanja časa in časovnih ciklov skozi družbeno temporalizacijo času vsili določeno strukturo, s čimer prispeva k oblikovanju družbene percepcije časa. Vseeno pa ne gre za univerzalen pojem, vsaj z aspekta njegove merljivosti, organizaciji, nadzoru in redu. Njegovo razumevanje, doživljanje tempa in kolektivnega ritma družbenega življenja, pogled na preteklost in prihodnost, časovno sosledje dogodkov in spremembe v pojmovanju časa pa se razlikujejo od družbe do družbe.

Kultura je v ožjem smislu skupek posameznikov, pojmov, družbenih sistemov, dejavnikov in institucij, vidnih in nevidnih struktur, ki delujejo znotraj določene družbe, zato je čas kot družbeni pojem potrebno obravnavati v okviru omenjenega. Ker gre za kompleksen in večplasten pojem, se bom v diplomskem delu osredotočila na tiste lastnosti, ki so ključni del kolektivnih predstav o času znotraj posameznih družb. Tako v pričujočem delu ne bom posebej analizirala naravoslovnega razumevanja tega pojma, prav tako ne psihološkega aspekta.

V zastavljenem okviru bom pojem časa najprej smiselno opredelila ter predstavila glavne teoretske razlage njegovega družbenega izvora. Nadaljevala bom z obravnavo dualističnega modela linearno/cikličnega časa v okvirih antropologije časa, ki je ključna za kulturološko razumevanje časa kot komponente kolektivnih predstav, ki se medkulturno razlikujejo. Slednje se nanaša tudi na kulturni relativizem ter časovni kulturni relativizem, ki ga prav tako analiziram, saj do določene meje pojasnjuje in opravičuje obravnavo kulturnih razlik pri dojetanju časa znotraj posamezne družbe. Orisala bom tudi primere vpliva mitov, ritualov in praznikov na percepcijo časa znotraj družbe. Že tu se kažejo omenjene razlike, ki bistveno zaznamujejo družbi lastno pojmovanje časa, saj smo kot posamezniki živeči v skupnosti del družbenega ustroja. V drugem delu se bom osredotočila na družbene specifičnosti pri samem doživljanju časa znotraj posamezne družbe, ki se spreminjajo glede na čas v katerem živimo. Skladno s tem bom prikazala kako postindustrijski način življenja in mišljenja ter ekonomija in

gospodarstvo v času razmaha sodobne tehnologije in komunikacijske infrastrukture lahko vplivajo na drugačno delovanje ljudi v časovnem sistemu. Omenjeni dejavniki so prav tako zaznamovali čas, ki je dobil novo razsežnost, postal dragocena dobrina in s tem tudi del spremenjenih družbenih odnosov.

Teoretično raziskovanje predstavljene tematike ima temeljno izhodišče na katerem temeljita raziskovalni vprašanji in se glasi: **Čas kot družbeni konstrukt je sestavni del kolektivnih predstav.** Na podlagi zastavljene hipoteze bom skušala odgovoriti na dve raziskovalni vprašanji: (1) **V kolikšni meri kolektivne predstave vplivajo na doživljanje oziroma pojmovanje časa?** (2) **Kako so se kolektivne predstave o času spremenile po industrijski revoluciji?**

V pričujočem delu se bom opirala predvsem na avtorje, ki so skušali osvetliti in argumentacijsko podpreti tezo o kulturno relativnem dojetanju časa znotraj določene družbe, torej na relacijski vidik časa, kar je temeljno za antropološko razumevanje časa. Metodologija, ki sem jo uporabila pri pisanju diplomske naloge, zajema sociološko in antropološko analizo družbenega časa, vključno z izsledki razlag drugih družboslovnih disciplin. Pri tem sem si pomagala s kvalitativno analizo primarnih in sekundarnih virov. V okviru tega sem uporabila deskriptivno metodo v smislu opisa pomembnejših konceptov in teorij časa ter komparacijsko metodo, s pomočjo katere sem skušala primerjati navedene ideje in koncepcije različnih avtorjev. Na koncu sem sintetizirala različna opažanja, ugotovitve in pojave.

Sproti sem torej aplicirala teorije z omenjenih področij ter skušala nazorno prikazati vpliv različnih sociokulturnih in družbenih dejavnikov na kulturne prezentacije časa na eni strani, in vpliv kolektivnih prezentacij na samo doživljanje in pojmovanje časa na drugi strani.

2 KAJ JE ČAS

»Nebesna telesa sicer resnično sama zase, neodvisno od človeka redno krožijo v enotnih časovnih intervalih (...), vendar pa je šele človek iz teh dejstev ustvaril čas, tako, da je ta dejstva oblikoval v koledar, leto, dan in uro« (Lee in Liebenau v Kragelj 1976, 12).

Kot je že Kragelj (1976) zapisal, se odgovor na preprosto vprašanje "kaj je čas?" zdi prav tako preprost in jasen – "čas je količina, ki jo merimo z uro in koledarjem"; med tem ko analiza pojma čas v družboslovju kaže, da je njegova univerzalnost zgolj navidezna, za njo pa se skriva množica različnih pomenov, ki morda nimajo skupnega imenovalca. Posebnost tega sicer

vsakdanjega pojma je v tem, da ga filozofi, psihologi, sociologi, fiziki, politiki in drugi razumejo in utemeljujejo na različne načine, čeprav gre v resnici za isti fenomen, ki pa je očitno sistematično skoraj neopredeljiv (Kragelj 1976, 6).

Obravnavi in pojasnjevanju pojma čas je v zahodni znanosti moč slediti vse do grške filozofije iz 6. stoletja pr. n. št., pogojno celo do prvih civilizacij Egipta, Mezopotamije in Asirije (Adam 2010, 27). Kljub temu pa bi lahko rekli, da se čas kot družbeni fenomen v družboslovju izmika sistematični obravnavi, zaradi svoje kompleksnosti in raznolikosti.

Ni koncepta gibanja brez kategorije časa. Področje mehanike denimo čas opredeljuje kot neodvisno spremenljivko, ki je v stalni funkciji treh koordinat, ki določajo položaj delca v gibanju. Čas je prav tako pomembna spremenljivka, ko govorimo o družbenih spremembah. Filozofi kot so Bradley, Berkeley in Kant, so kritizirali Newtonov koncept časa, saj naj bi njegova formulacija implicirala univerzalno uporabo takšnega koncepta (Sorokin in Merton 1937, 616). Newtonov čas je nespremenljiva, enotna in neskončno deljiva kvantiteta, ki predvideva "trajanje med posameznimi dogodki, na katero sprememba, ki jo opisuje, nima vpliva" (Adam 2010, 33). Problematičnost Newtonovega absolutnega, resničnega in matematičnega časa, kot nečesa minljivega, homogenega in popolnoma neodvisnega od zunanjih predmetov, je sodeč po Kleinu v tem, da ni uspel dokazati, da "kaj takšnega kot je čas, sploh obstaja izven sveta – absolutni čas bi lahko odčitali le na kakšni kozmični uri." Pri tem avtor dodaja, da povsem zadoščajo zemeljske merilne naprave, a vendar te kažejo narobe, saj nanje vpliva okolje (Klein 2009, 253). Znanstvenik je tako problem absolutnosti svojega časa rešil na način, da se je do vprašanja časa opredelil drugače kot vsi dotodaj. Namreč, izjavil je, da obstaja absolutni čas, ki je "resnični čas" in doživeti čas, ki je v resnici "navidezni čas". S tem je vplival na nadaljno mišljenje in raziskovanje vprašanja časa (prav tam).

"Naravoslovno pojmovanje časa bi lahko opisali kot enodimenzionalno, homogeno, astronomsko opredeljeno dimenzijo fizikalnega sveta, ki jo merimo s točno določenimi fiksnimi enotami in veliko natančnostjo" (Kragelj 1976, 12). Lahko bi rekli, da je družboslovno pojmovanje časa širše in bolj kompleksno, saj vključuje tudi naravoslovno, čeprav ni povsem pojasnjeno z njim (prav tam).

Področje sociologije, z izjemo nekaterih članov Durkheimove šole, se s kategorijo časa ni posebej ukvarjalo (Sorokin in Merton 1937, 616). V primerjavi s Durkheimom je Kant čas videl kot 'čisti pojem razumevanja' in ga tako kot Newton razume kot absoluten in ne le relacijski. Durkheim takšno definicijo konsistentno zavrača in pri tem pojasnjuje, da objektivni svet lahko

izkušamo zgolj prek kategorij, kot je čas (Gell 1992, 15–17). Zanj ima čas družbeni izvor o čemer bom pisala v sledečem poglavju. Berkeley in Bradley obsodita čas na zgolj navidezen pojav brez prave objektivne realnosti. James po drugi strani ocenjuje "objektivni" čas kot uporabno fikcijo (Sorokin in Merton 1937, 616).

Jaques (v Kragelj 1976) izpostavi problem različnih pomenov časa v družboslovju in hkrati opozori na neadekvatnost naravoslovnega pojmovanja časa, saj ta ne zadošča potrebam družboslovne znanosti. Avtor meni, da je za proučevanje živega sveta potrebna pojmovna oblika časa, ki zajema tudi trenutne spomine o preteklosti in obenem tudi pričakovanja glede sedanjosti ter želje glede prihodnosti. V tem smislu je čas živega sveta tudi prelivanje v občutje in dožemanje časa, ki jih fizični objekti ne morejo izkusiti. Zatorej čas, ki je utelešen v mehanizmu ure ne more biti ustrezen in zadosten (Kragelj 1976, 7). Jaquesova kritika je ključnega pomena za nadaljno obravnavo družbenega časa.

Četudi bi lahko vztrajali pri dejstvu, da je za čas značilno predvsem njegovo merjenje, štetje, poimenovanje in oštevilčenje zaporedja merskih enot, kot so leto, mesec, teden, dan in tako naprej, kar je bila poglobljena miselnost že starogrških filozofov, pa je ta njegova merljivost prav tako družbena aktivnost. Tovrstna aktivnost izvira iz družbene organizacije, katere vodilo sta vsesplošno načrtovanje in regulacija (Adam 2010, 88). Duncan pravi, da se je znanost začela s človekovim razumevanjem teka časa in postavitvijo nekakšnega občutka reda v gibajočem se toku življenja. Tudi danes ostaja prisotna težnja po urejanju in nadzoru časa, vključno s poskusom obvladovanja prihodnosti in razumevanja preteklega časa. Slednje predstavlja enega največjih naporov človeštva (Duncan 2004, 23).

3 DRUŽBENI ČAS

Čas kot samostojni družbeni fenomen, konec 19. in začetek 20. stoletja postane objekt sistematičnega proučevanja. Francoska socialno antropološka šola takrat začne prva teoretsko proučevati in obravnavati čas zunaj okvirjev naravoslovnega razumevanja. Posledično pride do vala različnih teoretskih predlogov in pristopov k pojmovanju in razumevanju časa. Nekateri izmed teh so v družboslovju aktualni še danes (Kragelj 1976, 16).

Najbolj znana razlaga družbenega izvora časa sega v čas, ko je Durkheim obravnaval pojem časa, ki je zanj kategorija uma in obstaja zato, ker smo družbena bitja. Durkheim meni, da je "za človeka nemogoče misliti mimo časa", kar razkriva družbeni izvor časa (Gell 1992, 11–13).

Pojmovanje časa v družbi je za Durkheima povezano s samim ritmom družbenega življenja in ne zgolj z napravo, ki meri čas. Durkheim poseben poudarek pripisuje ritmični in periodični naravi družbenega življenja. Pojmovanje časa je zanj ritem kolektivnega življenja v družbi in s tem tudi časovne regularnosti (Hubert in Mauss v Kragelj 1976, 17). Družbeni čas je tako za Durkheima temelj človeške časovnosti, medtem ko je osebni čas zlit s kolektivno prezentacijo časa in ritmi delovanja (Munn 1992, 95).

Pojmovanja časa v fiziki in filozofiji vplivajo na družbeni čas indirektno. Pojmi vseh vrst časov se oblikujejo le v okviru socialnih razmer, zato lahko rečemo, da gre za družbeno kategorijo. "V ožjem pomenu besede je družbeni čas način, s katerim celotna družba in družbene skupine uravnavajo svoje ritme" (Makarovič 1995, 348). Sekunde, minute, ure, dnevi imajo določen kolektivni pomen. So točke po katerih se orientiramo, usklajujemo, organiziramo in so točke v trajanju (Halbwachs 2001, 111). Adamova v svojih obravnavah časa zatrjuje, da četudi uporabljamo "uro za koordinacijo, sinhronizacijo in urejenost družbenega življenja, čas ure kot čista kvantiteta predstavlja samo sredstvo na osnovi katerega tovrstna organizacija poteka", pri čemer ne more biti pojasnilo zanj (Adam v Kragelj 1976, 12).

"Čas prežema vse vidike družbenega življenja in predstavlja osnovno komponento vsakega družbenega fenomena" (Nowotny v Kragelj 1976, 6). V tem smislu je čas vseobsegajoč in kot tak opredeljuje vse dele družbe, kar kaže na njegovo vpetost v družbeno življenje ter družbeno realnost. Je samoumeven in vsakdanji del naše realnosti, saj vse kar se zgodi, se mora zgoditi v določenem času. Vendar ravno zaradi svoje samoumevnosti in vseobsegajočnosti, ostaja praktično neopazen, v družboslovju pa zato tudi redko obravnavan (Kragelj 1976, 7).

3.1 POMEN ČASA V DRUŽBI

"Čas je konstitutivni element človeškega življenja v družbi. Seveda konstituira tudi človeško življenje v naravi: vse življenje je v času" (Luckmann 2007, 327). Čas je prav tako pogoj za človeško družbenost, ki se "vedno znova realizira v nenehno utelešeni sodobnosti interakcij". Ljudje so tisti, ki ustvarjajo čas in prostor skozi dejanja, kulturne prakse pa ustvarjajo družbeni čas in obratno – ljudje v okviru časa ustvarjajo kulturo, s čimer strukturirajo svoja življenja v družbeni realnosti (Adam 2010, 64).

Življenje v družbi od posameznika zahteva prilagoditev oziroma soglasje o časih ter trajanjih, saj so "zapovrstje časa, njegova hitrost in njegov ritem zgolj nujni red, po katerem se nizajo

fenomeni materialne narave in organizma" (Halbwachs 2001, 97). Kolektivna prezentacija časa usklajena z naravoslovnimi dejstvi, sicer zajema datume in astronomske delitve časa, a so ti prekriti z družbenimi delitvami, s čimer družba po svoje organizira trajanje. Ljudje se takšnim družbenim delitvam prilagodijo, saj te ne predstavljajo grožnje njihovim vsakodnevnim navadam. Vseeno pa so ljudje v skladu s tem prisiljeni uravnavati lastne dejavnosti glede na gibanje urinih kazalcev, pri čemer nimajo pravice uveljavljati svojih preferenc. Gre za manj ugodno plat sistema merjenja časa oziroma usklajevanja časovnega sistema v družbi (Halbwachs 2001, 97–99). Primer dogovorjenega in družbeno odrejenega časa je urin čas, ki je deljen na 24 oziroma 12-urnim intervalom. Njegova vpetost in samoumevnost v družbenem življenjem zamegljuje dejstvo, da gre za umetno enoto časa, čeprav daje vtis, da ponazarja naraven dnevni cikel (Klein 2009).

Heinemann (1982) družbenemu časovnemu redu pripiše učinek sinhronizacije in usklajevanja življenjskih ritmov posameznikov, družbe in kulture, s čimer narekuje ritem delovanja družbenega in kulturnega okolja (Heinemann 1982, 87-101). Naravni ritmi letnih časov, luninih men in plimovanje so prek verskih in družbenih dogodkov podvrženi družbeni strukturi. S tem družba ohranja nek kolektivni ritem, ki spodbuja življenje v skupnostih. Družbeni mejniki v tedenskih in dnevnih ciklih strukturirajo vsakdanje življenje. Danes so omenjeni mejniki sicer nekoliko zabrisani, a vseeno lahko razločimo denimo konec tedna od delovnika, davčna leta, proračunska obdobja ipd. (Adam 2010, 84). Avtorica (2010, 84–85) nadalje želi pojasniti pomen časa v družbenem življenju, pri čemer izpostavlja vlogo omenjenih družbenih mejnikov časa, ki oblikujejo in označujejo pomembne družbene cikle:

to vsiljevanje družbene volje, to strukturiranje po kulturni zasnovi sestavlja zapleteno časovno tkanino medsebojno odvisnih ciklov v ciklih, ki povezujejo družbe in jih ločujejo med sabo. Čeprav so mejniki v življenjskem ciklu relativni glede na osebe in starostne skupine, pa je kolektivno strukturiranje, tako nabožno kot posvetno, povezano z eksternim časom, ki zagotavlja objektivne okvire za časovno usklajevanje, ki je skupno družbam in generacijam.

Tudi Duncan (2004) je o družbeni delitvi časa oziroma družbenem pomenu merjenja in organiziranja časa napisal, da imamo danes koledar za nekaj popolnoma samoumevnega. Minevanje in potovanje skozi sekunde, minute, dneve, tedne, mesece in leta nas redko pripravijo do spraševanja in razmišljanja o tem, kako je koledar sploh nastal oziroma zakaj uporabljamo ravno takšno delitev časa (Duncan 2004, 23). "Smo ljudje koledarja. Gledamo

naprej in nazaj, saj nismo zadovoljni zgolj s sedanjostjo, kakor so bili naši predniki, ki so obdelovali polja, živeli in umirali glede na velike naravne cikle" (ibid. 24).

Dojemanje časa se po Heinemannu (1982) oblikuje ravno skozi družbeno strukturo časa. Avtor meni, da se časovni redi v posameznih družbah razlikujejo zlasti v tem, kako tesno je družba vezana na družbene in naravne dogodke ter v kakšnem obsegu (Heinemann 1982). Luckmann (2007) opozarja na dejstvo, da s tem ko razmišljamo znotraj časovnega okvirja, neko dogajanje oziroma kontekst samodejno uvrstimo v kategorije časa in prostora, ki so družbeno objektivizirani. Slednje smo kot člani družbe ustrezno ponotranjili. Družbeno oblikovane in ustaljene kategorije časa se tako blikujejo šele z družbeno interakcijo, določene pa so v okviru družbene organizacije. Kot objektivne oblike se prenašajo družbeno (Luckmann 2007, 334–335).

4 ANTROPOLOGIJA ČASA

Raziskave s področja zgodovine, sociologije in antropologije ter s področja etnologije kažejo na obstoj številnih različnih pojmovanj in razumevanj ter uporab časa v različnih družbah, v različnih obdobjih. Zahodna družba čas doživlja kot del razsežnosti štiridimenzionalne strukture prostor-čas (Makarovič 1995, 347).

Z Einsteinovo teorijo relativnosti se v 19. stoletju uveljavlja drugačno razumevanja pojma čas, ki je v očeh znanstvenikov in tudi družboslovcev izgubljal noto absolutnosti. Relativnost časa tako pomembno vpliva na študije antropologov in etnologov, ki so do tedaj izhajali iz predpostavke, da je linearni čas edini "pravilni" in možni časovni modus, pri čemer je do neke mere šlo za evropocentrično stališče. Začeli so se zavedati kompleksnosti in večplastnosti pojma čas, katerega dojemanje je lahko različno. Načelo linearnosti tako ni več dominantno časovno načelo iz katerega je potrebno izhajati pri opazovanju drugih kulturnih konstrukcij časa.

Antropologija časa se pojavi v obdobju obširne polemike v zahodnem svetu, v ospredju katere je bila misel o časovni raznolikosti ("lokalnih časih" in heterogenosti, v nasprotju z časovno singularnostjo in homogenostjo. Na eni strani polemike so se nahajali koncepti časa kot "atomskih" enot (trenutki, urne minute itd.), na drugi strani pa koncepti povezani s časom kot gibanjem ali tokom. Durkheim in njegovi somišljeniki so ustanovili čas v podobi družbene raznolikosti in različnosti, kvalitativne heterogenosti ter konceptualne segmentacije, ki je

ohranjala povezavo z aktivnostjo in gibanjem. Njihova paradigma je družbeni čas predstavljal kot del kolektivnih reprezentacij ali kategorij, ki izhajajo iz skupin in različnih ritmov družbenega življenja, ki ga hkrati tudi odražajo. Kategorične delitve (dnevi, letni časi itd.) so tako postale bolj kvalitativne (Munn 1992, 94-95).

Na drugačno razumevanje časa je torej vplival Durkheim s svojim delom *Elementarne oblike religioznega življenja*, kjer je predstavil in pojasnil tezo, da je pojem časa v resnici proizvod družbe. S tem je čas "postal" družben, kar je sprožilo val kritik, obenem pa tudi množico novih študij v katerih so avtorji, prevzemajoč idejo o družbenem času, opisovali različne koncepcije časa in jih skušali prikazati na primeru različnih predindustrijskih družb.

Antropološki čas kot element preučevanja je relacijski, saj se nanaša na delovanje različnih družb, hkrati pa je tudi posledica ekonomskega, socialnega in religioznega sistema posamezne družbe (Gell, 2001). Pomembna vprašanja v antropologiji časa so denimo "kako se čas šteje (meri)" ali "kako se čas pove oziroma izraža". Za razumevanje časovnih razmerij znotraj posameznih kultur in družb so pomembne tudi koledarske kategorije, urniki in periodizacije aktivnosti (Munn 1992, 102). Vseeno pa se moramo zavedati problema neskončnih antropoloških študij socio-kulturnega časa, ki pravzaprav odražajo njegovo razširjenost in neizogibno razsežnost v vseh aspektih družbenega življenja in delovanja. Kljub zmešnjavi različnih pojmov, konceptualizacij, razlag in študij pa, tako kot pri vseh ostalih diskurzih, tudi pri tistih povezanih s časom potrebujemo formo časa in medij, ki bi nam omogočil, da o njem lahko razpravljamo (ibid. 94).

4.1 ČAS IN KULTURNI RELATIVIZEM

"Vsaka država in njena družba je nekaj posebnega, saj na zemeljski obli ne moremo najti dveh primerov, kjer bi se vse njune neskončne značilnosti (zgodovina, religija, podnebje, gospodarskorazvojna sestavina, sociokulturne lastnosti itd.) zaustavile na istih stopničkih razvoja" (Ferfila 1999,748).

Kulturni relativizem se v antropološki disciplini pojavi kot odgovor na hierarhično dojetje kulture, vpelje pa ga Franz Boas (Hatch v Lukšič-Hacin in drugi 2001, 24). Kot avtor šole Kulturni relativizem v okviru svojega dela *The mind of the primitive man (1911)* zariše smernice razvoja kulturnih fenomenov, ki se lahko razvijajo na različne načine in v različne smeri. Kulturni relativizem temelji in izhaja iz teze, da kulturne razlike ne izhajajo iz stopnje razvoja,

temveč iz vrste razvoja (Mulej 2006, 176). Prav tako predpostavlja, da je kultur več, ne zgolj ena sama ter da so vse stare, toliko kolikor je stara človeška vrsta. "Izhaja iz enkratnosti in primerljivosti vseh znanih kultur in s svojim kriterijem nehierarhičnega vrednotenja kultur zanika delitev le-teh na inferiorne in superiorne" (Šterk 1998, 28). Na teh temeljih R. Benedict razvije diferencialni model kulture, ki zagovarja različnost kultur, njihovo funkcionalnost in enakovrednost v tem smislu. Kulture se namreč spreminjajo, a vsaka na svojsten način, saj ene smeri razvoja preprosto ni. Te spremembe so odvisne od kontekstov (Benedict v Lukšič-Hacin in drugi 2001, 24).

Bistveni problem relativizma je po Šterkovi (v Mulej 2006) specifičnost posamezne kulture in prevajanje konceptov ene kulture v drugo, čemur v antropologiji rečemo emsko-etska dilema (Šterk v Mulej 2006, 176). "Relativizem odpira argumentacijsko polje na širok način, brez predhodnih zapiranj v stilu enoznačnih modelov, ki variirajo zgolj formo" (Mulej 2006, 175).

Tudi Gell (2010) je mnenja, da bi morala antropologija preučevati kulturne razlike pri "konceptualizaciji časovnih razmerij", saj gre pri antropologiji za raziskovanje kulturnih razlik empirično ter teoretično preučevanje razlik, ki so vzrok takšnim razlikam (Gel 2010, 58). A vendar avtor časovni kulturni relativizem spodbuja in podpira zgolj do določene mere. Meni, da je upravičen le v primeru oziroma pod pogojem, da se antropologi in etnografi uprejo skušnjavi in sami na podlagi opazovanj in ugotovitev ne skušajo interpretirati tovrstnih kulturnih razlik ter ne sklepajo o različnih časih in časovnih percepcijah. Namreč hitro se lahko znajdejo zunaj antropološkega polja preučevanja in sežejo v področje metafizike. Na podlagi tega izpostavlja problematičnost doktrine o "časovnih mentalitetah", saj slednja ukazuje na "posebne kulturno konstruirane časovne referenčne okvirje, ki imajo status, ekvivalenten racionalno ugotovljenim metafizičnim tezam" (Gell 2010 58). Pri tem dodaja, da so diferencialni sklopi kontingentnih prepričanj tisti, ki tvorijo kulturne časovne relativnosti z vidika etnografije, pri čemer gre za prepričanja, ki jih najdemo pri različnih kulturah in subkulturah. Ta prepričanja so povezana z zgodovinskimi dejanskostmi in pričakovanimi možnostmi sveta. Pri tem je avtor, ki ga navajam, skeptičen do domneve, da so "kulturni sistemi s prenesenimi prepričanji in predstavami prežeti z globoko 'kulturno logiko', ki postavlja zunanje meje tega, kar je za člane dane kulture mogoče misliti." Omenjene meje, obstajajo, a niso lastnost določenega kulturnega sistema (ibid. 59).

5 CIKLIČNI IN LINEARNI ČAS

Ko govorimo o družbenem času, slej ko prej naletimo na dve najpogostejši časovni percepciji – linearni in ciklični čas. Antropološke študije so preindustrijskih družbam najpogosteje pripisale ciklični čas. Takšna teoretična zasnova v obliki nasprotujočega si razmerja med cikličnim in linearnim časom je ključna osnova za antropološko razumevanje časa. Antropologi so pri svojem delu namreč omenjeni tipologiji časa predstavljali kot homogena pojava.

Omenjena dihotomija se pojavlja pri različnih avtorjih. Starogrški filozofi so pri preučevanju ontološkega statusa časa in pri analizi njegove merljivosti, postavili dve različni kvaliteti časa: Kronos in Kairos (Adam 2010, 28). Prvi predstavlja linearni, merljivi čas; drugi pa sveti čas (Cipriani 2013, 9-13). Helmuth Plessner piše o cikličnem in eshatološkem času (1981), Puech pa o cikličnem, linearnem in gnostičnem času (1951). Mircea Eliade (1992) opiše razliko med svetim in profanim časom, podobno kot Edmund Leach (Gell 2001, 37). V strukturalni antropologiji Levi-Strauss razlikuje med mehaničnim in statičnim časom, od koder tudi izvira njegova ideja o hladnih in vročih družbah (ibid. 29).

"Ciklično pojmovanje časa je značilno za mitično (Hegel bi rekel "predzgodovinsko") mišljenje, medtem ko je eshatološko pojmovanje časa ena izmed osnovnih potez judovsko-krščanske civilizacije." (Plessner v Uršič, 1994) Glede na prevladujoče evropocentrično stališče bi tako vzhodnjaško pojmovanje časa označili za mitično-ciklično, tako kot je bilo to v navadi strokovnjakov, ki so preučevali pritimiva ljudstva. Vendar pa bi bilo bolj natančno, če bi prvim pripisali zgolj ciklično pojmovanje (Uršič 1994). Plessner (v Uršič 1994) nadalje zatrjuje, da "prvotni čas mita dejansko dejansko ne pomeni neke posebne faze v ciklu – ne pomeni časa, v katerem so se stvari začele; pomeni namreč, da se čas vrti v zaprtem krogu, v ciklu. Pred nastankom eshatološke zavesti resnični začetek časa ne obstaja."

Lahko bi torej rekli, da ima linearni čas od 19. stoletja dalje prvenstveno vlogo v Evropi in velja za absolutnega. Na podlagi Newtonovega homogenega kontinuuma čas postane usmerjen in deljiv na enake dele. Od tod naša percepcija o zgodovinskem času, ki loči med preteklim, sedanjim in prihodnjim časom oziroma dogodki. Odraža ga minevanje in postajanje (McTaggart v Meh 2015, 136–137). Ljudje naj bi tako, s prestopom iz skupnosti (nem. *Gemeinschaft*) v družbo (nem. *Gesellschaft*), izstopili iz mitičnega (cikličnega) časa in prevzeli novo pojmovanje časa, ki ga zaznamujeta napredovanje brez ponavljanja in minevanje trenutkov (Meh 2015, 136). "V predstavnem svetu zahodne kulture obstaja razlikovanje med premočrtnim-nepovratnim in krožnim-povratnim časom. V okviru premočrtnega časa so nastali pojmi evolucije in napredka" (Makarovič 1995, 348).

5.1 VLOGA MITOV IN RITUALOV PRI IDEJI O KROŽENJU ČASA

Za preindustrijske družbe so značilne mitološke pripovedi in tudi rituali povezani z obnavljanjem časa, kar simbolizira krog rojstev in smrti. Ravno zaradi vpliva omenjenih pojavov so antropologi tem družbam pogosto pripisovali ciklični čas.

Pripovedi in miti nas spomnijo na vidike časa in časovne omejenosti, ki smo jih v času industrijskega življenja že pozabili oziroma jih več ne opazimo. Ti miti opozarjajo na človekov izvor, usodo in smisel bivanja ter na vlogo časa tekom njegovega obstoja. Pripovedi nas povežejo s pojmom večnosti in naključnostjo bivanja, obenem pa opozarjajo na vesoljni red stvari. Ker podajajo odgovore na temeljna človeška vprašanja o obstoju, miti in pripovedi že tisočletja ne izgubljajo pomena in vztrajnosti (Adam, 2010, 23).

Pobožanstvenje časa v starih kulturah kaže na njegovo prvenstveno vlogo na vseh ravneh bivanja, saj so čas istovetile s soncem, luno, lučjo, energijo, ognjem in vodo. Miti delujejo na več ravneh:

- na človeški ravni, z vključevanje posameznikov in družbo,
- na kozmični ravni, kjer prek zvezd, planetov in vesolja kot celote, zaznamujejo cikle večnega vračanja in obnove,
- na duhovni ravni onkraj časa – zajema onostranstva bogov, mrtvih duš, nebesa, pekel, raj in nirvano (Adam 2010, 23).

Adam (2010) povzema, da miti ukazujejo na povezanost življenja z vsemi tremi ravnmi bivanja, s čimer se prepletajo vse časovne zavesti, ki sodijo k posamezni ravni. Kot pravi, je v tovrstnih pripovedih končnost človekovega bivanja povezana z obnavljajočimi se kozmičnimi cikli, ki se nikdar ne končajo; hkrati pa je povezana s sfero božanstvenega in svetega (Adam 2010, 23).

Kljub mitom pa imajo v preprostih družbah pri obnavljanju in kroženju časa pomembno vlogo tudi rituali, ki služijo "obnavljanju sveta". Leach (v Gell 2001) oblikuje model 'splošnega toka časa', ki združuje idejo ponavljajočega se časa in Van Genep-ovega trostopenjskega modela 'obredov prehoda' ter jih predlaga za primitivno družbo. Osnovna razlika med sekularnim (tj. 'profanim') časom in 'svetim' časom je, da gre pri prvem čas naprej, pri drugem pa gre čas z obredi obnavljanja sveta nazaj, da bi nas vrnil v prevega. Pri slednjem gre namreč za znane obrede 'ponovnega rojstva' (Leach v Gell 2001, 37).

"V mitologiji sta posamično rojstvo in smrt del kolektivnega začetka in konca, izvora in usode" (Adam 2010, 24). Za mitološko pripovedovanje je značilna ideja o večnem življenju in večno vračanje, kar samo po sebi zahteva krožni model smrtevi in rojstev. Platon (v Adam 2010) je ubesedil dva ločena svetova: prvi svet namreč zajema pojavno realnost s stvarmi, ki zavzemajo prostor in čas, obenem pa so podvržene spremembam; drugi svet pa obsega večne ideje, ki so bistvo pojavov, ki presegajo sfero časa v smislu zemeljskega bivanja.

Kozmično kroženje časa je kot vidimo del kolektivnih predstav o času teh družb in je povezano tudi z razumevanjem časa tudi v grški filozofiji. Ta ideja je verjetno povezana z ritmi Zemlje, Lune in Sonca, ki se neprestano izmenjujejo (npr. noč in dan, letni časi).

Kar Leach (v Gell 2010) predstavi kot "nekontinuirano osciliranje med nasprotji", Gell (prav tam) vidi zgolj kot izmenični in ne kot ciklični čas. Za Leacha je namreč omenjeni časovni proces, ki je značilen za primitivna ljudstva do Grkov, nekakšno "ponavljanje ponavljalnih obratov, sosledje oscilacij med polarnimi nasprotji: noč in dan, zima in poletje, suša in poplava, starost in mladost, življenje in smrt"; torej zanj preteklost v tem smislu nima posebnega pomena, saj je zgolj nasprotje od 'zdaj' (Leach v Gell 2010, 36–37). Uršič na podlagi analize Puechovega dela *Gnoza in čas* (v Uršič 1994) izpostavi razliko med arhaičnim mitičnim časom ter grškim časom, ki je na osnovi znanstvenih ugotovitev v zvezi z gibanji nebesnih teles, postajal že racionalen: "grški svet je pojmoval čas predvsem kot cikličen, večno vračajoč se nazaj vase, zaobsežen v samem sebi pod vplivom astronomskih gibanj, ki z nujnostjo opredeljujejo in uravnavajo njegov potek."

Adam (2010) pri analizi kulturnih praks transcendence časa zapiše, da "cikličnega, brezčasnega časa mitov, ritualov, umetnosti in nabožne arhitekture ni mogoče primerjati z linearnim časom 'časovnosti' kronološkega datiranja in urinega časa" (Adam 2010, 71). V nadaljevanju omenjena avtorica (2010, 71) ponudi alternativni pristop k obravnavi prakse ustavljanja časa, ki so pristone pri arhaičnih družbah: "arhaične prakse ustavljanja časa je tako potrebno obravnavati kot 'kreativna' dejanja transcendence časa, kot kolektivne načine za premagovanje grožnje neobstoja, končnosti in minljivosti. Potrebno jih je obravnavati kot kulturne odzive na 'padeč', zemeljsko stanje, ki je osrednji del splošnih mitov o nastanku."

Mircea Eliade (1992), ki se je s to tematiko nekaj več ukvarjal meni, da je odnos človeka tradicionalnih civilizacij do zgodovine negativen, saj jo je ta periorično "ukinjal in razveljavljal s transhistoričnimi vzorci in arhetipi ali pa ji je pripisoval metahistorični pomen (teorije o cikličnosti, eshatološki pomen itd.)" (Eliade 1992, 137).

5.2 HLADNE IN VROČE

V grobem bi lahko dejali, da Lévi-Strauss loči dve vrsti časa, pri čemer moderni čas (npr. zahodna družba) po njegovem mnenju zaznamujejo pomen zgodovinskosti, ireverzibilen čas in zaporednost; drugi čas (tradicionalne družbe) pa označujejo nekumulativnost, cikličnost in reverzibilnost časa (Adam 1994, 29–67).

Nadalje Lévi-Strauss razloči družbe na 'hladne' in 'vroče' družbe, torej v dva tipa družb z različnim odnosom do lastne zgodovine, skratka na podlagi same percepcije časa. Vroče družbe zanj predstavljajo družbe z "našim pojmovanjem zgodovinskega časa kot velikanske datoteke, v katere so vneseni zgodovinski dogodki in niso od tok nikoli izbrisani" (Gell 2010, 29), medtem ko hladne družbe avtor pojmuje kot "tiste, katerih osnovne kognitivne sheme so statične in nedovzetne za spremembe" (Gell 2010, 29). Prve svojo zgodovinskost internalizirajo, zadnje pa jo eksternalizirajo, s čimer dajejo vtis zaprtega sistema, ki je neodvisen od zunanjih virov in zunanjega vpliva (Gell 2010, 29). Zaradi teh opaženih lastnosti Lévi-Strauss (v Gell 2010, 29) vroče družbe zaradi odprtega sistema primerja s "črpalkami", hladne družbe pa z "urami" in pri tem dodaja, da "ko hladne družbe vstopijo v zgodovino, in to se slej ko prej zgodi vsem, skušajo to prikazati tako, kot da bi bila ta zgodovinska kontingentna transformacija predvidena od začetkov časa in kot da je bila – če ne dejansko, pa vsaj v bistvu – že vedno navzoča."

Gell (2010) kritično opomne, da Lévi-Straussa pri sociološki obravnavi časa zanimajo predvsem načini na katere določene družbe razveljavljajo čas in njegovi učinki ter ga pri tem označi kot "protičasovnega človeka" (Gell 2010, 30). Barnes (1971 v Gell 2010) prav tako poda pripombo: "Lévi-Straussova predstavitev urejenega časa v 'sinhroničnih modelih' niha med možnostima, da je čas zares negiben ali pa le cikličen (torej periodičen)" (Gell 2010, 30).

Težava pri Lévi-Straussovi dihotomiji je njegov koncept o "ljudstvih brez zgodovine" in "ljudstvih z zgodovino", kar avtor preposto preformulira v "hladne" in "vroče" družbe. Številni avtorji zavrnejo takšno razlago in delitev družb, o čemer bom na kratko spregovorila tudi v naslednjem poglavju. Pomian (2010) opomne, da ne moremo zgolj na podlagi redkih zgodovinsko pomembnih trenutkov, kot so revolucije, sklepati, da gre za kumulativno zgodovino, ki omogoča napredek družbi. Lévi-Straussu očita sklepanje, da je kumulativna kultura zgolj tista, ki je podobna naši, zlasti na podlagi dveh prelomnic – neolitske in industrijske revolucije – kljub zavedanju, da so se tudi drugod odvijale podobne revolucije s

enakimi kumulativnimi učinki. Ob temu dodaja, da sta se obe revoluciji hkrati začeli na več različnih koncih, zato je iskanje ter dokazovanje superiornosti ene skupine nad drugo ne more biti uspešno (Pomian 2010, 164). Avtor (2010, 86) podobno označi evropocentrično stališče o absolutnosti linearnega časa: "vse 19. stoletje si filozofi zgodovine in poklicni zgodovinarji čas zamišljajo samo kot linearni čas. (...) Linearni, kumulativni in ireverzibilni čas do te mere enačijo s časom same zgodovine, da veljajo za ljudstva brez zgodovine, (...) Enačenje časa zgodovine z linearnim, kumulativnim in ireverzibilnim časom tako upravičuje evropocentrizem."

Tudi Halbwachs (2001) je kritičen do pripisovanja nezgodovinskosti nam tujih ljudstev. Sam zatrjuje, da obstajajo ljudstva, ki imajo zgodovino brez jasno določljivih datumov starih dogodkov, pa vendar dopuščamo možnost, da so bili ti "nezabeleženi" dogodki sodobni tistim, ki jih pozna naša civilizacija. Gre torej zgolj za pomanjkanje pisnih dokazov ali pa napisov na spomenikih, ki bi lahko pričali o njegovem obstoju in časovni umestitvi v zgodovino (Halbwachs 2001, 112–113).

5.3 KRITIKA DUALISTIČNEGA MODELA LINEARNEGA IN CIKLIČNEGA ČASA

Tako kot vse delitve, dihotomije, tipologije ipd. v družboslovju je tudi dualizem linearni/ciklični čas problematičen, saj je težko zaristi jasno ločnico med enim in drugim konceptom, pojavljata se lahko namreč oba skupaj oziroma se pri obravnavi lahko eden kaže kot drugi ipd. Gre za idealnotipsko razmejitev časovnih razmerij. Eden glavnih kritikov modela cikličnega in linearnega časa je zagotovo Gell, ki ne vidi potrebe po iskanju in prepoznavanju cikličnega modela posameznih družbah.

Gell (2010) meni, da si je mogoče zamisliti, da je "čas cikličen in da se trenutki v tem času vračajo" (Gell 2010, 39). Vendar pri tem opozarja (2010, 39): "če bi to obliko predstavili v topologijo časa, nikoli ne bi bilo mogoče razlikovati pojavitve dogodka d od pojavitve istega dogodka d v naslednjem krogu cikla. Ne bi imeli 'drugega poletja', ki je znova nastopilo, se pravi, drugega žetona tistega tipa dogodkov, ki ga imenujemo 'poletje', temveč bi preprosto imeli 'poletje' in pika."

Podobno ugotavlja Munnova, ki prav tako pravi, da je ciklično-linearno nasprotje vprašljivo z vidika cikličnega (ponavljajočega se) časa, ki ne more izključevati linearnih sekvenc, saj se

vsak dogodek ki se ponovi, nujno zgodi pred ali za predhodnim dogodkom. Nancy Munn takšen model časa v obliki dihotomije dveh abstrakcij vidi kot iluzornega (Munn 1992, 101).

Gellov pogled na čas tako temelji na linearno progresivnem času, ki je po njegovem mnenju najbližji našim kolektivnim predstavam o času. Prav tako vztraja pri tem, da gre pri kolektivnih predstavah o času predvsem za razliko med različnimi pojmovanji sveta in njegovega delovanja. Kot primer navaja vzhodno-indonezijsko ljudstvo Kédange, ki so "prepričani, da se svet ne spreminja zelo, vsaj ne pomembno; mi pa smo, v nasprotju s tem, nagnjeni k prepričanju, da se svet nenehno spreminja" (Gell 2010 41). Za obe prepričani, pravi, da je bistveno to, da verjamejo, da se svet nadaljuje (prav tam). Avtor vseskozi vztraja pri tem, da je vsakršno pojmovanje in doživljanje časa možno razložiti skozi prizmo linearno, progresivnega časa, a da kljub temu ne spregledamo razlike, ki so prisotne v njihovem pogledu na svet in življenje.

Tudi Adamova (2010) je skeptična do dualizma in razlikovanja, ki naj bi hkrati odražal že stoletja vsidrano antropološko idejo o nesporni povezavi med arhaičnimi družbami in cikličnem času, kot nasprotje modernim družbam, ki naj bi iz takšnega pojmovanja časa že zdavnaj izstopile. Avtorica pravi, da je ključni argument za prepričanje, da arhaične družbe živijo v cikličnem času večnega vračanja, zgolj njihova domnevna vpetost v naravo in njene ritme. Moderne družbe naj bi se znebile omenjene odvisnosti od naravnih ciklov in jih zamenjale za družbeno-kulturne ritme. Pri tem seveda ni dvoma, da gre za razliko v časovnih odnosih med enimi in drugimi, a to vendar ne pomeni, da arhaične družbe nimajo kompleksnih, prefinjenih in časovno raztegnjenih časovnih odnosov. Celo nasprotno – arhaične družbe se lahko pohvalijo z večjim časovnim dosegom, saj ohranjajo stik in komunikacijo z duhovnim svetom, ki naj bi nas čakal po koncu bivanja na Zemlji (Adam 2010, 67). Obenem pa svojo prepričanost v sočasnost oziroma soobstoj obeh oblik časa pojasnjuje z mislijo, da "ljudje opažamo minevanje in spreminjanje v času, hkrati pa želimo s sodobnimi rituali in praksami 'ustavljanja časa' nenehno ustaviti trenutek, nekaj narediti večno in neminljivo" (Adam v Meh 2013, 95).

Tudi Makarovič meni, da čeprav je v zahodnem svetu sprva prevladovalo mišljenje, da v t.i. primitivnih družbah, kjer je čas pojmovan zlasti v povezavi z določenimi dogajanja, prevladujejo nejasne predstave o času in da je čas posameznih družb lahko bodisi krožen bodisi premočrten, novejša raziskava kažejo na verjetnost soobstoja obeh omenjenih časov v različnih družbah, četudi je ena izmed obeh vrst najverjetneje bolj dominantna (Makarovič 1995, 348).

Pri takšni dualistični logiki, ki relacijo dveh domnevno drugačnih in homogenih modalitet časa predstavlja kot nasprotje, je potrebno biti previden, saj izraža evropocentrično miselnost in

razumevanje, ki deli družbe na "nazadnjaške" in moderne; na družbe napredka in neprogresivne družbe. Slednja miselnost lahko ob nepravilni rabi in interpretaciji vodi v napačno razumevanje družb, ki čas dejansko percepirajo nekoliko drugače kot sodobne družbe, a jih vseeno ne moremo obsoditi na družbe, ki ne poznajo napredka in linearnega časa.

5.4 UVELJAVLJANJE LINEARIZMA IN PROGRESISTIČNEGA KONCEPTA ČASA

V nasprotju s cikličnim razumevanjem časa arhaičnih družb, pa je za linearno časovno modaliteto časa dogodek oziroma pomembna predvsem posamezna družbeno-kulturna in versko obarvana prelomnica, ki naznanja začetek štetja z linearni progresivnim nadaljevanjem oziroma razvojem časa.

Puech (v Uršič 1994) naprimer ugotavlja, da Grki ne poznajo takšnega enkratnega dogodka, ki bi se zgodil enkrat za vselej in s tem zaznamoval nepogrešljivo točko, ki bi začrtala ireverzibilno smer poteka zgodovine (Puech v Uršič 1994). Nekaj takšnega pa je med drugim prineslo krščanstvo s prihodom Jezusa Kristusa, s čimer vpelje novo pojmovanje časa – "linearni" časovni modus oziroma zgodovinsko-eshatološki čas. "Krščanstvo usredi časa in ga neločljivo poveže – ne več s kozmičnimi naravnimi cikli – temveč z zgodovinsko božjo Zgodbo" (Uršič 1994). Za krščanstvo je torej značilna "ravna pot" z eshatološko, apokaliptično razsežnostjo časa, saj koncu poti sledi mogočno Razodetje, ki predstavlja nekakšen konec zgodovinskega časa (Uršič 1994). Debeljak (1995, 83), strokovnjak s področja sociologije kulture in religije, razliko med logiko cikličnega na eni in linearnega časa na drugi strani, pojasni na sledeči način:

simbolni dolg Kristusove smrti zavezuje zahodno logosfero namreč na ravni imanence, tj. 'ujetosti v zgodovinski čas': ni mogoče izstopiti iz tostranskega, ontičnega scenarija. Z drugimi besedami: logika cikličnega časa v arhaičnih družbah pomeni, da resničnega začetka časa ni, se pravi, ni ga mogoče točkovno določiti, kot je to mogoče v judovsko-krščanski civilizaciji, v katerem se izrecno ločijo preteklost, sedanost in prihodnost. Zgodovina kot napredek se zato rodi šele na prelomu iz cikličnega v linearni čas.

Pomen Svetega pisma Stare zaveze pri uvedbi linearnega pojmovanja časa poudarja tudi Krašovec (2005) s tem, da izpostavi stari Izrael, ki edini izmed narodov oziroma kultur Egipta, Mezopotamije in antične Grčije, velja za narod spomina v razmerju do preteklosti in obenem tudi upanja v odnosu do prihodnosti. Sveto pismo namreč v popolnosti temelji na linearnem

pojmovanju časa na časovni premisi od začetka stvarjenja do koncem sveta (Krašovec 2005, 111).

Moderen, linearno-progresistični model časa torej temelji na krščanski verski doktrini, saj le-ta osredinja idejo o napredovanju sveta od stvarjenja do poslednje dobe oziroma konca časa. Omenjena percepcija časa pa je povezana tudi z logiko razsvetljenskega evolucionizma (Meh 2015, 137). "Primer je Louis Henry Morgan, ki v svoji socialno-evolucionistični maniri razvije univerzalno shemo razvoja kultur, ki vsebuje faze divjaštva, barbarstva in civilizacije, te pa potekajo linearno in so univerzalne" (Meh 2015, 137).

Vendar pa ima tudi krščanska teologija, ki zagovarja linearni čas, katerega središče je Kristusov prihod, elemente cikličnega časa. "V nadnaravnem linearnem času je zemeljski čas le eden od nešteti vekov in v tem veku obstaja tudi cikličnost." Ta cikličnost se kaže v ponavljajočih se setvah in žetvah, mrazu in vročini, poletju in zimi, dnevni in noči (Prva Mojzesova knjiga v Makarovič 1995, 40). Kroženje časa je razvidno tudi pri krščanskih praznikih, kot so denimo novo leto, velika noč, pust, božič itd. Pri tem Eliade v svojem preučevanju časa dodaja, da so predvsem rituali in obredi tisti, ki omenjenim praznikom dajejo pridih cikličnosti (npr. obdobje posta, obredno čiščenje, odganjanje zlih duhov itd.). Ob tem pa označujejo konec in hkrati tudi začetek novega obdobja – denimo novega koledarskega leta (Eliade 1992). Tudi koledarska urejenost in zapis časa predstavlja neko obliko cikličnosti, čeprav lahko vsako leto razumemo kot preteklo in s tem tudi nepovratno. Kot zadnji značilni element cikličnega modusa časa navajam urin čas, ki prav tako omogoča nenehno kroženje in vračanje kazalcev, a vseeno deluje v okviru linearne poteka časa.

6 KOLEKTIVNI ČAS

Čas kot kolektivni družbeni fenomen je kot tak vezan na družbo kot celoto. Nanaša se na makro družbeno raven in je "del kolektivne zavesti, ki si jo delijo vsi člani družbe skupaj oziroma subjekt kolektivne reprezentacije skupnih ponavljajočih vzorcev vsakdanjega življenja." Člane posamezne kulture ali družbe združuje enotna časovna zavest, ki jim je skupna in je odraz ritma njihovega kolektivnega življenja v družbi. Ta ritem kulturnega življenja je variabilen v družbenem in historičnem smislu. To pomeni, da je le-ta lahko drugačen in se razlikuje med družbami in kulturami, prav tako pa se lahko spreminja skozi zgodovino (Kragelj 1976, 17).

Historično variabilnost ritma in s tem tudi časovne zavesti bom podrobneje obravnavala v naslednjem poglavju.

Sorokin in Merton (v Kragelj 1976) na osnovi Durkheimove ideje o kvalitativnem času, sklepata, da se družbeni čas kvalitativno razlikuje. "Razlike izhajajo iz kulturnih navad in vrednot, ki so skupne določeni skupini posameznikov ali posameznikom samim (...), te kvalitativne razlike v pojmovanju časa razkrivajo razlike v ritmu, utripu in taktu življenja določene družbene skupine" (Sorokin in Merton v Kragelj 1976, 17–18).

Le Goff (v Kragelj 1976) podobno ugotavlja, da znotraj iste družbe in ideologije zagotovo obstaja množica različnih oblik časa in da je čas potrebno prepoznati kot kolektivni pojem, skupaj z različnimi in medsebojno prepletenimi družbenimi pomenskimi oblikami" (Le Goff v Kragelj 1976, 13). Razumevanje časa je v korelaciji z odnosom do sveta, njegovim delovanjem, delovanjem ljudi in njihovo zavestjo ter samim ritmom življenja. Posamezna pojmovanja časa reflektirajo načine dela in so na nek način odraz odnosa do okolja. Odražajo tudi verske in ideološke prezentacije v družbi. S spremembami v družbi in kulturi prihaja tudi do sprememb v samem odnosu do časa; torej omenjeni odnos predstavlja kazalec družbenih sprememb. "Soobstoj različnih časov kaže na družbeno strukturo, posameznikov odnos do časa kaže na njegovo osebnost" (Makarovič 1995, 347). Na podlagi tega Makarovič domneva, da bi morali odnosi do časa ostati zgolj okvir za "raznoličnost življenja in kulture v trajanju in razvoju" (prav tam).

"Življenje v nekaterih okoljih teče, misli in čustva pa si sledijo v hitrejšem ritmu kakor drugje." Čeprav so razlike v hitrosti življenja oziroma hitrosti gibanja in poteka življenja prisotne med različnimi družbami in hkrati tudi znotraj iste družbe med različnimi časovnimi obdobji, pa nam odsotnost skupnega merila za hitrost časa onemogoča, da primerjamo hitrost enega v razmerju do drugega (Halbwachs 2001, 128).

7 HITREJŠI TEMPO ŽIVLJENJA V OBDOBJU PO INDUSTRIJSKI REVOLUCIJI

»(...) sta učinkovitost in hitrost značilni za vrednosti časa v sodobnosti... Ideja varčevanja in kompresije časa je vtisnjena v psiho zahodne civilizacije in danes tudi večine sveta« (Rifkin v Adam 2010, 107).

"Vsako zgodovinsko obdobje s svojimi novimi oblikami družbenoekonomskega izraza simultano restrukturira svoje družbene odnose časa." Podobno se je zgodilo z industrializacijo in industrijskim načinom življenja (Adam 2010, 103). Raba časa se je v industrijskih državah korenito spremenila – čas je postal abstraktna menjalna vrednost. Danes je čas osiromašen in prazen pojem, v dekontekstualizirani obliki, saj le tako izpolnjuje nujni tehnološki in materialni pogoj za njegov nadzor in globalno uveljavitev. V takšni formi nima nič skupnega s časi vesolja in narave, saj služi zgolj kot številsko izražanje meritev gibanja. "Upoštevati moramo, da je izum, in ne procesi vesolja, narave in duha, postal predmet trgovine, nadzora in kolonizacije" (Adam 2010, 104).

Kmetijski revoluciji, ki se je zgodila pred približno 10.000 leti so sledile še tri industrijske revolucije. Prva industrijska revolucija se je odvijala od leta 1760 do leta 1840. Pričela se je z izgradnjo prvih železnic in izumom parnega stroja, ki je sprožil strojno proizvodnjo. Druga industrijska revolucija, ki je potekala od konca 19. stoletja in se nadaljevala v 20. stoletju, je z odkritjem elektrike omogočila serijsko proizvodnjo. V drugi polovici 20. stoletja se je pričela še tretja industrijska revolucija, ki jo pogosto imenujemo kot računalniško ali digitalno revolucijo. Slednjo so zaznamovali izumi glavnih in osebni računalnikov ter internet (Schwab 2016, 17–18). Novi tehnični izumi so tako ali drugače popestrili naše življenje. Hkrati pa je prišlo tudi do spremembe duhovnih obzorij, saj je staro, ciklično pojmovanje sveta, v okviru katerega so nekdanji ljudje verjeli, da je lahko naslednje leto enako zdajšnjemu, zamenjalo prepričanje, da človeštvo lahko napreduje vsako leto in tako nadaljuje do popolnosti (Botton 2005, 39).

"Naraščajoča industrializacija je ustvarjala potrebo po splošno uveljavljenem in natančnem urnem delovnem času" (Makarovič 1995, 78). Ritem dela so določali stroji v pogonu. Z uveljavljanjem industrijskega časa se je ritem življenja podredil redu, ki je bil reguliran s časovnimi enotami mehanske ure. Ljudje niso mogli več živeti brez ur in budilk tako na delu, kot doma. Ta nov industrijsko uravnan življenjski ritem in z njim tudi novo utemeljeni čas se uveljavi bolj ali manj povsod od sredine 19. stoletja dalje (prav tam). Uvedba mehanske ure in čas, ki je bil uravnavan po njej je spremenil vrednotenje naravnega dne. Drugačno vrednotenje se kaže v delovnem času v različnih družbenih okoljih (Makarovič 1995, 81).

Kapitalistična naravnost in proizvodna miselnost je s postopnim širjenjem industrije uveljavljala daljši delovni čas in zmanjševala tradicionalne pravice delavcev (Makarovič 1995, 84) "V industrijskih obratih je moralo biti delo natanko organizirano in časovno razporejeno, kar so dosegli s splošno uveljavljeno urno orientacijo in brezobzirnim discipliniranjem

delavcev" (Makarovič 1995, 85). Takšna natančna urna orientacija, ki ga je narekoval industrijski model sodobnega delovnega časa se je razširil v drugi polovici 19. stoletja in se začel uveljavljati tudi v neindustrijskih obratih.

V agrarnem okolju pa se je razvoj delovnega časa odvijal nekoliko drugače. Njihov delovnik je bil usklajen z letnimi časi; denimo spomladi in jeseni je bilo nekoliko več dela. Ob večjih delih je seveda tudi delovni ritem hitrejši, sicer pa bolj lagoden. Gurvich (v Gel 2010) v svoji teoriji o mnogovrstnem času za 'kmečki razred' ugotavlja, da se v spektru družbenega časa pri navedenem družbenem razredu pojavljajo tri vrste časa. Sam meni, da se manifestirajo obstojni čas dolgega trajanja in počasnega gibanja, zaostali čas in ciklični čas, povezan z letnimi časi. Kmečki razred namreč skuša ohranjati tradicionalne vzorce in simbole, ki spodbujajo kmetovo težnjo k gibanju v zaostalem času, ki je obrnjen vase, ker se omenjeni vzorci in simboli odvijajo prav v tem času (Gurvich v Gell 2010, 67). Vendar z agrarno tehnično revolucijo konec 18. stoletja in začetek 19. stoletja tudi v tem okolju pride do spremembe delovnega časa. Takrat se je količina kmečkega dela povečala, s tem pa tudi trajanje povprečnega delovnega časa (ibid. 85-87).

Z nastankom novih mestnih naselbin so se oblikovale tudi nove časovne predstave. Obrtniške dejavnosti in trgovine niso bile več odvisne izključno od letnih časov. Tudi količino obrtne proizvodnje niso več omejevali vremenski pogoji, temveč čas, ki so ga v sami proizvodnji porabili za izdelavo. Zavest ljudi se je v tem času transformirala in prilagodila spoznanju, da je čas nova vrednota in s tem tudi vir materialne vrednosti (Makarovič 1995, 89).

Zgodovinsko gledano je industrijska revolucija edina ključna prelomnica v naraščanju tempa življenja v zahodnem svetu. Ena največjih ironij modernega obdobja je ravno primankljaj časa v svetu mnogoterih izumov, ki naj bi nam le tega prihranili ter olajšali delo. Kljub temu imamo ravno danes najmanj časa (Levine 2006, 12). Johnson (v Levine 2006) je prepričan, da je industrializacija najbolj razvitim državam prinesla premik od družbe z "viškom časa" k družbi "časovne lakote" (ang. *time famine*). Z naraščanjem proizvodnje in potrošnje tako izkušamo pomanjkanje časa, ki je vedno občutnejše (Johnson v Levine 2006, 13).

Odločilna determinanta tempa je torej gospodarstvo. Kraji z vitalno ekonomijo so nagnjeni k hitrejšemu tempu življenja. Slednji je značilen predvsem za Severno Ameriko, severno Evropo in azijske narode. Države z aktivno ekonomijo tako času pripisujejo večji pomen. Povezava med ekonomijo oziroma ekonomsko blaginjo in tempom je očitna tudi pri analizi subkultur znotraj držav. V Združenih državah Amerike lahko opazimo drugačne časovne norme pri

ekonomsko manj preskrbljenih družbenih skupinah, kot so naprimer priseljenci iz Mehike ali ameriški Indijanci. Prvi razlikujejo med "angleško uro" (špan. *hora inglesa*), ki se nanaša na natančen čas po uri in "mehiško uro" (špan. *hora mexicana*), ki je v tem smislu razumljena malo bolj ležerno. Indijanci zase prav tako pravijo, da "živijo po indijanskem času". Tudi populacija temnopoltih prebivalcev ZDA razlikuje svoj čas od "čas belopoltih ljudi". Njihov tempo življenja je bolj počasen (Levine 2006, 9-11).

Levine (2006, 130–131) poda rezultate primerjalne analize tempa življenja, ki jo izvede na vzorcu 31 držav, pri tem pa se opira na tri načine merjenja:

- *hitrost hoje* – povprečna hitrost hoje naključnih pešcev vzdolž mestnih ulic;
- *hitrost dela* – učinkovitost pri vsakodnevnih opravilih;
- *natančnost javnih ur* – natančnost 15 javnih ur.

Podatki raziskave in opazovanj ponujajo nekoliko pričakovane rezultate. Meritve so pokazale, da je življenje "najhitrejše" v državah Zahodne Evrope in na Japonskem. Na samem vrhu se nahaja Švica, sledijo pa ji Irska in Nemčija. Po drugi strani pa je ritem življenja "najpočasnejši" v državah Afrike, Azije, Latinske Amerike in Bližnjega vzhoda. Na dnu lestvice meritev tempa se pojavlja Mehika, nato Indonezija in Brazilija. Ob navedenih podatkih je težko spregledati tudi razlike v moči gospodarstva, namreč države z najhitrejšim življenjskim tempom so tudi države z aktivno ekonomijo in najmočnejšim gospodarstvom (Levine 2006, 129–146).

Sodobni premiki v časovni paradigmi in dojetanju časa so se torej zgodili z industrializacijo, urbanizacijo in premikom v kapitalistično ekonomsko ureditev. Ker je stopnja vseh omenjenih procesov relativna in odvisna od regionalnega razvoja določenega kraja lahko, sodeč po podatkih in analizah navedenih avtorjev, opazimo določene specifičnosti in razlike. V agrarnem okolju so se predstave o času in s tem tudi tempo življenja, ki postaja vedno hitrejši, spreminjali nekoliko drugače kot v mestnem okolju. Obenem pa so očitne razlike tudi med narodi in državami ter med subkulturami in družbenimi skupinami znotraj posamezne države. Ekonomski dejavniki, ki imajo moč transformacije pomembnejših segmentov in vitalnih delov družbe, so odločilni faktor sprememb v kolektivnih predstavah o času, saj so vezani na samo eksistenco ljudi in kot taki presegajo vpliv kulturnih, religijskih in drugih dejavnikov. Prilagajanje ekonomskim pogojem v družbi omogoča preživetje in hkrati zahteva tudi spremembo delovnih navad. Prehod v industrijsko dobo in kapitalizem od ljudi zahteva

drugačno vrednotenje delavnosti, ki pa je povezana z učinkovitostjo in boljšim gospodarjenjem s časom.

8 ČAS JE DENAR – OBČUTEK POMANJKANJA ČASA

»S širjenjem mesta, narašča tudi pomen časa njegovih prebivalcev. Višanje plač in stroškov življenja pa zahteva nujno ekonomičnost časa, saj se življenje pospešuje in pospešuje« (Hoch v Levine 2006, 9).

V zahodnem svetu so v 20. stoletju po drugi svetovni vojni z neverjetno hitrostjo prodirala nova pojmovanja časa. Slednja so odražala sodobno naravnost ljudi v prihodnost, kar pa je produkt visoke industrijske razvitosti. Kapitalistična miselnost je bila usmerjena v gradnjo, razvoj, proizvodnjo. To so bili novi družbeni cilji, ki jim je prebivalstvo sledilo. Z razmahom ekonomske racionalnosti, kapitalistične konstruktivnosti, razvojem znanosti in inovacij se spremeni tudi značaj družbe (Makarovič 1995, 295–296).

Tehnični pripomočki s pomočjo katerih merimo, proizvajamo in varčujemo s časom so v današnjem času izrednega pomena, pri čemer čas pojmuje kot nekaj materialnega – nekaj, kar je mogoče imeti. Za zahodno družbo je posledično značilno, da ljudje živijo pod nenehnim pritiskom, saj "nimajo časa, da bi imeli čas" (Makarovič 1995, 348).

Razmah informacijsko-komunikacijske tehnologije je povzročil transformacijo njegovega dojemanja časa in izkušnjo časa, prav tako njegove časovne orientacije, koordinacije ter rabe časa. Ta nova tehnologija je spremenila način na katerega pojmuje čas, posledično pa je tudi naše dojetje realnosti drugačno. Časovne spremembe so korenite in obsegajo celotno družbo (Rifkin v Kragelj 1976, 25). "Človeški čas se je z vključitvijo elektronskih hitrosti v življenje silno razširil. Nastal je nov odnos do mehaničnih časovnih enot, uporabljenih v vsakdanjem življenju" (Makarovič 1995, 297). Nova pojmovanja časa, ki so značilna za postindustrijsko družbo so temeljila na prelomnih dosežkih v znanosti in umetnosti iz konca 19. in začetka 20. stoletja. S tem je moderna postindustrijska družba predvsem omogočila adekvatno okolje za družbeno uveljavitev sodobnih modificiranih pojmovanj časa (Makarovič 1995, 298).

Poleg novih pojmovanj in predstav o času so se spremenile tudi kulturne vrednote. Priča smo obratu od kolektivismu k individualizmu in individualističnim vrednotam. Triandis je slednji pojav preučeval in prišel do ugotovitve, da individualistične kulture za razliko od

kolektivistično naravnanih dajejo večji poudarek dosežku in uspehu kot pa pripadnosti (Triandis v Levine 2006, 18). Slednje seveda vodi k prevladujoči miselnosti, da je čas denar. Analiza 31 držav je pokazala, da imajo družbe, ki bolj cenijo kolektivizem tudi počasnejši tempo življenja ter obratno – individualistične družbe zaznamuje hitrejši življenjski tempo (Levine 2006, 18–19). Denar, ki je pomembneje vplival na spremenjene vrednote razvitega sveta in sam postal središče človekovega življenja, miselnosti, vedenja in načina življenja, je vplival tudi na drugačno pojmovanje časa. Lahko bi rekli, da so delavci danes plačani po opravljenih urah, odvetniki po opravljenih minutah, oglaševanje pa zaračunava porabljene sekunde. Čas smo tako z reducirali na eno samo vrednost – denar (Levine 2006, 102–103). V sodobnih delovnih odnosih, ki delujejo po načelih kapitalizma in neoliberalizma, se je pojavil nov kriterij ocenjevanja zaposlenih na podlagi doseženih rezultatov, ki morajo sovpadati s cilji podjetja in institucije in ne več zgolj na podlagi opravljenih ur (Makarovič 1995, 295–296). Ti rezultati so vezani na čas in učinkovitost. Čas je torej povsem podrejen načelom ekonomije. Čakamo na popularne zveznike, priljubljene plaže in čakamo v vrsti za pravne nasvete uglednih in dragih odvetnikov. Ko povpraševanje preseže ponudbo, čas čakanja preseže izvirno vrednost samega produkta. V tem primeru, čas, ki ga porabimo za čakanje dejansko postane cena produkta. Obenem pa je čas pomembnih ljudi bolj cenjen in je prav tako tudi bolje zaščiten. Takšni ljudje lahko prekršijo pravila točnega časa in pustijo čakati ljudi, ki pripadajo nižjim razredom na družbeni lestvici; kar ne velja v obratni smeri in je celo prepovedano (Levine 2006, 109). Lahko bi torej sklepali, da socialni status določa kdo čaka, kar posledično postaja oblika družbenega nadzora in merilo moči. Čas je v tem pogledu izenačen z vrednostjo denarja in pri tem opravlja ekvivalentno nalogo v družbenem redu oziroma sistemu.

Z naraščanjem pomena ure, tudi čas postaja dragocena dobrina. Takšne družbe (angl. *clock time cultures*) realnost časa samoumevno dojemajo kot nekaj določenega, linearnega in merljivega. Za družbe, katerih orientacijska točka pri uravnavanju, merjenju in dojetju časa je "dogodek" (angl. *event time cultures*), pa je čas nekaj prilagodljivega in dvoumnega, čas in denar pa povsem ločeni entiteti. Vrsta družbenega časa je tako posledica določenih socialnih, ekonomskih, okoljskih znakov in hkrati tudi kulturnih vrednot (Levine 2006, 90–91). V modernih družbah je "urin čas" nekaj samoumevnega in preciznega, povezan pa je z sodobnim in hitrim tempom življenja. Urin čas služi racionalizaciji in regulaciji tempa ter usklajevanju ritma ljudi, družbenih dogodkov in aktivnosti ter institucij. Gre za neke vrste časovno kontrolo, ki se kaže v obvladovanju časa in nadzoru nad ritmi, ki določata novo časovnost, ki smo ji danes priča (Adam 2010, 120).

Komodifikacija časa kot razmeroma nov pojav in opisuje poprej pojasnjeno modifikacijo v pojmovanju in rabi časa, se danes kaže v tem, da je čas postal prazen, abstrakten in merljiv. S tem ga je mogoče uporabljati na različne načine in povsod, kar je seveda predpogoj za njegovo rabo v obliki abstraktne menjalne vrednosti. S tem je čas zavzel ključno vlogo v vseh ekonomskih menjavah (Adam 2010, 104). "Če je 'čas denar', potem čas stane denar in čas proizvaja denar, saj ekonomska praksa zaračunavanja obresti pomeni, da ima kapital vgrajeno uro, ki neprestano tiktaka." Predpostavka, da je čas denar, je danes v industrijskem svetu globoko zakoreninjena, saj denarna ekonomija temelji na urinem času. Posledično čas vsakega posameznika nima enake vrednosti. Tisti, ki so bogati v denarnem smislu, so revni v času. Le ti lahko svoj denar zamenjajo za čas, kupijo naprave, ki jih prihranijo čas ter kupijo čas drugih ljudi v najrazličnejših oblikah in s tem prihranijo svoj čas. Za posameznike, ki so bogati s časom in revni v denarju pa takšna menjava v nasprotni smeri ponavadi ni možna. Družbeni odnosi so tako organizirani in usklajeni na podlagi nevtralnega urinega časa (Adam 2010, 106).

"Kjer je (urin) čas enak denarju, postane hitrost pomembna ekonomska dobrina." Dobiček je višji v kolikor se proizvod hitreje premika od produkcije k potrošnji. Slednje sta Marx in kasneje tudi Harvey ubesedila kot "časovno kompresijo" (Adam 2010, 107). Čas je torej stisnjen do skrajnih meja. Tako denar kot informacija se danes gibljeta s svetlobno hitrostjo (Adam 2010, 120). Slednje je posledica digitalizacije družbe in razmaha nove tehnologije, ki omogoča "hipnosti" in simultanost, ki pa ukinjata časovno distanco ter potrebo po prostoru. Castells (v Kragelj 1976) za sodobno družbo omrežij pravi, da vodijo v novo družbeno realnost, ki vključuje tudi svoje pojmovanje časa. Le temu avtor pravi "brezčasen čas". Slednji jasno kaže na odsotnost tradicionalnega pojmovanja časa, saj prostor ne predstavlja ovire oziroma ne pomeni časovne distance. "Z omrežji pride do križanja in simultanege izvajanja več aktivnosti hkrati, kar je v nasprotju z zaporednim, linearnim potekom dogodkov", ki so značilni za družbo po industrijski revoluciji. Slednje po mnenju Castellsa vodi v izginjanje dosedanjega ustaljenega dojemanja časa. Izgubljam o torej občutek linearnega poteka časa, saj (lahko) vse poteka hkrati (Castells v Kragelj 1976, 52). Hassan (v Kragelj 1976) nekoliko drugače kot Castells ugotavlja, da "omrežni čas" kot oblika pojmovanja časa spremeni zgolj svoje lastnosti. Po njegovih ugotovitvah, gre zgolj za "digitalno stisnjen mehanski čas ure", utemeljen na novi komunikacijsko-tehnološki infrastrukturi, ki zajema napredne informacijske naprave. Na podlagi tega je "omrežni čas" soočen z "različnimi stonjami časovne kompresije", torej se od tradicionalnega pojmovanja časa razlikuje predvsem v trajanju dogodkov (Hassan v Kragelj

1976, 53). Novo pojmovanje časa tako ne izničuje vzpostavljenega mehanskega časa, ampak ga postopoma izpodrinja in zamenjuje. Pri tem pa se vzpostavlja nova časovnost, ki spreminja naš odnos do časa pri delu, v domačem okolju in tudi drugod (Hassan v Kragelj 1976, 54).

Novo pojmovanje časa, povezano z novimi komunikacijskimi in informacijskimi napravami, ki omogočajo simultanost in hipnost ter pri tem dajejo občutek brezčasnosti, obstaja vporedno s tradicionalnim, linearnim dojetjem časa. A vendar spreminja naš odnos do vrednotenja, razumevanja in rabe časa, saj nove vrednote in način delovanja v družbi, podrejeni načelom ekonomije, vplivajo na občutje pomanjkanja časa. Čas je stisnjen in hkrati precenjen. Prav tako je izenačen z vrednostjo denarja. Občutek pomanjkanja časa je obenem povezan tudi z roki, ki narekujejo, kdaj naj bi bilo določeno delo ali opravilo opravljeno. Slednje se je sprva pojavilo v obrtni dejavnosti v mestih v 15. in 16. stoletju, kot smo videli že v predhodnem poglavju. Pomanjkanje časa je tako od nekdaj povezano z urno orientacijo in merjenjem ur. Hkrati pa se je takšno občutje vselej pojavljalo pri delavnih posameznikih, ki so si svoj čas ter cilje ambiciozno zastavili (Makarovič 1995, 224–225). Ljudje imajo danes občutek, da se jim mudi. To je posledica nenehnega delovanja in vsakodnevnih utrujenosti. Vedno hitejši tempo življenja zahteva izpolnjevanje pričakovanj v čim hitejšem času. Strukturna organizacija v delovnem okolju danes vključuje večje zahteve po učinkovitosti, prilagajanju in maksimalni učinkovitosti, kar posledično vpliva na posameznike, ki imajo občutek, da imajo malo časa a veliko dela. Pri tem jih seveda spremlja občutje pomanjkanja časa, hitenja in utrujenosti (Widerberg 2006).

9 SKLEP

Skozi vsebino diplomskega dela sem pregledala različne teorije in koncepcije časa znotraj sociološke in antropološke znanstvene discipline ter različne diskurze, povezane z njegovim družbenim izvorom in razlikami v pojmovanju časa prek kolektivnih predstav. Pri obravnavi časa sem izhajala iz razumevanja časa kot družbenega konstrukta in kot družbeno pomembne komponente kolektivnih predstav znotraj družbe, kar je tudi moje temeljno izhodišče in osnovna ideja v pričujočem delu. Takšno razumevanje časa je osnovano na predpostavki, da je družba tista, ki postavi okvir pojmovanja in razumevanja časa ter okvir za njegovo družbeno organizacijo. Ljudje kot ključni akterji družbe ga razumejo in vrednotijo na družbeno tipičen način. Pojmovanje časa je v ožjem smislu rezultat kolektivnih časovnih ritmov življenja in delovanja znotraj družbe. Predstava o času znotraj družbe je pokazatelj utripa družbenega

življenja in hkrati tudi skupka prepričanj, verovanj, svetovnega nazora in drugih družbenih elementov. Spremembe v družbi prav tako vplivajo na percepcije o času, kar se kaže v obliki spremenjenih predstav o času skozi zgodovino. Družbeni dejavniki torej imajo pomembno vlogo pri oblikovanju kolektivnih predstav o času.

Z metodo deskripcije sem navajala in opisala dejstva ter koncepte, na osnovi katerih sem lahko v nadaljevanju povezovala obravnavano temo, bistvena dognanja in ideje izbranih avtorjev. V začetnem delu naloge sem prav tako strnila osnovne definicije za pričujoče delo relevantnih pojmov. Prvi del te naloge je tako posvečen času kot družbenem fenomenu in konceptu, družbeni organizaciji časa ter antropološkem razumevanju časa skozi časovni kulturni relativizem ter različnim časovnim modusom. Nadalje sem prikazala kako uveljavljeni časovni družbeni red vpliva na življenje v skupnosti. Od posameznikov namreč zahteva prilagajanje in soglasje o družbenih delitvah časa. Temu naj bi sledili vsi člani družbe in tako ohranjali koherentni časovni sistem, ki ima učinek usklajevanja življenjskega ritma ljudi, družbe in kulture. Družbena organiziranost, religijski sistem, mitologija, zgodovina, stopnja industrializacije in drugi družbeni dejavniki vplivajo na kulturne razlikosti med družbami, ki se navadno kažejo tudi pri razlikah v časovnih razmerjih in sami percepciji časa. Ljudje čas doživljajo drugače v primerjavi z drugimi družbami, a usklajeno s sočlani iste družbe oziroma skupnosti v kateri živijo. Slednje kaže na čas kot kolektivni fenomen, ki je vezan na skupnost oziroma družbo, ki nas obkroža in ji pripadamo.

V jedru antropološkega preučevanja časa leži ideja o časovni raznolikosti in o času kot sestavnem delu kolektivnih predstav, ki se razlikujejo od družbe do družbe. V nadaljevanju tega dela diplomske naloge sem tako v obravnavo vključila model cikličnega in model linearne časa. Prvega pripisujejo tradicionalnim družbam, ki ohranjajo pomen in vlogo mitov ter ritualov, pri tem pa vzdržujejo edinstven pogled na svet, čas in zgodovino, ki naj bi bili "obsojeni" na kroženje in obnavljanje. Drugi naj bi bil značilen za industrijsko bolj razvite in moderne družbe ter za zahodni svet, katerega konceptualne temelje je postavila krščanska doktrina, ki čas opredeljuje kot nekaj linearne, ireverzibilne in progresističnega. Oba časovna modusa predstavljata jedro antropoloških idej in razlag družbenega časa.

V obravnavi antropologije časa sem se dotaknila tudi kritike omenjenega dualističnega modela, saj menim, da je pomembno razumeti tudi njegove pomanjkljivosti; vključno z dejstvom, da je lahko znotraj iste družbe prisotna prepletenost in soobstoj različnih časov. Absurdno bi bilo vztrajati pri ideji, da vsaka družba pozna in uporablja zgolj enega izmed časovnih modelov. Tako tudi danes v prevladujočem linearnem razumevanju časa kot nepovratnem kontinuumu, v

družbeno-časovni organizaciji še vedno uporabljamo elemente, ki ukazujejo na ciklično koncepcijo časa, denimo ura in koledar. Problematično bi bilo tudi brezpogojno sklepati in ukazovati na ujetost tradicionalnih družb v ponavljajočem se ciklu njihovega družbenega življenja, saj kroženje kot središčna ideja njihovega pojmovanja zgodovine, časa in sveta, nujno ne izključuje linearnega poteka dogodkov na navidezni časovni premici. Tudi sami vedo, da vsak ritual, letni čas, dogodek in prelomnica predstavljajo neponovljiv trenutek. Posledično ciklični čas dejansko ne obstaja brez linearnega in nepovratnega časa, ki je značilen za zahodne in moderne družbe. Zatorej težko govorimo o čisti dihotomiji, razmejitvi in celo nasprotju med koncepcijama znotraj posamezne družbe. Lahko bi dejali, da posamezna družba skozi način življenja, tip družbene organizacije in strukture, skozi razumevanje sveta in dogajanja ohranja določeno časovno koncepcijo, ki navzven prevladuje v družbi. Vendar pa ne moremo zagotovo trditi, da pri tem izključuje nasprotno oziroma drugo tipologijo časa. Menim, da razlike v pojmovanju časa, njegovega poteka in zgodovine v praksi obstajajo in so opazne.

Opazno je tudi, da se družbeni pogoji in dejavniki v tradicionalnih družbah redko oziroma izredno počasi spreminjajo, kar tudi sama antropologija vidi kot pomembni vzrok za idejo o krožnem, ponovljivem času. Pri tem se moderne in postindustrijske družbe ponašajo z neprestanimi spremembami, izumi, družbenimi tranzicijami, kar seveda pripomore k drugačnem pristopu pri samem razumevanju časa. Vsaka sprememba, zgodovinsko pomemben dogodek in številne družbene prelomnice, ki jih takšne družbe pridno beležijo, pomenijo za družbo edinstven in nepovraten trenutek v zgodovini. Lahko bi torej sklepali, da vsaka družba čas pojmuje kot skupek več lokalnih, tipološko drugačnih časov, ki se ne izključujejo, ampak soobstajajo. Tako vseeno vztrajam pri ideji, da kljub soobstoju več form časa, prevladuje ena izmed omenjenih tipologij časa – ciklični ali linearni časovni modus.

V drugem delu diplomske naloge sem se ukvarjala s kolektivnim časom, ki je kot tak podvržen spremembam, ki se dogajajo znotraj družbe. Kulturne navade, gospodarstvo in vrednote pomembno vplivajo na pojmovanje časa, ki se skozi zgodovino spreminja. Ljudje v agrarnem okolju percipirajo čas drugače kot tisti, ki živijo in delajo v urbanem okolju. Mesta so namreč od 19. stoletja dalje podrejena industrializaciji in kasneje tudi kapitalističnim vrednotam. Življenjski tempo je na podeželju prav tako drugačen, v primerjavi s tempom v mestih, kjer so delavci pod neprestanim nadzorom delodajalcev. Tako kot se je z razcvetom industrije in prevlado strojne proizvodnje oblikovalo in širilo novo pojmovanje časa, se je razumevanje istega v dvajstem stoletju znova spremenilo skladno z razmahom nove informacijsko komunikacijske tehnologije. Spremenil se je tudi odnos do časa, saj njegovo pojmovanje ni več

vezano zgolj na strojne naprave in mehanizem ure, ki določa potek dela. V današnji sodobni družbi so elektronska omrežja tista, ki spreminjajo tradicionalno pojmovanje časa in časovno zavest. Nova časovnost zgrajena na novi informacijsko komunikacijski infrastrukturi, zajema vsa področja družbenega življenja, katerega tempo je vedno hitrejši.

Hitrost je danes ključna sestavina modernega sveta in sodobnega načina življenja. Njeno povečevanje in sočasna rast vrednosti časa, bistveno vplivata na novo pojmovanje časa in spremenjeno obliko časovnosti. Številne družbene spremembe so vplivale na časovno percepcijo in pospešile tempo življenja, delovanja in poteka znotraj same družbe. Čas je stisnjen in se krajša. Valorizacija tega je danes drugačna, skladno z rastjo njegove ekonomske vrednosti. Hitrost in potreba po 'takojšnjosti' sta tako pomembnejša od pomena trajanja. 'Hipnost' kot oblika časa je karakterizirala moderno pojmovanje časa in s tem tudi spremembo v kolektivnih predstavah časa današnjih sodobnih družb. Zdi se, da je ob razmahu "hipnosti" tudi linearno pojmovanje časa v preizkušnji, saj smo priča uklinjanju trajanja, ki pa je značilno za linearni časovni kontinuum. K temu so znatno prispevale digitalizacija in nove tehnologije, ki pa so plod več industrijskih revolucij, ki smo jim bili priča v zadnjih stoletjih. Kapitalizem je kot spremljevalec omenjenih sprememb, čas prevrednotil v abstraktno, ekonomsko menjalno vrednost, ki jo je potrebno skrajšati in vnovčiti. Prilagajanje obstoječemu družbenemu redu in uspeh v današnjem svetu, sta odvisna od ustreznega gospodarjenja s časom in njegovi načrtni rabi. Časa namreč, v kolikor govorimo v okvirih obstoječe kapitalistične miselnosti, ni na pretek, njegova vrednost pa je visoka.

Premislek o sodobnih spremembah v časovni paradigmi in primerjava obravnavanih idej ter izsledkov ponuja odgovor na prvo in drugo raziskovalno vprašanje.

Kolektivne predstave kot ključni element integracije družbe in usklajevanja ritma življenja posameznikov znotraj družbe, vplivajo na način kako le ti pojmujejo in doživljajo čas. Kolektivne predstave kot skupek kolektivnih prepričanj, verovanj, občutkov, vrednot ipd. se razlikujejo od družbe do družbe. Lahko bi rekli, da že samo soglasje in sprejemanje družbenega časovnega reda in družbeno vzpostavljene delitve časa vplivata na pojmovanje časa, saj kljub naravnim ciklom (dan in noč, letni časi, lunine mene, plimovanje in oseka...) raje sledimo družbeno organiziranem času, ki v resnici prekriva čas v naravi. Omenjene delitve časa so del družbene organizacije in kolektivnih predstav, s čimer zaznamujejo pojmovanje časa v okvirih družbe. Kot primer lahko navedem koledar, katerega delitev in razporeditev nista nekaj univerzalnega v svetovnem in družbenem merilu. Koledar indijskih ali drugih avtohtonih

plemen je drugačen od zahodnega, s čimer zagotovo vpliva na naše pojmovanje časa v smislu izmenjave dni in mesecev.

V poglavju o vlogi mitov in ritualov pri ideji o kroženju časa smo ugotovili, da imajo le ti pomembno vlogo pri razumevanju sveta kot večnem in obnovljivem. V arhaičnih družbah je močno prisotna miselnost o kroženju časa in obnavljanju sveta. Takšen pogled na svet je v postindustrijskih družbah pojmovan kot nekoliko zastarel, mitski in celo pravljichen. Če v preprostih družbah čas povezujejo s kozmičnim kroženjem in naravnimi cikli, je čas v modernih družbah zgolj nekaj linearnega, nepovratnega in kontinuiranega. Seveda pa, kot sem že predhodno pojasnila, ne moremo trditi, da je dojemanje časa kot izključno cikličnega in nepovratnega, reverzibilnega ali pa izključno linearnega, progresističnega in nepovratnega neizpodbitno dejstvo. Seveda so v vsaki družbi prisotne variacije, kombinacije in prepletanja različnih oblik časa, kar je obenem tudi odraz obstoječih kolektivnih predstav.

Ko govorimo o vplivu kolektivnih predstav na naše pojmovanje in doživljanje časa se moramo zavedati tudi vpliva družbenih sprememb in razmer, ki se odvijajo skozi čas. Le te pomembneje prispevajo k spreminjanju in preoblikovanju kolektivnih predstav. Eden takšnih dejavnikov je zagotovo industrijska revolucija, ki je korenito spremenila kolektivne prezentacije, pri čemer imam v mislih kulturne vrednote, prepričanja o svetu, obstoju boga (ateizem), samouresničevanju, načinu življenja itd.

Misli, ki sem jih podala in mnenje, ki sem ga skušala ustrezno artikulirati in argumentirati na osnovi pregledane teorije, so odgovor na prvo raziskovalno vprašanje, pri katerem me je zanimalo *v kolikšni meri kolektivne predstave vplivajo na doživljanje oziroma pojmovanje časa.*

Zdi se tudi, da so se kolektivne predstave o času po industrijski revoluciji bistveno spremenile, kar je hkrati tudi moja ugotovitev in odgovor na drugo raziskovalno vprašanje: *"kako so se kolektivne predstave o času spremenile po industrijski revoluciji?"*. Kot sem že v predhodni diskusiji zapisala, se je naše pojmovanje časa pod vplivom razširjene protestantske delovne etike, ki spodbuja delovno učinkovitost in racionalizacijo časa na eni, in vplivom kapitalističnega izenačevanja časa z denarjem na drugi strani, bistveno preoblikovalo. Premiki v konceptiji časa in kolektivnih predstavah časa se kažejo tudi v občutku pomanjkanja časa in neprestanem hitenju, ki je prav tako rezultat družbenih pritiskov in spremenjenih kulturnih vrednot. Danes ni cilj posameznika zgolj preživeti, temveč tudi dosežati vedno višje cilje in izpolnjevati vedno višja pričakovanja nadrejenih. Opravljanje več nalog hkrati (angl. *multitasking*) in zahteva po takojšnjosti ter hitrem dostopu do vsesplošnih stvari, vpliva na naše

linearno pojmovanje časa, ki pod časovnim pritiskom izgublja svojo tradicionalno vlogo. Dane družbene okoliščine osvetljujejo simultanost in prepletenost, kar daje občutek brezčasja, kljub zavedanju, da se čas odvija kontinuirano, neprekinjeno in linearno.

10 LITERATURA

1. Adam, Barbara. 1994. *Time and Social Theory*. Polity Press: Oxford, United Kingdom.
2. --- 2010. *Čas*. Maribor: Subkulturni azil, zavod za umetniško produkcijo in založništvo.
3. Botton, Allain. 2005. *Skrb za status*. Ljubljana: Vale-Novak.
4. Cipriani, Roberto. 2013. The many faces of social time: A sociological approach. *Time & Society* 22 (I): 5–30.
5. Čas, Bojan, ur. 2005. *Strukture prostora in časa*. Kamniški sociološki zbornik: humanistične in družboslovne študije. Kamnik: Šolski center Rudolfa Maistra.
6. Debeljak, Aleš. 1995. *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
7. Duncan, David Ewing. 2004. *Koledar: 5000 let naporov, da bi uskladili uro in nebo – in kaj se je zgodilo z manjkajočimi desetimi dnevi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
8. Eliade, Mircea. 1992. *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova Revija.
9. Ferfila, Bogomil. 1999. Japonska družba danes: Sociokulturološki pristop. *Teorija in praksa* let 36 (5): 448–764.
10. Gell, Alfred. 2001. *Antropologija časa: Kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob*. Ljubljana: Študentska založba.

11. Halbwachs, Maurice. 2001. *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
12. Heinemann, Klaus, 1982. Arbeitslosigkeit und Zeitbewusstsein. *Sociale Welt* 33 (1): 87–101.
13. Kragelj, Boris. 2009. *Interdisciplinarni pristop k obravnavi časa v družboslovju: evalvacija družbenih zaznav časa v obdobju tehnoloških sprememb in družbe znanja*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
14. Klein, Stefan. 2009. *Čas - Snov, iz katere je življenje: navodilo za uporabo*. Maribor: Obzorja.
15. Levine, Robert. 2006. *A Geography of Time: The Temporal Misadventures of a Social Psychologist or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*. Oneworld Publications: Oxford, England.
16. Luckmann, Thomas. 2007. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Ljubljana: študentska založba.
17. Lukšič, Marina H., Mirjam H Milharčič in Mitja Sardoč. 2001. *Medkulturni odnosi kot aktivno državljanstvo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
18. Makarovič, Gorazd. 1995. *Slovenci in čas: odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Krtina.
19. Meh, Nina. 2015. Dogodkovni čas: Analiza medijskega diskurza v razpravah o Družinskem zakoniku. Rasizem: razrezani svet; Normalizacija rasizma v Sloveniji (133–144) *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* (260): 133–144.
20. Mulej, Lucija. 2006. Nadzor nad proizvodnjo diskurza, ali zakaj je/ni primerno biti relativist? *Anthropos* 3–4 (203–204): 175–186.

21. Munn, Nancy D. 1992. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* (21): 99–123.
22. Plessner, Helmuth; Novakov, Slobodan. 1981. *Stupnjevi organskog i čovjek : uvod u filozofsku antropologiju*. Sarajevo: Veselin Maleša.
23. Pomian, Krzysztof. 2010. *Red časa*. Ljubljana: Krtina.
24. Puech, Henri-Charles. 1951. Gnosis and Time. *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, Ralph Manheim: 38–84. London: Broadway House.
25. Schwab, Klaus. 2016. *Četrta industrijska revolucija*. Ženeva: World Economic Forum.
26. Sorokin A. Pitirim in Merton K. Robert. 1937. Social Time: A Methodological and Functional Analysis. *American Journal of Sociology* 42 (5): 615–629.
27. Šmitek, Zmago. 2001. Mitološki in pravljичni čas. *Razprave/Dissertationes, Traditiones*.
28. Šterk, Karmen. 1998. *O težavah z mano. Antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.
29. Uršič, Marko. 1994. *Gnostični eseji: Sveto in čas, v vzhodni in zahodni filozofsko-gnostični tradiciji*. Zbirka Hieron. Ljubljana: Založba Nova revija.
30. Widerberg, Karin. 2006. Embodying Modern Times: Investigating tiredness. *Time and Society* 15 (1): 105–120.