

Η κοινωνική διάσταση του χρόνου

Με αφορμή το *Περί χρόνου* δοκίμιο του NORBERT ELIAS

«Οι άκαρπες προσπάθειες επίλυσης ενός τόσο απλού κατά βάση προβλήματος, όπως αυτό του χρόνου, δείχνουν ανάγλυφα τα επακόλουθα της λήθης του κοινωνικού παρελθόντος. Όποιος το διατηρεί στη μνήμη του, έχει το γνώθι σαυτόν. [...] δεν θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε ούτε τον εαυτό μας ούτε τις δυνατότητες που μας επιφυλάσσει το μέλλον, εάν δεν καταφέρουμε να εντάξουμε στη γνωστική μας παρακαταθήκη την πορεία ακριβώς που μας οδήγησε από το παρελθόν στο παρόν».

Norbert Elias, *Περί χρόνου*, σ. 167, 239

Ο κοινωνιολόγος Norbert Elias¹ θεωρείται ένας από τους πλέον σημαντικούς κοινωνικούς επιστήμονες του 20ού αιώνα στον ευρωπαϊκό χώρο. Η συγκρότηση της κοινωνιολογικής του σκέψης χαρακτηρίζεται από πρωτοτυπία, διεπιστημονική αντίληψη και ευρυμάθεια. Το συγγραφικό και ερευνητικό του έργο συνίσταται στην προσπάθεια της άρσης της αντίθεσης ή/και της πόλωσης μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών θεωριών, ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνική δομή, ανάμεσα στον ολισμό και τον ατομισμό, επιμένοντας στην αλληλεξάρτηση δρώντος υποκειμένου και κοινωνίας εντός των κοινωνικών σχηματισμών.² Ταυτόχρονα, καταδεικνύει ορισμένες ατομικές και συλλογικές πλάνες σε σχέση με τις αντιθέσεις αυτές, όπως εκφράζονται από τους διάφορους επιστημονικούς κλάδους και τα άκαμπτα, πολλές φορές, όριά τους, τις οποίες ο Elias αντιμετωπίζει ως δημιουργήματα συγκεκριμένων κοινωνικών περιόδων.

Ο Norbert Elias στο δοκίμιό του *Περί χρόνου*³ θέτει μια σειρά από σημαντικά ερωτήματα: «Με τι πράγματι έχουμε να κάνουμε μελετώντας τον χρόνο; Πρόκειται για ένα φυσικό αντικείμενο; Για μία διάσταση των φυσικών φαινομένων; Μήπως ο χρόνος είναι πολιτιστικό αντικείμενο; Ή μήπως μας παραπλανά το ουσιαστικό χρόνο υποβάλλοντάς μας την ιδέα ενός αντικειμένου; Τι τέλος πάντων μετράνε τα χρονόμετρα;»⁴ «Ποια σχέση έχει ο χρόνος ως διάσταση των φαινομένων και ο χρό-

Η Σταυρούλα Σύρου είναι καθηγήτρια φιλόλογος και υποψήφια διδάκτωρ στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πάντειου Πανεπιστημίου.

νος ως κοινωνικό σύμβολο, η εξέλιξη του οποίου ακολουθεί την εξέλιξη της ανθρωπίνης συμβίωσης;»⁵ Αυτά τα ερωτήματα, σε γενικές γραμμές, επιχειρεί να επεξεργαστεί ο Elias, επιστημαίνοντας στη μελέτη του όψεις της σύνταξης και κατεύθυνσης των μεταβολών της ανθρωπίνης εμπειρίας αυτού που σήμερα ονομάζεται χρόνος, εισάγοντας μια νέα προβληματική στη διερεύνηση του χρόνου και βάζοντας έντονα το στοιχείο της κοινωνικής διάστασής του,⁶ το οποίο συχνά οι κοινωνικοί επιστήμονες, ακόμα και σήμερα, δεν λαμβάνουν υπόψη τους στις έρευνές τους.

Ο χρόνος ως συνθήκη ύπαρξης του ανθρώπου εκδηλώνεται με πολλές μορφές και κατηγορίες. Αναλύοντας τα ποικίλα είδη του χρόνου, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε ως σημαντικότερα τον νευτώνειο, τον βιολογικό, τον ψυχολογικό, τον βιωματικό, τον κοινωνικό και τον ιστορικό χρόνο.⁷ Όπως είχε ήδη υποστηρίξει ο Αριστοτέλης, η έννοια του χρόνου συνδέεται άρρηκτα με την έννοια της κίνησης: «τοῦτο γάρ ἐστίν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον».⁸

Σε αντίθεση με την κοινώς διαδεδομένη πεποίθηση ότι ο χρόνος είναι μια έννοια της φυσικής επιστήμης η οποία μεταφέρθηκε στην κοινωνία, ο N. Elias επιστημαίνει ότι έγινε το ακριβώς αντίθετο. Μέχρι την εποχή του Γαλιλαίου, ὅ,τι ονομάζουμε χρόνο αλλά και ὅ,τι ονομάζουμε φύση επικεντρωνόταν σε σύνολα ανθρώπων.⁹ Ο χρόνος αποτελούσε μέσο προσανατολισμού στον κοινωνικό κόσμο και ρύθμισης της ανθρωπίνης συμβίωσης. Όσες από τις φυσικές αλληλουχίες ήταν επιδεικτικές ελέγχου και τυποποίησης –όπως, λόγου χάριν, πλημμυρίδα και άμπωτις, ανατολή και δύση του ήλιου, χάση και φέξη του φεγγαριού– χρησιμοποιούνταν ως μέσα προσδιορισμού της θέσης των δρωμένων ή της διάρκειας των γινομένων μέσα στη ροή του γίνεσθαι. Η παράδοση αυτή διακόπηκε, «όταν και γενικεύεται η χρήση των ωρολογίων ως οργάνων μελέτης ακραιφνώς φυσικών φαινομένων, με αποτέλεσμα να πυκνώσει ακόμη περισσότερο το μυστήριο του χρόνου».¹⁰ Μια μακρά και αργόσυρτη εξέλιξη προετοίμασε την αποσύνδεση της φυσικοκεντρικής μορφής χρονομέτρησης από την προγενέστερη θεοκεντρική και ανθρωποκεντρική. Τη στιγμή της τομής απαθανατίζουν τα γαλιλαϊκά πειράματα. Μετά την εποχή του Γαλιλαίου, η σταδιακή αντικατάσταση του θεού, ως συμβόλου μιας αιώνιας σταθεράς στους αντίποδες του μεταβαλλόμενου κόσμου, από τους φυσικούς νόμους, οδήγησε σε μεταβολή της σημασίας της έννοιας του χρόνου. Εκλαμβάνονταν ως σταθερά των «φυσικών νόμων», ήταν μετρήσιμη και αναπαραγώγιμη επ' άπειρον και, όπως και η φύση, άρχισε να περιέρχεται στην αρμοδιότητα των μαθηματικών.¹¹ Η απεμπλοκή του φυσικοεπιστημονικού χρόνου από τον κοινωνικό συμβάδιζε με τον νέο ρόλο των τεχνητών χρονομετρητών στον υπολογισμό του. Όπως εύστοχα αναφέρει και ο Λ. Μάμφορντ σε κείμενό του, το 1934: «Το ρολόι είναι επίσης ένας μηχανισμός του οποίου το προϊόν είναι δευτερόλεπτα και λεπτά: χάρη σ' αυτή την ιδιαιτερότητα, απόσπασε το χρόνο από τα ανθρώπινα περιστατικά και βοήθησε στη δημιουργία της πίστης σ' έναν ανεξάρτητο κόσμο μαθηματικά μετρήσιμων ακολουθιών: στον ειδικό

κόσμο της επιστήμης. Η πίστη αυτή δεν μπορεί να βρει στηρίγματα στην κοινή ανθρώπινη εμπειρία». ¹² Σε κάποιο άλλο σημείο του κειμένου του, τονίζοντας τη σημασία της εξάπλωσης του ρολογιού ως εξέχουσας μηχανής της σύγχρονης τεχνικής, αναφέρει: «Το ρολόι, κι όχι η ατμομηχανή, είναι η βασική μηχανή της σύγχρονης βιομηχανικής εποχής. Σε κάθε φάση της ανάπτυξής του το ρολόι είναι αφ' ενός το εξαιρετικό γεγονός και αφ' ετέρου το τυπικό σύμβολο της μηχανής: ακόμη, καμιά άλλη μηχανή δεν είναι τόσο πανταχού παρούσα». ¹³

Οι δυσκολίες συγκρότησης μιας κοινώς αποδεκτής θεωρίας περί χρόνου ανάγονται στην αδυναμία προσέγγισης των κοινωνικών του λειτουργιών –προσανατολισμός, ρύθμιση– και καταδεικνύονται, συν τους άλλους, και από τις φιλοσοφικές απόπειρες επίλυσης του προβλήματος. Ο Elias κάνει αναφορά στις φιλοσοφικές θεωρίες για τη φύση του χρόνου, τόσο ως «αντικειμενικής οντότητας του φυσικού κόσμου», εφόσον «δεν διαφέρει οντολογικώς από άλλα φυσικά αντικείμενα πέραν του ότι δεν είναι αισθητός» (Νεύτων), ¹⁴ όσο και ως «αντιπροσωπευτικού όρου μιας σύνθεσης a priori» (όπως και του χώρου), δηλαδή «κάτι σαν ενδιάθετο ανθρώπινο βίωμα, άρα ένα απαραίτητο δεδομένο της ανθρώπινης φύσης» (Καντ). ¹⁵ Ο Elias πιστεύει ότι οι (Δυτικοί) φιλόσοφοι πλανώνται θεωρώντας αυθύπαρκτη την έννοια του χρόνου –ή έστω συνοφασμένη με το χώρο– και ματαιοπονούν, αναζητώντας την ως αμετάβλητο δεδομένο της πανανθρώπινης ζωής και εμπειρίας. Αποδίδει τα αίτια της πλάνης τους αφ' ενός στην ελλιπή ενημέρωσή τους ως προς τα καθέκαστα άλλων κοινωνιών εκτός της δικής τους, αφ' ετέρου στην έλλειψη χώρου στη σκέψη τους για εμπειρίες και νοητικά εφόδια της εξελισσόμενης ανθρωπότητας. Έτσι, θεώρησαν την προσιτή στους ίδιους σύνδεση των γεγονότων κοινό ανθρώπινο κτήμα, πέραν πάσης αμφιβολίας. Η αντίληψη αυτή οδήγησε σε μια συναίνεση περί χρόνου και στην απεξάρτησή του από τη γνωστική παρακαταθήκη μιας κοινωνίας, συνεπώς και από την εκμάθησή του. Και όμως, υπήρξαν κοινωνίες στο λεξιλόγιο των οποίων η λέξη χρόνος δεν υπήρχε και δεν μπορούσαν να στοχαστούν περί αυτού, όπως εμείς, ως κάτι αυθύπαρκτου το οποίο μπορεί να χαθεί ή να κερδηθεί. Οι Nuer, λόγου χάρη, που ζουν στην περιοχή του δυτικού Σουδάν της Αφρικής δεν «έχουν την αίσθηση της σύγκρουσης με τον χρόνο, ούτε και θέλουν να συντονίζουν τις πράξεις τους με την αφηρημένη ροή του χρόνου, γιατί οι δικοί τους όροι αναφοράς είναι κυρίως οι ίδιες οι δραστηριότητες, που γίνονται γενικά χωρίς βιασύνη. Τα γεγονότα ακολουθούν μια λογική σειρά, αλλά δεν τα κυβερνά κανένα αφηρημένο σύστημα, αφού δεν υπάρχουν αυτόνομα σημεία αναφοράς στα οποία θα έπρεπε να προσαρμόσουν ακριβώς αυτές τις δραστηριότητες». ¹⁶

Ο Elias υποστηρίζει ότι η έννοια του χρόνου δεν αφορά ούτε ένα εννοιακό απείκασμα μιας αντικειμενικά υπαρκτής ροής ούτε μια προγενέστερη πάσης εμπειρίας μορφή της πανανθρώπινης εμπειρίας ¹⁷ ούτε είναι επινόηση, εξ' ιδίων δυνάμεων, ενός μεμονωμένου ατόμου, αλλά είναι προϊόν μάθησης τόσο αυτή όσο και ο αλληλένδετος

μαζί της κοινωνικός θεσμός του χρόνου, που έχει τόσα πρόσωπα όσα είναι και τα επίπεδα της κοινωνικής εξέλιξης. Ο χρόνος, όπως και η γλώσσα, είναι κοινωνικό σύμβολο και έχει το χαρακτήρα της γνώσης, εφόσον μαθαίνεται μέσω της κοινωνικοποίησης. Η εκμάθηση του χρόνου αποτελεί εξατομίκευση κοινωνικού δεδομένου. Η ιδέα ενός ατόμου για το χρόνο εξαρτάται από το επίπεδο εξέλιξης των θεσμών και από τις εμπειρίες του. Η ανάμνηση του πώς ο πολιτισμός μεταμορφώνει τον έξωθεν καταναγκασμό του κοινωνικού θεσμού του χρόνου σε μια ατομική χρονοσυνειδησία δείχνει πώς μια ιδιαιτερότητα του κοινωνικού έθνους παρουσιάζεται στη σκέψη ως ιδιαιτερότητα του προσωπικού μας είναι αλλά και του ανθρώπινου είναι γενικά. Ο Elias τη θεωρεί τεκμήριο μιας πολιτισμικής διαδικασίας. Είναι δύσκολο να συλλάβουμε την ιδέα της εκκόλαψης ενός ατομικού έθνους μέσα στους κόλπους του συλλογικού. Αυτό που θα πρέπει να εξηγηθεί δεν είναι η ατομική αντίληψη και συμπεριφορά καθ' εαυτήν αλλά ο συλλογικός κώδικας που διαμορφώνει την ατομική αίσθηση και διαγωγή, με άλλα λόγια η κοινωνική δομή της προσωπικότητας, βάσει της οποίας συγκροτείται μία, λιγότερο ή περισσότερο ανεξάρτητη, λιγότερο ή περισσότερο αυτόφωτη, ατομική προσωπικότητα. Είναι, επίσης, δύσκολο να διατυπωθεί με τη διαθέσιμη, μέχρι σήμερα, εννοιολογική σκευή η δυνατότητα του ατόμου να γίνει αυτόνομη φυσιογνωμία με μοναδικό χαρακτήρα, μαθαίνοντας από άλλους και υιοθετώντας δεδομένα κοινωνικά πρότυπα αυτοελέγχου. «Ο σχεδόν αμείλικτος αυτοέλεγχος όσων ανθρώπων ανατράφηκαν στο πλαίσιο χρονοκρατούμενων κοινωνιών αποτελεί μία από τις διαστάσεις αυτού του συλλογικού έθνους των ατόμων».¹⁸

Ο Αϊνστάιν, ανασκευάζοντας τη νευτώνεια εκδοχή του χρόνου, κατέστησε σαφές ότι η αντίληψη αυτή δεν ισχύει για το σύνολο του φυσικού κόσμου, εφόσον ο χρόνος δεν είναι απόλυτο μέγεθος,¹⁹ δίνοντας ένα σύγχρονο παράδειγμα της μεταβλητότητας της έννοιας αυτής. Σύμφωνα με τη θεωρία του, ο χρόνος δεν είναι νευτώνειος, δηλαδή κενός και απόλυτος, ανεξάρτητος από την ύλη, αλλά η ροή του εξαρτάται από την κίνηση.²⁰ Μελετώντας το ζήτημα χρόνος απατώμεθα από την ουσιαστικοποιημένη μορφή της έννοιας. Σε προηγούμενο έργο του (*What is Sociology?*, 1978) ο Elias έχει επισημάνει ότι η ακολουθούμενη σύμβαση που επιβάλλει τη χρήση οριστικών ουσιαστικών στη σκέψη και στην ομιλία μπορεί να δυσχεράνει σημαντικά την αντίληψή της αλληλουχίας των γεγονότων. Η γλωσσική αυτή σύμβαση θυμίζει την τάση των αρχαίων να προσωποποιούν αφηρημένες έννοιες. Οι γλωσσικές έξεις ευθύνονται για την πλάνη μας, τροφοδοτώντας το μύθο που θέλει το χρόνο ένα αντικείμενο ανεπαίσθητο μεν, επιδεκτικό, ωστόσο, μέτρησης και υπολογισμού.

Για να κατανοήσουμε τον εργαλειώδη χαρακτήρα του χρόνου, κατά τον Elias, θα πρέπει να ανατρέξουμε σε προγενέστερα στάδια του πολιτισμού, κατά τα οποία οι άνθρωποι κατόρθωναν να επιβιώνουν χωρίς ρολόγια και ημερολόγια και να τα αντιπαραβάλουμε στην αυτόνομη χρήση τους στις εξελιγμένες κοινωνίες ως τους κατεξοχήν αντιπροσωπευτικούς θεσμούς του χρόνου. Προσδιορίζω χρονικά σημαίνει

διαπιστώνω αν μία επαναλαμβανόμενη ή μη μεταβολή συντελείται πριν, μετά ή μαζί με μια άλλη. Όταν πρόκειται για αλληπάλληλες μεταβολές, σημαίνει την απάντηση στο ερώτημα για το μήκος της μεταξύ τους απόστασης, αναφορικά προς ένα κοινωνικά θεσπισμένο μέτρο. «Το κατά πόσον οι άνθρωποι συλλογικά “χρονίζουν” τα γεγονότα, έχουν βιώματα της διάστασης “χρόνος”, εξαρτάται αποκλειστικά από το κατά πόσον έρχονται στην κοινωνική τους πραγματικότητα αντιμέτωποι με προβλήματα που καθιστούν επιτακτική την ανάγκη χρονικού προσδιορισμού και το κατά πόσον η κοινωνική τους οργάνωση και γνώση, τους παρέχουν τη δυνατότητα να μεταχειρίζονται μια σειρά μεταβολών ως πλαίσιο αναφοράς και μέτρο μιας άλλης».²¹ Η έννοια του χρόνου αναφέρεται στα κοινά γνωρίσματα που συνδέουν ακολουθίες διηγετικών μεταβολών, παρά στις ουσιαστικές διαφορές μεταξύ τους. Ότι ονομάζουμε χρόνο, κατά τον Elias, σημαίνει ένα σύστημα αναφοράς που χρησιμοποιείται από ένα συγκεκριμένο σύνολο ανθρώπων και την ανθρωπότητα εν γένει για τη δημιουργία κοινής αποδοχής οροστήμων, γι' αυτό και η έννοια του χρόνου εφαρμόζεται σε άκρως ετερόκλητα είδη διηγετικών μεταβολών. Η φαινομενική περιφορά του ήλιου γύρω από τη γη μπορεί να οριστεί ως ηλιακό έτος, εν συνεχεία αυτό να λειτουργήσει σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο ως μονάδα μέτρησης άλλων κοσμικών εναλλαγών. Αλληλουχίες γεγονότων σε κάθε κοσμικό επίπεδο, φυσικοεπιστημονικό, βιολογικό, κοινωνικό και προσωπικό, επιδέχονται συγχρονισμό. Η έννοια του χρόνου μπορεί να αναφέρεται σε όλες γενικά τις αλληλοδιαδοχές ανεξαρτήτως της ιδιοσυστασίας τους. «Η διερεύνηση της χρονολόγησης αναιρεί την αυστηρή εννοιολογική διάκριση μεταξύ “φύσεως” και “ιστορίας” ή “πολιτισμού” (γιατί αυτό υπαγορεύει ο εργαλειώδης χαρακτήρας της χρονολόγησης) επισημαίνοντας παράλληλα ότι οι εν λόγω διαχωριστικές γραμμές είναι καρπός συγκεκριμένης ιστορικής εποχής και όχι θέσφατα αιώνιας ισχύος».²²

Οι ιδιαίτερες δυσχέρειες της μελέτης του χρόνου απορρέουν από την εμμονή μας να αποδίδουμε στο χρόνο καθ' εαυτόν ιδιότητες εκείνων των φαινομένων τη μεταβλητότητα των οποίων αναπαριστά συμβολικά η έννοια. Οι άνθρωποι χειρίζονται διάφορα είδη χρονικών εννοιών: αυτές που αναφέρονται σε ακολουθίες μεταβολών γνώσιμες στους ανθρώπους, λόγου χάριν έτος, μήνας, ώρα, που θα μπορούσαν να ονομαστούν δομικές, και αυτές που ενέχουν στο σχηματισμό τους την εμπειρία τέτοιων ακολουθιών εκ μέρους των ανθρώπων, λόγου χάριν τώρα, παρόν, παρελθόν, μέλλον, που θα μπορούσαν να ονομαστούν εμπειρικές. Οι έννοιες του δεύτερου είδους εκφράζουν στην κατά Elias θεωρία την πέμπτη συμπαντική διάσταση. Με την παρουσία των ανθρώπων στις τέσσερις συμπαντικές διαστάσεις του χώρου και του χρόνου επισυνάπτεται μια πέμπτη, η διάσταση του βιώματος, της συνείδησης, της εμπειρίας. Ο ίδιος ο Elias επισημαίνει ότι ενδεχομένως προκαλεί κατάπληξη η εκφραζόμενη άποψη περί πενταδιάστατου σύμπαντος, όπου ο χρόνος εμφανίζεται δυσυπόστατος. Αναφέρει λοιπόν: «Κάθε τι αντιληπτό, συμπεριλαμβανομένων των

ανθρώπων, έχει μία θέση μέσα σε κάθε μία των τεσσάρων διαστάσεων του χώρου και του χρόνου. Την ίδια στιγμή, όμως, ο χρόνος παρουσιάζεται εδώ ως σύμβολο, άρα ως αντιπρόσωπος του πενταδιάστατου ανθρώπινου κόσμου». ²³ Το ζητούμενο είναι η σχέση ανάμεσα στους προσδιορισμούς αυτούς του χρόνου, η σχέση του χρόνου ως διάστασης των φαινομένων και του χρόνου ως κοινωνικού συμβόλου, που η εξέλιξή του ακολουθεί την εξέλιξη της ανθρώπινης συμβίωσης. Σε άλλο σημείο υποστηρίζει πως η επιστημονική ευσυνειδησία απαγορεύει την αποσιώπηση της φυσικής προέλευσης και της ανεξήγητης ποιότητας αυτού που ονόμασε πέμπτη διάσταση. Θεωρεί ότι η δυσπιστία απέναντι στη δυνατότητα μιας ασφαλούς και θετικής έρευνας της έχει τις ρίζες της στην παράδοση του ορθολογισμού, που υπογορεύει την παραχώρηση των εμπειρικών, ανθρώπινων και κοινωνικών ερευνών στην εικολογία. Η ανάδειξη της σχέσης και της διαφοράς μεταξύ δομικών και εμπειρικών εννοιών του χρόνου ευελπιστεί ότι θα συμβάλει στην αναθεώρηση των κυρίαρχων αντιλήψεων. Διαπιστώνει μια ανισότητα στη γνώση των ανθρώπων αναφορικά με τα επιστημονικά ενοποιημένα πεδία του κόσμου στα οποία έχουν κατακτήσει ένα υψηλό επίπεδο αξιοπιστων γνώσεων και οι συμβολικές αναπαραστάσεις που χρησιμοποιούν κατά την έρευνά τους προσεγγίζουν όλο και περισσότερο την πραγματικότητα, σε αντίθεση με τα ανθρώπινα πεδία στα οποία τα σύμβολα των εννοιών τους δεν έχουν κατακτήσει παρόμοιο βαθμό ασφάλειας και αξιοπιστίας. Στην επίπονη πορεία που διέγραψαν οι άνθρωποι, με σκοπό έναν αρτιότερο προσανατολισμό στον κόσμο, κατάφεραν να αντικαταστήσουν τις φυσικές αλληλουχίες ως μονάδες μέτρησης του χρόνου, ως μέσα συγχρονισμού, από ένα ολοένα πυκνότερο και ομαλότερο δίκτυο τεχνητών ανθρωπογενών χρονομετρητών εκ των υστέρων, όμως, «αφομοίωσαν τόσο καλά τον συγχρονισμό της συμπεριφοράς τους με βάση ωρολόγια και ημερολόγια, ώστε να εκλάβουν την χρονοσυνειδησία τους όντως ως ένα μυστηριώδες, έμφυτο συστατικό του ίδιου τους του είναι ή, ίσως, ακόμη και τον υποστασιοποιημένο χρόνο ως θείο δώρο». ²⁴

Ο δυϊσμός της έννοιας χρόνος αντικατοπτρίζει τον οντολογικό δυϊσμό του ανθρώπινου κοσμοειδώλου γενικά. Στις κοινωνίες που εξαπλώθηκε, ρίζωσε τόσο βαθιά, ώστε τα μέλη τους να κατατάσσουν τα πάντα στη φυσική ή κοινωνική σφαίρα, στην αντικειμενική ή υποκειμενική πραγματικότητα, στις θετικές ή στις ηθικές επιστήμες. Έτσι, διχοτομήθηκε ο χρόνος σε φυσικοεπιστημονικό και στο χρόνο με το χαρακτήρα της κοινωνικής διευθέτησης, ρυθμιστή του κοινωνικού γίνεσθαι, εξωτερίκευσης του ανθρώπινου βιώματος. ²⁵ Ο εννοιολογικός δυϊσμός ήταν αλληλένδετος με μια σαφέστατη διαφοροποίηση της αξίας και του κύρους των δύο χρόνων. Ο φυσικοεπιστημονικός χρόνος σε σύγκριση με τον κοινωνικό υποβάλλει την ιδέα ότι ο πρώτος είναι πραγματικός, ενώ ο δεύτερος μια αυθαίρετη σύμβαση. Ο χρόνος, όμως, δεν εντάσσεται στο εννοιολογικό σχήμα αυτού του δυϊσμού. Κατά τον Elias, η υπόθεση οντολογικού χάσματος μεταξύ φύσης και ανθρώπων είναι

ένα ανεξέλεγκτο αξίωμα της εποχής μας. Εξετάζοντας το χρόνο, εξετάζουμε ανθρώπους μέσα στη φύση και όχι τον άνθρωπο και τη φύση. Η μελέτη του Elias «κινείται εκ των πραγμάτων και κατά το ενόν για την επαναφορά της συνείδησης που θέλει φύση και κοινωνία αλληλεξαρτώμενες και που ευρύτερα φανερώνει το σύμπαν στην ουσία του, την ενότητα της διαφοράς».²⁶ Η διαιώνιση του δήθεν μυστηρίου του χρόνου ανάγεται στη διαιώνιση αυτής της εννοιολογικής διάκρισης. Θα πρέπει να εξιχνιαστεί η σχέση φυσικοεπιστημονικού και κοινωνικού χρόνου. Η οντολογική συνθήκη του χρόνου στο κοινωνικό πλαίσιο –και άλλων κοινωνικών σημειομένων, που προσδιορίζουμε μέσω ουσιαστικών, όπως κοινωνία, πολιτισμός, κεφάλαιο, χρήμα, γλώσσα– μοιάζει συνυφασμένη με τους ανθρώπους. Προϋποθέτει μια πληθώρα αλληλεξαρτώμενων ανθρώπων και διαθέτει, ως εκ τούτου, μια σχετική αυτονομία. Παρά το γεγονός ότι ίσως ασκεί μια πανίσχυρη επιρροή σε καθέναν από αυτούς, δημιουργείται η αυταπάτη ότι τέτοιου είδους σημειόμενα, εφόσον είναι ανεξάρτητα από τους ίδιους σε ατομικό επίπεδο, είναι και ανεξάρτητα από τους ανθρώπους γενικά.²⁷ Στην περίπτωση του χρόνου, ο Elias χρησιμοποιεί τον παραλληλισμό ως προς την κατασκευή και χρήση των ρολογιών στις αστικές κοινωνίες με τη χρήση των προσωπιδίων στις προαστικές κοινωνίες: γνωρίζουν όλοι πως πρόκειται για ανθρώπινες κατασκευές και όμως τους αποδίδουν μια αυτόνομη, ανεξάρτητη από τους ίδιους, υπόσταση. Οι προσωπίδες εμφανίζονται ως προσωποποίηση πνευμάτων, ενώ τα ρολόγια ως προσωποποίηση του χρόνου. Θεωρεί ότι τα ρολόγια και τα μέσα χρονομέτρησης εν γένει, τεχνητά ή μη, είναι απλώς ιδιότυπες μηχανικές κινήσεις που καλούνται να εξυπηρετήσουν αποκλειστικά ανθρώπινους σκοπούς. Η ιδέα ότι τα ρολόγια «εμφαίνουν» ή «καταγράφουν» το χρόνο αποτελεί πλάνη.²⁸

Το μυστήριο του χρόνου, οι αναφορές στην έννοια χρόνος ως εάν επρόκειτο για αυθυπόστατη οντότητα δείχνουν πώς ένα ευρείας χρήσης σύμβολο μπορεί αποσυνδεδεμένο από κάθε εμπειρική αναφορά να αποκτήσει μια αυτόνομη ύπαρξη στη γλώσσα και στη σκέψη των ανθρώπων. Εύκολα επιστημαίνουμε στον κοινωνικό μας βίο τη διττή και, ταυτόχρονα, σχετική αυτονομία του ωρολογιακού χρόνου, ως κοινωνικού θεσμού και ως όψεων μιας φυσικής κίνησης. Τα ρολόγια μπορούν να εκπληρώσουν την αποστολή τους μόνο όταν οι εναλλαγές στη θέση των δεικτών τους και, δι' αυτών, ο σημειόμενος χρόνος ισχύουν χωρίς εξαιρέσεις για τα μέλη του συνόλου, παύουν δε να λειτουργούν ως χρονομετρητές όταν το κάθε μέλος αρχίζει να διευθετεί τον δικό του χρόνο. «Εδώ έγκειται, εν μέρει, η παντοδύναμη επιρροή του χρόνου στα άτομα. Κάθε άτομο είναι υποχρεωμένο να προσαρμόζει τη συμπεριφορά του στον καθιερωμένο χρόνο του συνόλου όπου εκάστοτε ανήκει: όσο δε πολλαπλασιάζονται οι λειτουργικές αλληλεξαρτήσεις των ατόμων και αυξάνει η πολυπλοκότητά τους τόσο εδραιώνεται, ως εικός, η απολυταρχία των ρολογιών».²⁹ Παρ' όλα αυτά, δεν προβληματίζει κανέναν το πώς και το γιατί φτάσαμε στο σημείο να

θεωρούμε τον εαυτό μας υποχρεωμένο να γνωρίζει ανά πάσα στιγμή τι ώρα είναι. «Το κράτημα του χρόνου έγινε υποταγή στο χρόνο και υπολογισμός του χρόνου και μοίρασμα του χρόνου. Μόλις συνέβη αυτό, η Αιωνιότητα έπαψε βαθμιαία να χρησιμεύει ως μέτρο και επίκεντρο των ανθρώπινων ενεργειών».³⁰ Και όπως παρατηρεί ο Elias: «Οι ίδιοι οι ενδιαφερόμενοι δεν έχουν ακόμη συνειδητοποιήσει την ανάγκη διαλεύκανσης των σχέσεων ανάμεσα σε μια κοινωνική δομή με ένα απαραίτητο και αναπόφευκτο δίκτυο χρονικών προσδιορισμών και σε μια προσωπική δομή ιδιαίτερα ευαίσθητη έναντι του χρόνου και ευπειθή στα κελεύσματά του. Αισθάνονται, βεβαίως, την πίεση των ρολογιών στην καθημερινή τους ζωή και —όσο μεγαλώνουν, τόσο περισσότερο— τον ζυγό των χρόνων στον τράχηλό τους, όλα αυτά τους γίνονται δεύτερη φύση, κοινή μοίρα των ανθρώπων, που αβασάνιστα αποδέχονται».³¹

Στις προκαπιταλιστικές και προαστικές κοινωνίες ο φυσικός χρόνος θεωρούνταν ποιοτικός περισσότερο παρά ποσοτικός. Έτσι, ο φυσικός χρόνος βρισκόταν σε αρμονία με τον κοινωνικό χρόνο. Στις κοινωνίες αυτές η μέτρηση του χρόνου γινόταν, όπως ήδη αναφέραμε, με διαδικασίες που αφορούσαν την ίδια τη ζωή των κοινοτήτων. Με το πέρασμα στις αστικές νεωτερικές κοινωνίες ο χρόνος υποβαθμίζεται σε μετρήσιμο συνεχές, χάνει τις ποιοτικές ιδιομορφίες του και μετατρέπεται σε ένα άψυχο μέγεθος, ένδειξη αποξενωμένης ζωής. Η κριτική του Μάρξ στα *Φιλοσοφικά χειρόγραφα* κάνει λόγο ακριβώς γι' αυτή την αλλοτριωτική δύναμη του χρόνου που ποσοτικοποιείται και μετατρέπεται σε δύναμη έξω και πάνω από τα δρώντα υποκείμενα. Κατά συνέπεια, οι ποιοτικές σημασίες του χρόνου στις πρότερες κοινωνίες αντικαθίστανται από το χρόνο του ρολογιού, που ρυθμίζει απαρέγκλιτα την παραγωγική δραστηριότητα. Το *Κεφάλαιο* του Μάρξ βρήκε αναφορών για την τυραννία του ρολογιού στην καθημερινότητα των εργαζομένων.³² Ίσως γι' αυτό κριτικοί, όπως ο Benjamin, θεωρούν πως «ο ιστορικός χρόνος δεν μπορεί να ενσωματωθεί στο χρόνο των ρολογιών». Ο Benjamin αντιπαραβάλλει «το ποιοτικό χρονικό άπειρο» του ρομαντικού μεσσιανισμού στο «κενό χρονικό άπειρο των ιδεολογιών της προόδου».³³

Η ιδιοτυπία της έννοιας χρόνος, κατά τον Elias, δεν εξαντλείται στο ότι αποτελεί σύμβολο μιας ευρύτατης σύνθεσης, μιας αφαίρεσης ανώτατου επιπέδου· είναι ταυτόχρονα σύμβολο σχέσεων, όχι όμως μεταξύ συγκεκριμένων ανθρώπων ή συγκεκριμένων πραγμάτων. «Από την άποψη αυτή, η έννοια χρόνος ανήκει στο ίδιο γένος συμβόλων με τα σύμβολα των μαθηματικών. Πρόκειται για ένα καθαρά αναφορικό σύμβολο. Ο χρόνος είναι μεν καθ' εαυτόν σύμβολο ορισμένου τύπου σχέσεων, της σχέσης, αίφνης, στις θέσεις μιας αλληλοδιαδοχής γεγονότων με τις θέσεις μιας άλλης αλληλοδιαδοχής γεγονότων, εν τούτοις τα σχετιζόμενα γεγονότα είναι αντικαταστατά. Υπάρχει ταυτότητα σχέσεως και μαζί ετερότητα των σχετιζομένων».³⁴ Απαιτήθηκε μακρά πορεία μέχρι οι άνθρωποι να καταφέρουν, αφού το θεωρήσουν απαραίτητο, «να δημιουργήσουν για τον εαυτό τους σύμβολα καθαρών σχέσεων». Τα «ακραιφνή αναφορικά σύμβολα» προϋποθέτουν μια εκτενή σύνθεση

και «εκφράζουν ένα μεταγενέστερο στάδιο στην εξέλιξη των ανθρώπινων συμβόλων και των αντίστοιχων κοινωνικών θεσμών». ³⁵ Οι έρευνες για το χρόνο προσκρούουν, επίσης, στο εμπόδιο της ενδημικής στη σκέψη των ανθρώπων σύγχυσης ως προς την ουσία και τη λειτουργία των συμβόλων που οι ίδιοι έχουν δημιουργήσει και μονίμως χρησιμοποιούν. Απαιτείται μια εξελικτική θεωρία των ανθρώπινων συμβόλων. «Όσο παραμένει αυτό το κενό στην τρέχουσα γνωστική μας παρακαταθήκη, μία ολόκληρη σειρά προβλημάτων θα αναμένουν την λύση τους. Ανάμεσά τους και το πρόβλημα του χρόνου». ³⁶ Η πρόσληψη του χαρακτήρα της καθολικής διάστασης του χρόνου «δεν είναι παρά η συμβολική έκφραση της εμπειρίας που θέλει κάθε τι υπαρκτό ενταχμένο σε μια αδιάκοπη ροή. Ο χρόνος δηλώνει πως οι άνθρωποι αναζητούν μέσα σ' αυτήν την ροή να εντοπίσουν θέσεις, διάρκεια διαλειμμάτων, ρυθμό μεταβολών και άλλα πολλά...» ³⁷ προκειμένου να βρουν τον προσανατολισμό τους. Ο Elias διηγείται την ιστορία μιας ομάδας ανθρώπων, η οποία θεωρείται σκόπιμο να αναφερθεί, για να γίνουν φανερά τα επακόλουθα της λήθης του κοινωνικού παρελθόντος: «Διάβασα κάποτε την ιστορία μιας ομάδας ανθρώπων που ανέβαιναν ολοένα και πιο ψηλά σ' έναν άγνωστο, πανύψηλο πύργο. Οι πρώτες γενιές έφτασαν μέχρι το πέμπτο πάτωμα, οι δεύτερες μέχρι το έβδομο, οι τρίτες μέχρι το δέκατο. Με την πάροδο του χρόνου, οι επιγενόμενοι έφτασαν στο εκατοστό. Τότε κατέρρευσε το κλιμακοστάσιο. Οι άνθρωποι εγκαταστάθηκαν στο εκατοστό πάτωμα. Δεν μπορούσαν πια να θυμηθούν ότι οι πρόγονοί τους ζούσαν κάποτε στα πιο χαμηλά πατώματα ούτε το πώς οι ίδιοι είχαν φτάσει εκεί επάνω. Έβλεπαν τον κόσμο και τον εαυτό τους υπό το πρίσμα του εκατοστού πατώματος αγνοώντας ό,τι είχε προηγηθεί. Δεν άργησαν μάλιστα να θεωρήσουν πανανθρώπινες αντιλήψεις τα όσα αντιλαμβάνονταν από τη σκοπιά του εκατοστού πατώματος». ³⁸

Η μελέτη του Elias δεν εξαντλείται στο σύγχρονο επίπεδο των συζητήσεων περί χρόνου, όπου δεσπόζει η πόλωση μεταξύ φυσιοκρατικής-φιλοσοφικής και ιστορικής προσέγγισης, αλλά θα πρέπει να ιδωθεί «ως μεταβατικό βήμα από ένα προγενέστερο σε ένα μεταγενέστερο επίπεδο σύνθεσης, ως διαδοχή μιας στατικά συστηματικής ή βραχυπρόθεσμα ιστορικής οπτικής από κοινωνιογενετική οπτική, που ισαπέχει τόσο από τη φιλοσοφική απολυταρχία όσο και από την ιστορική σχετικοκρατία». ³⁹

Ο Elias υποστηρίζει πως δεν μπορεί να τελεσφορήσει μια μελέτη περί χρόνου με τον κατακερματισμό των επιστημονικών κλάδων και την απόλυτη, εξειδίκευση του εννοιολογικού μας εξοπλισμού. Βέβαια, καμιά επιστήμη δεν μπορεί να αγνοήσει το χρόνο, αλλά ο κατακερματισμός του, εκ μέρους των επιστημών, σε αυθαίρετα ομοιογενή τμήματα δεν τον καθιστά τίποτε άλλο από μέτρηση. «Αντίθετα ο ιστορικός χρόνος αποτελεί μια συμπαγή και ζώσα πραγματικότητα με μιαν αμετάκλητη ορμή προς τα εμπρός· είναι το πλάσμα μέσα στο οποίο πλέον τα γεγονότα και το πεδίο, στο πλαίσιο του οποίου αυτά γίνονται καταληπτά. [...] Αυτός ο πραγματικός χρόνος συνιστά από τη φύση του μια συνέχεια. Συνιστά επίσης και

μια συνεχή αλλαγή. Τα μεγάλα προβλήματα της ιστορικής διερεύνησης απορρέουν από την αντίθεση των δύο αυτών ιδιοτήτων». ⁴⁰

Ο Ν. Elias, αναφερόμενος στην υπό τύπον ιστορίας παρουσίαση του ανθρώπινου παρελθόντος, θεωρεί ότι κινείται κατά κανόνα στο πλαίσιο μιας βραχυπρόθεσμης προοπτικής και ευνοεί την αντίληψη ασυνεχειών, εθίζοντας τους ανθρώπους να βλέπουν το παρελθόν ως άθροισμα ετερόκλητων περιόδων, γιατί μόνο για σύντομες ιστορικές περιόδους μπορούν οι ιστορικοί να εγείρουν αξιώσεις αυθεντικής γνώσης. Στον κανόνα βέβαια που αναφέρει, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε –προς επιβεβαίωση, ενδεχομένως, ή προς διάψευσή του– το έργο του ιστορικού F. Braudel. ⁴¹ Όπως παρατηρεί ο G. Iggers, στη σύγχρονη ιστορία, «χρόνος με τη νεωτώνεια έννοια, ως μια αντικειμενική οντότητα, ή με την καντιανή έννοια, ως μια οικουμενική κατηγορία της σκέψης, ⁴² δεν υπήρχε πλέον. Ο ιστορικός χρόνος παραλλάσσει, σύμφωνα με τον Μπρωντέλ, ανάλογα με το αντικείμενο της μελέτης, κάθε φορά έχει διαφορετική ταχύτητα και ρυθμό, ανάλογα με το αν ο ιστορικός έχει να κάνει με μεγάλες επικαλύπτουσες δομές μέσα στις οποίες η φυσική, η κοινωνική, η οικονομική και η πολιτισμική ιστορία προχωρούν με αργές αλλαγές, ή με το γρήγορο σφυγμό της πολιτικής ιστορίας. Αλλά και εντός ενός δεδομένου κοινωνικού πλαισίου, μπορούν να συνυπάρχουν ή να ανταγωνίζονται διαφορετικές αντιλήψεις του χρόνου, όπως στη διάκριση που κάνει ο Ζακ Λε Γκοφ ανάμεσα στο χρόνο του ιερωμένου και στο χρόνο του εμπόρου το Μεσαίωνα ή στην άποψη του Έντουαρντ Π. Τόμσον για τη σύγκρουση μεταξύ προβιομηχανικού και βιομηχανικού χρόνου κατά την εποχή της ανάδυσης του βιομηχανικού καπιταλισμού». ⁴³

Συνεχίζοντας το σκεπτικό του Elias, ο χρόνος ως περιοδολόγηση, ο διαμελισμός του παρελθόντος σε ευσύνοπτες, εύχρηστες περιόδους –με βάση ιστοριογραφικές ανάγκες και αιτήματα– μοιάζει να στηρίζεται στην ανομολόγητη υπόθεση ότι όλες οι ετερόκλητες περίοδοι της ανθρώπινης ιστορίας είναι ενός και του αυτού επιπέδου· ότι δεν υπάρχει διαφορά στο εξελικτικό στάδιο των διαφόρων ιστορικών εποχών. Επισημαίνει, λοιπόν, από την ιστορική μορφή μιας ανάπλασης του παρελθόντος, την απουσία κάθε ενοποιητικού πλαισίου αναφοράς, που να επιτρέπει τόσο τον εντοπισμό των διαφορών στο εξελικτικό επίπεδο ετερόκλητων περιόδων και μακροπρόθεσμων μεταβολών εντός μιας περιόδου, όσο και την αντιπαραβολή ανάμεσά τους. Η συμβολική αναπαράσταση μακροσκελών εξελίξεων είναι εφικτή, όταν μέσω συστηματικών αντιπαραβολών μεταξύ παραδειγμάτων προγενέστερων και μεταγενέστερων φάσεων προσδιορίζεται η γενική κατεύθυνση μιας μακροπρόθεσμης διαδικασίας. Ανάλογα διαβήματα επιχείρησε ο Elias στην πορεία της μελέτης του με ζητούμενο τον εντοπισμό της καθολικής λειτουργίας της χρονολόγησης, επισημαίνοντας όψεις προγενέστερων και μεταγενέστερων κοινωνιών που έπρεπε να αντιπαραβάλει προκειμένου να ανακαλύψει τη γενική κατεύθυνση της χρονολόγησης ως δραστηριότητας θεσμού και εμπειρίας. Η μελέτη του, ακόμη κι ως συμ-

βολή σε μια μελέτη περί χρόνου κοινωνιογενετικής σκοπιάς, δεν είναι παρά το πρώτο βήμα. «Στις προεκτάσεις της μελέτης αυτής συγκαταλέγεται μία κοινωνιολογική θεωρία της γνώσεως και της διανοίας – κοινωνιολογική, διότι υποκείμενο της γνώσης δεν είναι εδώ πλέον το άτομο αλλά το συλλογικό υποκείμενο των ανθρώπινων γενεών ή, αν προτιμάτε, η εξελισσόμενη ανθρωπότητα».⁴⁴

Ο Elias σε συνέντευξή του, το 1984, ανέφερε τα εξής: «Οδηγούμαστε από τυφλές κοινωνικές εξελίξεις στις οποίες είμαστε παγιδευμένοι από τις δικές μας δραστηριότητες. Η κοινωνιολογία έχει καθήκον να ανακαλύψει τα αίτια και τις ερμηνείες αυτών των διαδικασιών, ώστε να μάθουμε να τις ελέγχουμε καλύτερα. Πρέπει να κατανοήσουμε πώς λειτουργούν οι διαδικασίες αυτές, πώς εξέρχονται από το πλέγμα των δραστηριοτήτων για τις οποίες κανείς δεν έχει πρόθεση, και έτσι θα μπορούσαμε να τις ελέγξουμε. Το ζήτημα είναι ο έλεγχος του ανέλεγκτου».⁴⁵ Ο Elias, λοιπόν, υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι με τους συνδυασμούς των δραστηριοτήτων τους προκαλούν φαινόμενα απρογραμμάτιστα και απροαίρετα όσο και τα φυσικά. Ως προς το χρόνο, θεωρεί ότι έχουμε εσωτερικεύσει την πανταχού παρούσα αίσθηση του χρόνου, είναι κάτι αυτονόητο για μας, αποτελεί *conditio sine qua non* της όποιας εμπειρίας έχουμε για τον κόσμο.⁴⁶ Με τα λεγόμενά του επιθυμεί να συμβάλει σε κάποια αποστασιοποίηση ως προς το χρόνο, αλλά και ως προς τις τυχαίες κοινωνικές εξελίξεις, και, ως εκ τούτου, στην κατανόηση της ιδιομορφίας τους και εν τέλει στον έλεγχό τους. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί, όπως προαναφέρθηκε, με την ιστορικοσυγκριτική μέθοδο. Η έντονη προσήλωσή ορισμένων κοινωνικών επιστημόνων στο παρόν, αγνοώντας παρελθόν και μέλλον, υπονομεύει τόσο τις συγκριτικές έρευνες όσο και την αντίληψη του παρελθόντος ως ιστορίας.

Ο χρόνος, τελικά, οριοθετεί την ύπαρξή μας. Για τις σύγχρονες νεωτερικές κοινωνίες αναδεικνύεται σε κομβικό σημείο πραγμάτευσης της κοινωνικής εξέλιξης και της αλλαγής. Γίνεται, ωστόσο, κατανοητό πως η οποιαδήποτε κοινωνική ερμηνεία του χρόνου δεν μπορεί να μη λάβει υπόψη της το πλαίσιο εντός της οποίας αναπτύσσεται, από τη μια πλευρά, και τη συνειδητή δράση του υποκειμένου, από την άλλη. Οι κοινωνικές δομές και σχέσεις καθορίζουν, δομούν και επιβάλλουν την πραγματικότητα στα άτομα, ωστόσο οι κοινωνικές σχέσεις και η δράση των υποκειμένων αντενεργούν, με τη σειρά τους, στις κοινωνικές δομές. Πολλές φορές η εμμονή στην πολιτισμική και συμβολική διάσταση του χρόνου, και γενικότερα των κοινωνικών φαινομένων, έχει ως αποτέλεσμα την υποβάθμιση της δράσης του υποκειμένου. Και όπως σημειώνει ο Giorgio Agamben: «Κάθε αντίληψη της ιστορίας εκφέρεται πάντοτε μαζί με μια συγκεκριμένη εμπειρία του χρόνου, εμπειρία που διαπλέκεται μαζί της, που την ορίζει καταστατικά και που προορίζεται ακριβώς να την ανεβάσει στο φως. Παρόμοια και κάθε κουλτούρα είναι πάνω απ' όλα μια συγκεκριμένη εμπειρία του χρόνου, και καμιά νέα κουλτούρα δεν είναι δυνατή χωρίς κάποια μεταβολή αυτής της εμπειρίας».⁴⁷

Σημειώσεις

1. Ο Norbert Elias (Breslau 1897-Amsterdam 1990) σπούδασε ιατρική, φιλοσοφία, ψυχολογία και κοινωνιολογία με δασκάλους τους Γιάσπερς, Ρίκερτ, Χούσερλ και Α. Βέμπερ. Το 1935 αναγκάστηκε, λόγω της εβραϊκής του καταγωγής, να εγκαταλείψει τη Γερμανία και εγκαταστάθηκε αρχικά στο Παρίσι και κατόπιν στο Λονδίνο, όπου από το 1954 δίδαξε κοινωνιολογία. Το σημαντικότερο έργο του (magnum opus) παραμένει η *Εξέλιξη του πολιτισμού* (1939, ελλην. μτφρ. 1997, τ. Α και Β, Νεφέλη) το οποίο πέρασε απαρατήρητο για πάνω από τρεις δεκαετίες, αλλά κατόπιν επηρέασε σημαντικά τους κοινωνικούς επιστήμονες του πολιτισμού. Μάλιστα, σε πρόσφατη (2002) ψηφοφορία της International Sociological Association αξιολογήθηκε ως το έκτο σημαντικότερο κοινωνιολογικό κείμενο του 20ού αιώνα. Άλλα σημαντικά έργα του είναι: *What is Sociology?* (Columbia University Press, New York 1978), *Involvement and Detachment* (Basil Blackwell, Oxford 1987), *Μότσαρτ, το πορτραίτο μιας μεγαλοφυΐας* (1991, ελλην. μτφρ. 1997, Ίνδικτος), *The Symbol Theory* (Sage, London 1991), *Reflections on a Life* (Polity Press, Cambridge 1994). Βλ. επίσης, J. Goudsblom and S. Menell (eds). *The Norbert Elias Reader*. Basil Blackwell, Oxford 1998.
2. Βλ. Ν. Κατριβέσης, *Η κοινωνιολογία του Norbert Elias. Από τις κοινωνικές δομές στις αλληλεξαρτήσεις*, Guteberg, Αθήνα 2003.
3. Norbert Elias, *Περί χρόνου* (μτφρ. Θ. Λουπασάκης), Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, Αθήνα 2004. Το κυρίως κείμενο του βιβλίου αποτελεί τη γερμανική μετάφραση ενός αδημοσίητου έως το 1984 αγγλικού χειρογράφου με τίτλο *An Essay on Time*, το οποίο έλαβε τμηματικά την τελική του μορφή (1974-1982). Στη γερμανική έκδοση του 1984 ο Elias επεξεργάστηκε εκ νέου κάποια σημεία και συνέταξε τον πρόλογο (βλ. επίσης, τις εκδόσεις: *Time: An Essay*, Basil Blackwell, Oxford 1992, και *Über die Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992).
4. Ν. Elias, ό.π., σ. 22.
5. Στο ίδιο., σ. 48.
6. Βλ. κυρίως G. Pronovost. «The Sociology of Time», *Current Sociology*, τχ. 37 (3), 1989, σ. 99-124, και Β. Adam. *Time and Social Theory*, Polity Press, Cambridge 1990, ιδιαίτερα την αναφερόμενη βιβλιογραφία: σ. 170-182. Επίσης, Ι. Καυταντζόγλου, *Ο κύκλος και η γραμμή – όψεις του κοινωνικού χρόνου*, Εξάντας, Αθήνα 1995.
7. Βλ. Σ. Δημητρίου, «Ιστορία και χρόνος στην ανθρωπολογία», στο Σ. Δημητρίου-Κοτσώνη/Σ. Δημητρίου, *Ανθρωπολογία και Ιστορία*, Καστανιώτης, Αθήνα 1996, σ. 232-236.
8. Βλ. Αριστοτέλης, Άπαντα, τ. 42, σ. 171, «Φυσικής Ακροάσεως» Δ', 11, 219b, 1-2.
9. Ωστόσο, στην παραδοχή αυτή του Elias μπορεί κανείς να αντιτάξει πως από την αρχαιότητα ήδη ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Δημόκριτος και οι Στωικοί είχαν πραγματευτεί συστηματικά την έννοια του φυσικού χώρου και χρόνου. Στους Προσωκρατικούς η μεν φύση θεωρείται αντικειμενική και μάλιστα αυθύπαρκτη, η δε χρόνος αντικειμενοποιείται ακόμα και στις μυθικές κοσμογονίες. Κατά τους Ορφικούς, λόγου χάρη, «ο χρόνος είναι γαίης βλάστημα και ουρανού ασπερόεντος». Με τον Γαλιλαίο και τον Νεύτωνα η έννοια χρόνος περνάει ουσιαστικά από τη φιλοσοφία στην επιστήμη. Βλ. E. Bitsakis. «Space and Time: The Ongoing Quest», στο *Foundations of Physics*, Vol. 35, No 1 (January 2005), σ. 57.
10. Ν. Elias, ό.π., σ. 12. Όπως αναφέρει ο E.P. Thompson (*Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός* (μτφρ.-επίμετρο: Β. Τομανάς], Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2^η 1994, σ. 5), «ανάμεσα στο 1300 και στο 1650 επήλθαν στην κουλτούρα της Δυτικής Ευρώπης σημαντικές μεταβολές ως προς τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν οι άνθρωποι το χρόνο». Ο Thompson αναφέρει πολλά παραδείγματα της διαφοροποίησης μεταξύ του «κυκλικού χρόνου» του Μεσαίωνα και του «ευθύγραμμου-γραμμικού» χρόνου της βιομηχανικής αστικής εποχής, διάκριση που εισάγεται από τον H. Lefebvre (*Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidieneti*, L'Arche, Paris 1961).
11. Ν. Elias, ό.π., σ. 135.

12. Λιούις Μάφορντ, «Μηχανοποίηση της σύγχρονης κουλτούρας», στο *Ο μύθος της μηχανής, ύψιλον*, Αθήνα 1985, σ. 94.

13. Στο ίδιο, σ. 93. Βλ., επίσης, B. Adam, *Timewatch: The Social Analysis of Time*, Polity Press, Cambridge 1995.

14. N. Elias, ό.π., σ. 13. Ωστόσο, για τον Νεύτωνα ο χώρος και ο χρόνος δεν είναι οντότητες: είναι άπειρος, κενός χώρος. Ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση με τον Δημόκριτο (και τον Νεύτωνα), απέρριπτε την έννοια του κενού. Κατ' αυτή την έννοια μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος της αντίληψης του Καρτέσιου και των σημερινών θεωριών του πεδίου. Για τις αντιλήψεις του Νεύτωνα, βλ. E. Bitsakis, «Newton: The absolute space and time», στο «Space and Time...», ό.π., σ. 58-61.

15. N. Elias, ό.π., σ. 13. Ωστόσο να σημειώσουμε ότι δεν αποδίδεται σωστά η σκέψη του Καντ. Ο χώρος και ο χρόνος κατά τον Καντ δεν θεωρούνται ανθρώπινα βιώματα αλλά προεμπειρικές μορφές της εποπτείας.

16. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, 1940 (νέα έκδοση 1969), όπως αναφέρεται στο E.P. Thompson, ό.π., σ. 65.

17. Ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα (1903) οι Durkheim και Mauss αποδείκνυαν με εμπειρικά δεδομένα πώς διενεργείται η κοινωνική συγκρότηση των κατηγοριών σκέψης στους πρωτόγονους πληθυσμούς. Σημείωναν: «Όχι μόνο λοιπόν ο άνθρωπος δεν ταξινομεί αυθόρμητα οδηγούμενος από κάποιο είδος φυσικής αναγκαιότητας, αλλά αρχικά από την ανθρωπότητα απουσιάζουν και οι πλέον απαραίτητες συνθήκες της ταξινομητικής λειτουργίας. [...] Τίποτα δεν μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι το πνεύμα μας αφ' εαυτού φέρει εκ γενετής το πρωτότυπο του στοιχειώδους πλαισίου κάθε ταξινόμησης», E. Durkheim, M. Mauss, *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης. Συνεισφορά στη μελέτη των συλλογικών αναπαράστασεων* (μτφρ.-επιμ. Α. Γεωργούλας), Gutenberg, Αθήνα 2001, σ. 80 και 81. Βέβαια, ο Durkheim «μετατρέποντας την καντιανή κατηγορία σε κοινωνική την αποστερεί από το φυσικό περιεχόμενο, αφού ο χρόνος υπάρχει και στην υλική πραγματικότητα», Σ. Δημητρίου, ό.π., σ. 224.

18. N. Elias, ό.π., σ. 176.

19. Σήμερα, «η ειδική θεωρία της σχετικότητας μπορεί να θεωρηθεί θεωρία της ενότητας του χώρου και του χρόνου. [...] Το σύμπαν συνενώως αποτελεί ένα τετραδιάστατο χωροχρονικό συνεχές όπου πραγματοποιούνται τα φαινόμενα», Ευτύχης Μπιτσάκης, *Είναι και Γίνεσθαι*, Στάχυ, Αθήνα 1996, σ. 170-171.

20. Βλ. E. Bitsakis, «Relativity: Einstein against Kant», στο «Space and Time...», ό.π., σ. 65-71.

21. N. Elias, ό.π., σ. 66.

22. Στο ίδιο, σ. 96.

23. Στο ίδιο, σ. 48. Ωστόσο, δεν πρέπει να γίνεται σύγχυση του φυσικού χρόνου στο τετραδιάστατο σύμπαν με τις μορφές βίωσής του από τα κοινωνικά όντα.

24. Στο ίδιο, σ. 108.

25. Για τη σχέση φυσικού και κοινωνικού χρόνου βλ. Tim Newton, «Crossing the Great Divide: Time, Nature and the Social», *Sociology*, Vol. 33, No. 2 (1999), σ. 411-440.

26. N. Elias, ό.π., σ. 114. Στην παρούσα μελέτη περί χρόνου ο Elias αξιοποιεί συμπεράσματα κυρίως από δύο προηγούμενες μελέτες του, περί της εξέλιξης του πολιτισμού και περί της σχέσης εμπλοκής και αποστασιοποίησης, και διατείνεται πως οι τρεις αυτές μελέτες «άπτονται συναφών, ενίοτε δε ταυτόμενων θεμάτων: μόνο η οπτική γωνία διαφέρει κάθε φορά» (ό.π., σ. 46). Βλ. και N. Elias, *Εξέλιξη του πολιτισμού*, ό.π., και *Involvement and Detachment*, ό.π. Βλ., επίσης, Andrew Linklater, «Norbert Elias. The 'Civilizing Process' and the Sociology of International Relations», *International Politics*, 41 (2004), σ. 3-35.

27 «[...] οι λαοί της δύσης ελέγχονται σήμερα τόσο πολύ από το ρολόι, ώστε το έχουν κάνει «δευτέρα φύση» τους και το παρατηρούν ως φυσικό γεγονός», Λ. Μάφορντ, ό.π., σ. 95.

28. N. Elias, ό.π., σ. 148.

29. Στο ίδιο, σ. 151.
30. Α. Μάμφορντ, ό.π., σ. 93.
31. Ν. Elias, ό.π., σ. 15-16.
32. Βλ. Μ. Löwy, *Walter Benjamin: Προμήνημα κινδύνου, Μια ανάγνωση των Θέσεων «για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, Πλέθρον, Αθήνα 2004, σ. 162-163. Βλ. και Ε.Ρ. Thompson, ό.π.
33. Μ. Löwy, ό.π., σ. 162. Μπορεί να αναφέρει κανείς την πράξη των επαναστατών του Ιουλίου του 1830 να πυροβολούν τα ρολόγια. Πρόκειται, κατά τον Benjamin, για αντιπαράθεση του ιστορικού χρόνου της επανάστασης (ποιοτικός χρόνος) στον μηχανικό χρόνο του εκκενρούς (κενός χρόνος), ό.π., σ. 159 και σ. 163. Πρβλ. επίσης τη συμβολική αντιρρητική πράξη των αυτόχρονων ιθαγενών να σημαδεύουν με τα βέλη τους το ρολόι που μετρούσε τη συμπλήρωση 500 χρόνων από την ανακάλυψη της Βραζιλίας, κατά τη διάρκεια του επίσημου εορτασμού του γεγονότος, ό.π., σ. 164. Αντιπαράβαλε με την άποψη του Η. Lefebvre (*La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Collection Idées, Paris 1968, σ. 11) πως «η ανακάλυψη του καθημερινού συνοδεύεται από την άρνησή του μέσω του ονείρου, μέσω του φανταστικού, μέσω του συμβολισμού, άρνηση η οποία υποθέτει επίσης την ειρωνεία απέναντι στα σύμβολα και στο φανταστικό».
34. Ν. Elias, σ. 165.
35. Στο ίδιο, σ. 165-167.
36. Στο ίδιο, σ. 167. Να σημειώσουμε πως έναν χρόνο μετά το θάνατο του Elias δημοσιεύτηκε το έργο του *The symbol theory*, ό.π.
37. Στο ίδιο, σ. 49.
38. Στο ίδιο, σ. 167.
39. Στο ίδιο, σ. 225.
40. Marc Bloch, *Απολογία για την ιστορία. Το επάγγελμα του ιστορικού* (μτφρ. Κ. Γαγανάκης), *Εναλλακτικές Εκδόσεις*, Αθήνα 1994, σ. 57 και σ. 58.
- 41 Βλ. κυρίως Fernand Braudel, «Η μακρά διάρκεια», στο *Μελέτες για την ιστορία, ΕΜΝΕ-ΜΝΗΜΩΝ*, Αθήνα 1987, σ. 13-64.
42. Κατά τον Καντ πρόκειται για κατηγορία της εποπτείας και όχι της σκέψης, όπως αναφέρεται. Βλ. και σημείωση 15.
43. Γκέοργκ Ίγκερς, *Η ιστοριογραφία στον 20ό αιώνα*, Νεφέλη, Αθήνα 1999, σ. 20-21.
44. Ν. Elias, ό.π., σ. 43.
45. «We have not learnt to control nature and ourselves enough: An interview with Norbert Elias», by Aafke Steenhuis, *De Groene Amsterdammer* (translated in English by Robert van Krieken), University of Sydney (16.5.1984), σ. 10-11. Βλ., επίσης, Ν. Elias, «An Interview in Amsterdam», στο J. Goudsblom και S. Mennell (eds), ό.π.
46. Αντιπαράβαλε με τον αλληγορικό οραματισμό της απελευθέρωσης από τον ποσοτικοποιημένο χρόνο του βιομηχανικού καπιταλισμού και της συνειδητής βίωσής του μέσω της κοινωνικής πράξης, όπως παρουσιάζεται από τους Μαρξ και Ένγκελς στη *Γερμανική Ιδεολογία* (τ. 1, 2η έκδοση, Gutenberg, Αθήνα, σ. 80). «Αυτός ο καθορισμός της κοινωνικής δραστηριότητας, αυτή η σταθεροποίηση αυτού που εμείς οι ίδιοι το κάνουμε μian αντικειμενική δύναμη πάνω από μας, που αναπτύσσεται και ξεφεύγει από τον έλεγχό μας, ματαιώνοντας τις προσδοκίες μας, και εκμηδενίζοντας τους υπολογισμούς μας, είναι μία από τις κύριες στιγμές στην ιστορική εξέλιξη μέχρι τώρα».
47. Giorgio Agamben, *Χρόνος και Ιστορία. Κριτική του στιγμιαίου και του συνεχούς* (πρόλ., μτφρ. και σημ. Δ. Αρμάος), Ίνδικτος, Αθήνα 2003, σ. 13. Γι' αυτό, άλλωστε, ο Ιταλός μαρξιστής Agamben, παίζοντας παραδοξολογικά με την 11η Θέση για τον Φόουερμαχ, τελειώνει το δοκίμιό του αναφέροντας πως «το πρωταρχικό καθήκον μιας αυθεντικής επανάστασης δεν είναι ποτέ ως εκ τούτου ν' αλλάξει τον κόσμο, παρά και προπαντός ν' αλλάξει το χρόνο».