

Džon Zerzan

POČETAK VREMENA, KRAJ VREMENA



anarhija/ blok 45
PORODIČNA BIBLIOTEKA



John Zerzan

POČETAK VREMENA, KRAJ VREMENA

1983.

Prvi put objavljeno u časopisu *Fifth Estate*, Detroit 1983.

Izvor: John Zerzan, *Elements of Refusal*, „Beginning of Time, End of Time“, Left Bank Books, Seattle 1988; C.A.L. Press/ Paleo Editions

1999, str. 15–29.

Preveo i priredio: Aleksa Golijanin, 2009 (2017).

<http://anarhija-blok45.net>

aleksa.golijanin@gmail.com

ZAJEDNIČKA ARHIVA

<http://anarhisticka-biblioteka.net>



Početak vremena, kraj vremena

**„Odakle dolaziš?
Prikaza odgovori: „Ne dolazim niotkuda.“
„Kaži, šta si ti?“
— „Ja nisam.“
„Šta želiš?“
— „Ja ne želim.“
„Ovo je čudo! Kako ti je ime?“
— „Ime mi je Bezimena Divljina.“
„Gde vodi tvoje znanje?“
— „U nesputanu slobodu.“
„Kaži mi, šta je za tebe nesputana sloboda?“
— „Kada čovek živi u skladu sa svim svojim kapiricima, kada ne pravi
razliku između Boga i sebe i ne gleda na pre ili na posle...“**

Hajnrh Suso, *Mala knjiga istine*, VI (c. 1329)

NA KORICAMA:

rušenje kule Elgin National Watch Company iz Čikaga, 2. X 1966.

Danas vladajuća, skoro opsesivna predstava o materijalnoj realnosti vremena, njegovom samopostojanju, prva je i osnovna laž društvenog života. S vremenom je slično kao i sa pojmom prirode, koji nije postojao pre čovekovog razdvajanja od nje. Postvarenje tog udaljavanja i njegovo naglašavanje – početak vremena – jeste Pad: početak otuđenja, istorije.

Špengler je primetio da se kulture razlikuju po intuitivnom značenju koje dodeljuju vremenu¹, a Kaneti da je upravljanje vremenom osnovni atribut svake vlasti.² Ali, ovde je nagovešten i sam prelazak od *zajednice* ka *civilizaciji*: vreme je osnovni jezik tehnologije i duha dominacije.

Sve grozničavije ubrzavanje vremena, kao i neuspeh njegove spacijalizacije (vezivanja za prostornu dimenziju), jasno ukazuju da je reč o veštačkoj, prisilnoj konstrukciji, kao što su i njeni pratioci, Progres i Postajanje. Tehnologija i rad su na još konkretniji način okovani vremenom. Ipak, težnja ka ukidanju istorije i vladavine vremena nije bila tako jaka još od srednjeg veka, a pre toga, još od neolitske revolucije i prelaska na poljoprivredu.

Ako se na humanizaciju tehnologije i rada gleda kao na sumnjive predloge, onda bi i humanizaciju vremena trebalo dovesti u pitanje. Pitanje koje se ovde postavlja glasi: da li je moguće efikasno kontrolisati i reformisati sve bazične prinudne mehanizme? Zar cilj ne bi trebalo da bude njihovo ukidanje?

¹ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, vol. I (New York, 1926; *Der Untergang des Abendlandes*, 1918–1922), str. 131.

² Elias Canetti, *Crowds and Power* (New York, 1962; *Masse und Macht*, 1960; prev. kao *Masa i moć*), str. 397.

Dobro citirajući Hegela, Debor je pisao: „Čovek, to 'negativno biće koje jeste samo u meri u kojoj nadilazi Biće', identičan je sa vremenom“.³ Ali, kada se to izjednačavanje odbaci, oslobađamo prostor za istraživanje porekla, razvoja i sadašnjeg statusa pojma vremena.

Ako je „svako postvarenje zaborav“,⁴ kao što tvrde Horkhajmer i Adorno, onda važi i obrnuto: svaki zaborav je postvarenje, u smislu neprestanog „padanja u vreme“, gubljenja kontakta s našim bezvremenim bićem. Taj pad je uzrok svih drugih oblika postvarenja.⁵

Možda su upravo ogromne implikacije pojma i osećanja protoka vremena razlog zašto taj fenomen do sada nije bio objašnjen na zadovoljavajući način. Ovde smo na putu koji nas vodi od pojma vremena, preko istorije i progresa, do ubilačke idolatrije Budućnosti, u čije se ime danas istrebljuju cele žive vrste, jezici, kulture i, sasvim verovatno, ceo prirodni svet. Zato se ovaj esej neće nastaviti pre nego što otkrije svoje prave namere i strategiju: tehnološko društvo može biti ukinuto i sprečeno da se reciklira samo kroz odbacivanje vremena i istorije.

„Istorija je večito postajanje i samim tim večita budućnost; Priroda je nešto već nastalo i samim tim večita prošlost“, rekao je Špengler.⁶ Taj momenat je primetio i Markuze: „Istorija je negacija prirode“⁷, sve veće ubrzanje s kojim se čovek udaljava od samog sebe. Tim proce-

³ Guy Debord, *Society of the Spectacle* (Detroit, 1977; *La Société du spectacle*, 1967), teza 125.

⁴ Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947; *Dijalektika prosvetiteljstva*), str. 274.

⁵ Sioran, da ne spominjem gomilu antropologa, pravi tu zabunu; to je jedan od razloga zašto je bio u stanju da kaže kako „Nema povratka u prelingvistički raj, u nadmoć nad vremenom, na osnovu nekakve primordijalne gluposti“. E. M. Cioran, *The Fall Into Time* (Chicago, 1970), str. 29. Drugi razlog je nesposobnost da se to „nazad“ zamisli kao nužno u društvenoj transformaciji u najelementarnijem revolucionarnom smislu. (Sve napomene su Zerzanove, osim gde je drugačije naznačeno.)

⁶ Spengler, *op. cit.*, str. 390.

⁷ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), str. 326.

som dominira sam koncept temporalnosti, koji je ljudima iz najranije prošlosti bio potpuno stran.

Levi-Bril može da posluži kao uvod: „Naš pojam vremena izgleda kao prirodni atribut ljudskog duha. Ali, to je privid. Ta ideja se veoma retko sreće kod ljudi iz primitivnih društava.“⁸ Henri i Henrijeta Frankfort su zaključili da za primalnu misao „vreme nije uniformno trajanje ili smenjivanje kvalitativno indiferentnih trenutaka“.⁹ Pre će biti da su rani ljudi „živeli u struji unutrašnjih i spoljašnjih iskustava, što im je u svakom trenutku donosilo skup uporednih događaja, u neprekidnoj kvalitativnoj i kvantitativnoj promeni.“¹⁰

Meditirajući nad lobanjom jedne žene iz lovačko-sakupljačke grupe iz Velike (američke) ravnice, Džaketa Houks je uspela da zamisli tu „večitu sadašnjost u kojoj su svi dani i sve sezone, koje se smenjuju na Velikoj ravnici, spojene u trajno jedinstvo“.¹¹ Život se doživljavao kao neprekidna sadašnjost¹², što dodatno naglašava činjenicu da istorijsko vreme nije svojstveno stvarnosti, već da joj je nametnuto. Pojam vremena kao apstraktne, neprekidne niti, koja u stalnom odmotavanju napred povezuje sve događaje, ostajući pri tom nezavisna od njih, bio je potpuno nepoznat.

Anri-Šarl Peš je koristio pojam „artikulisane atemporalnosti“ da bi ukazao na činjenicu da je *svest o intervalima* postojala uporedo sa odsustvom *osećaja za vreme*. Odnos između subjekta i objekta morao je biti radikalno drugačiji pre nego što je u ljudsku psihu prodr-

⁸ Lucien Levy-Bruhl, *Primitive Mentality* (New York, 1923), str. 93. Treba imati u vidu da je Radinova (Paul Radin) knjiga *Primitive Man As Philosopher* (New York, 1927) nužan korektiv Levi-Brilovog viđenja rane misli kao neindividualne, u vlasti „mističnih“ i „okultnih“ obrazaca. Radin je pokazao da su individualnost, lično izražavanje i tolerancija odlikovali rano čovečanstvo.

⁹ H. (Henry) and H. (Henriette) A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946, str. 23.

¹⁰ Marie-Louise von Franz, *Time: Rhythm and Repose* (London, 1978), str. 5.

¹¹ Jacquetta Hawkes, *Man on Earth* (London, 1954), str. 13.

¹² John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time* (Middletown, Conn., 1968), str. 13; Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, 1959), str. 86.

la vremenska *distanca*. Opažanje nije bilo zaseban, odvojen čin koji podrazumeva distancu od predmeta opažanja, upravo onaj prostor na kojem se rađa svest o prirodi kao o nečemu spoljašnjem i ideja o dominaciji nad njom.

Odras tog prvobitnog stanja još uvek možemo da nađemo među preživelim plemenskim narodima. Rozali i Marej Voks pišu da su Poni Indijanci smatrali da „život ima ritam, ali ne i tok“.¹³ Jezik Hopija nema ni jednu referencu na prošlost, sadašnjost i budućnost. Dalje u istorijskoj perspektivi nailazimo na jasnu predstavu o vremenu u jeziku i govoru naroda Tiv, s tim što ni oni za vreme nemaju poseban termin, kao što i druga afrička grupa, Nuer (Sudan), nema predstavu o vremenu kao o posebnoj kategoriji. Pad u vreme odvija se postepeno, kao kod starih Egipćana, koji su imali dva sata, jedan koji je merio svakodnevne cikluse i drugi koji je merio uniformno, „objektivno“ vreme; ili poput kalendara na Baliju, koji nam „ne govori koje je doba godine već pre o kojoj je vrsti vremena reč“.¹⁴

Lovačko-sakupljačka društva,¹⁵ iz kojih nam dolazi većina navedenih primera, zaslužuju neku reč više, naročito zbog „skoro potpunog obrta u antropološkoj ortodoksiji“¹⁶ do kojeg je došlo krajem šezdesetih godina (XX veka). O životu pre pojave prvih poljoprivrednih društava, pre nekih 10.000 godina, do tada se govorilo da je bio „ružan, surov i kratak“. Ali, istraživanja Maršala Salinsa, Ričarda Lija i drugih drastično su izmenila to viđenje. Na ta društva se danas gleda kao na prva društva blagostanja, jer im je uspelo da ljudima obezbede život i zadovoljstvo uz minimum napora. Rad je bio is-

¹³ Rosalie and Murray Wax, „The Magical World View“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 1, No. 2 (April 1962), str. 179–188. Navedeno u Thomas J. Cottle and Stephen L. Klineberg, *The Present of Things Future: Explorations of Time in Human Experience* (New York, 1974), str. 166.

¹⁴ *Ibid.*, str. 168.

¹⁵ Lovačko-sakupljači način života pokriva 99% vremena od postanka ljudske vrste.

¹⁶ Eric Alden Smith and Bruce Winterhalder, *Hunter Gatherer Foraging Strategies* (Chicago, 1981), str. 4.

ključivo u funkciji društva kao celine, a među ljudima je preovlađivao duh poklona.¹⁷

To je bio svet bez vremena, što me podseća na zapažanje Vitrouva da „primitivni ljudi žive sada, kao što se to svima nama dešava kada se igramo ili zabavljamo“¹⁸ ili na Ničea: „Svako uživanje želi večnost – duboku, duboku večnost.“¹⁹

Predstava o prvobitnom stanju zadovoljstva i savršenstva veoma je stara i praktično univerzalna.²⁰ Sećanje na „izgubljeni raj“, često utkano u celu eshatologiju koja poziva na uništenje svog potonjeg života, prisutno je, između ostalog, u taoističkom „zlatnom dobu“, Kroniji i Saturnaliji starih Rimljana, grčkim Jelisejskim poljima, hrišćanskom predanju o Edenu i Padu (koje najverovatnije potiče od sumerskog lamenta nad izgubljenom srećom ranijeg, nehijerarhijskog društva), itd. Gubitak rajskog stanja i početak vremena otkrivaju vreme kao prokletstvo Pada, istoriju kao posledicu Prvobitnog Greha. Norman O'Braun je pisao „prvo razdvojenost, zatim Pad u podelu, u prvobitnu laž“²¹, a Valter Benjamin da „poreklo apstrakcije treba tražiti u Padu“.²² Slično tome, Elijade je u šamanističkom iskustvu prepoznao „nostalgiju za rajem“ i smatrao da je „ono što šaman danas može da postigne u ekstazi“, pre hegemonije vremena „*moglo da postigne svako ljudsko biće*

¹⁷ Na primer, Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, „The Spirit of the Gift“, str. 149–184 (Chicago, 1972).

¹⁸ Gerald James Whitrow, *Along the Fourth Dimension* (London, 1972), str. 119.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* (1883–1891), „Zarathustra's Rundgesang“ („... alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!“; prev. kao „Pijana pesma“, deo 12; ovde u drugačijem prevodu; *prim. prev.*).

²⁰ Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963), str. 51; E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress* (Oxford, 1973), str. 3; W. K. C. Guthrie, *In the Beginning* (Ithaca, 1957), str. 69.

²¹ Norman O. Brown, *Love's Body* (New York, 1966), str. 148.

²² Walter Benjamin, *Illuminations* (New York, 1978), „On Language as Such (O jeziku uopšte i jeziku ljudi)“, 1916, str. 328.

na najkonkretniji način“.²³ Zato ne čudi što Loren Ajzli kod aboridžinskih naroda primećuje „zadivljujuće nastojanje da se izbriše ili ignoriše sve što se *ne uklapa* u večitu, transcendentnu potragu za bezvremenosti, za srećnom zemljom bez promena“²⁴; ili kada Levi-Stros kaže da su primitivna društva „očajnički rešena da spreče svaku promenu svoje strukture, koja bi u njihovo središte mogla da uvede istoriju“.²⁵

Ako sve ovo nekome izgleda kao previše komplikovana priča o nečemu tako očiglednom kao što je vreme, neka pokuša sa nekoliko modernih klišea na istu temu; tek tu izostaje svaka mudrost. Džon G. Ganel kaže da je „vreme oblik koji uređuje iskustvo“²⁶ – stav potpuno analogan onom o neutralnosti tehnologije. Još ekstremnija u svojoj odanosti vremenu je bizarna tvrdnja Klarka i Pigota da je „ono što u krajnjoj liniji razdvaja ljudska društva od životinjskih, njihova svest o istoriji“.²⁷ Erih Kaler je tvrdio da „primitivni ljudi nemaju individualnu svest i samim tim ni individualnu svojinu“²⁸, shvatanje jednako pogrešno kao i ono Leslija Pola da se „iskoračujući iz prirode čovek oslobađa dimenzije vremena“.²⁹ Treba reći da je Kaler ipak primetio „da su univerzum primitivnih ljudi, u kojem su aktivno učestvovali, i njihove zajednice počeli da se raspadaju“ s pojavom svesti o vremenu.³⁰ Sajdenberg je takođe primetio taj gubitak, u kojem su naši preci „počeli da se udaljavaju od instiktivne harmonije, krenuvši opasnom stazom sačinjenom od nestabilnih sinteza. Ta staza je bila istorija“.³¹

²³ Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton, 1964), str. 508, 486.

²⁴ Loren Eiseley, *The Invisible Pyramid* (New York, 1970), str. 113.

²⁵ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, vol. 2 (New York, 1976; *Anthropologie structurale deux*, 1973, str. 28. *Strukturalna antropologija 2* (Školska knjiga, Zagreb, 1988), „Područje antropologije“, str. 26. (*Prim. prev.*)

²⁶ Gunnell, *op. cit.*, str. 17.

²⁷ Grahame Clark and Stuart Piggott, *Prehistoric Societies* (New York, 1965), str. 43.

²⁸ Erich Kahler, *Man the Measure* (New York, 1943), str. 39.

²⁹ Leslie Paul, *Nature Into History* (London, 1957), str. 179.

³⁰ Kahler, *op. cit.*, str. 40.

³¹ Roderick Seidenberg, *Posthistoric Man* (Chapel Hill, 1950), str. 21.

Vraćajući se u mitsku dimenziju, ka univerzalnom, drevnom sećanju na prvobitni Eden – *svakodnevicu* ljudi iz lovačko-sakupljačkih zajednica – među svim rasama i ranim društvima nailazimo na različite magijske prakse. Ono što se tu primećuje, nasuprot vremenski okovanom duhu tehnologije, jeste atemporalno delovanje koje ima za cilj „očuvanje uobičajene uniformnosti prirode“.³² Naglasak je na primarnom ljudskom interesu za *pravilnost* prirodnih procesa, a ne na njihovom stalnom *prevazilaženju*. Zajedno s magijom srećemo i totemizam, čiji je glavni stožer verovanje u srodstvo svih živih bića; s magijom i njenim totemskim kontekstom, osećanje povezanosti s prirodom prožima sve aspekte života.

„U čistom totemizmu“, pisao je Frejzer, „totem (predak, zaštitnik) nikada nije bog, niti predmet obožavanja.“³³ Prelaz od učešća u prirodi na religiju, od zajednice ka svetu odvojenih božanstava i njihovom obožavanju, deo je procesa otuđenja koji počinje sa pojavom vremena. Ratšov je uviđao suštinsku vezu između razvoja istorijske svesti i kolapsa magije i njene zamene religijom.³⁴ I Dirkem je u vremenu video „proizvod religiozne svesti“.³⁵ Elijade je jasno ukazao na društvene posledice odvajanja od sakupljačkog načina života: „Najekstravagantniji mitovi i obredi, najrazličitiji bogovi i boginje, Preci, maske i tajna društva, hramovi, sveštenstvo, itd. – na sve to nailazimo u kulturama koje su napustile stadijum sakupljanja i lova na sitniju divljač...“³⁶

Elman Servis je primetio da su grupe lovaca-sakupljača bile „iznenađujuće“ egalitarne, da među njima nije bilo ne samo autoritativnih poglavica već ni eksperata, posrednika bilo koje vrste, podele rada

³² Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology* (New York, 1980), str. 13.

³³ James George Frazer, *Totemism and Exogamy*, Vol. 4, str. 5, 1910. Navedeno u Kahler, *op. cit.*, str. 44.

³⁴ Carl Heinz Ratschow, *Magie und Religion*, Gutersloh, 1947. Navedeno u Adolf E. Jensen, *Myth and Cult Among Primitive Peoples* (Chicago, 1963), str. 31.

³⁵ Emile Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life* (New York, 1965) str. 22.

³⁶ Eliade, *Myth and Reality*, *op. cit.*, str. 95–96.

i klasa.³⁷ Civilizacija, kako je to često ponavljao Frojd, koja u svom jezgru nosi otuđenje, mora da načini prekid s tom prvobitnom bezvremenskom i neproduktivnom *ispunjenošću*.³⁸

U toj dugoj, prvobitnoj epohi otuđenje se prvi put pojavilo u obliku vremena; ali, njegov trijumf i preobražaj u istoriju nailazio je na žestok otpor tokom nekoliko desetina hiljada godina. Počeci spacijalizacije, pogonskog motora tehnologije, sežu sve do prvog iskustva osiromašenja koje je doneo pad u vreme, do prvih pokušaja da se podela vremena na sekvence proširi i na prostor. Zapovest iz Knjige postanka, „Budite plodni i množite se“, Sioran je smatrao „kriminalnom“.³⁹ Moguće je da je u tome video prvi oblik spacijalizacije – prostornog širenja samih ljudskih bića – jer se na podelu rada i druge, posledične oblike odvajanja gledalo kao na posledice rasta ljudske populacije, što je izazvalo progresivni slom lovačko-sakupljačkog načina života. Zvanični buržoaski kliše i dalje glasi da je dominacija (u obliku vladara, gradova, države, itd.) bila prirodna posledica „populacionog pritiska“.

Ako pratimo prelaz od lova i sakupljanja ka nomadizmu, vidimo da se oko 1200. godine pre n. e. spacijalizacija pojavljuje u obliku ratnih zaprega i u figuri konjanika. Intoksikacija prostorom i brzinom, kao kompenzacija za nemogućnost kontrole nad vremenom, očigledno je još uvek sa nama. Reč je o vrsti sublimacije: energija strepnje izazvane osećanjem protoka vremena preusmerena je na dominaciju nad prostorom na najprostiji način.

S krajem nomadskog načina života društveni poredak je počeo da se zasniva na fiksnom vlasništvu⁴⁰, novom obliku spacijalizacije. Na scenu stupa Euklid, čija geometrija izražava potrebe ranih poljoprivrednih sistema i čija je prihvaćena nauka od početka bila na pogrešnom putu jer je prostor uzimala za primarni koncept.

³⁷ Elman Service, *The Hunters* (Englewood Cliffs, N. J., 1966) str. 90–81. Neki noviji radovi izgleda potvrđuju tu sliku; na primer, John Nance, *The Gentle Tasaday: A Stone Age People in the Philippine Rain Forest* (New York, 1975).

³⁸ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (London, 1949).

³⁹ E. M. Cioran, *The New Gods* (New York, 1974), str. 10.

⁴⁰ Horkheimer i Adorno, *op. cit.*, str. 14.

U pokušaju da napravi tipologiju egalitarnih društava, Morton Frid je pisao da ona nisu imala redovnu podelu rada (pa tako ni političku vlast koja bi odatle mogla da proistekne) i da su „skoro sva ta društva počivala na lovu i sakupljanju, bez značajnih perioda za ubiranje plodova, kada bi se pravile velike zalihe hrane“.⁴¹ Poljoprivredna civilizacija je sve to promenila, uvodeći proizvodnju zasnovanu na višku proizvoda i specijalizaciji. Uz podršku tog viška, sveštenici su merili vreme, pratili kretanje nebeskih tela i predviđali budućnost. Vreme koje je kontrolisala moćna elita bilo je korišćeno kao sredstvo direktne kontrole nad životima velikog broja muškaraca i žena.⁴² Gospodari najranijih kalendara i njihovi verni učenici „postali su odvojena sveštenska kasta“, pisao je Lorens Rajt.⁴³ Najbolji primer su bili vremenom opsednute Maje; Vitrou tvrdi da su „među svim drevnim narodima, sveštenici Maja razvili najnapredniji i najtačniji astronomski kalendar i tako stekli ogromnu vlast nad masama“.⁴⁴

Uopšteno govoreći, Henri Elmer Barns je sasvim u pravu kada kaže da se formalni koncept vremena razvio zajedno sa poljoprivredom.⁴⁵ To nas podseća na čuvenu kletvu na račun poljoprivrede iz Starog zaveta (Knjiga postanka 3:17-18) i izgnanstvo iz Raja, koje je najavilo rad i dominaciju. S razvojem uzgajivačke kulture pojam o vremenu postao je jasnije definisan i konceptualan, a razlika u tumačenju vremena postala je demarkaciona linija između stanja prirode i stanja civilizacije, između obrazovanih klasa i neukih masa.⁴⁶ Vreme je prepoznato kao definišući faktor nove neolitske stvarnosti; Nilson primećuje da se „drevni civilizovani narodi pojavljuju u istoriji sa

⁴¹ Morton Fried, „Evolution of Social Stratification“, from Stanley Diamond, ed., *Culture in History* (New York, 1960), str. 715.

⁴² Gale E. Christianson, *The Wild Abyss* (New York, 1978), str. 20.

⁴³ Lawrence Wright, *Clockwork Man* (New York, 1968), str. 12.

⁴⁴ G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time* (Oxford, 1980), str. 56.

⁴⁵ Henry Elmer Barnes, *The History of Western Civilization* (New York, 1935), str. 25.

⁴⁶ Richard Glasser, *Time in French Life and Thought* (Manchester, 1972), str. 6.

potpuno razvijenim sistemom za praćenje vremena⁴⁷, a Tompson da „oblik kalendara određuje oblik civilizacije“.⁴⁸

Vavilonci su danu dodelili 12 sati, a Hebreji izmislili sedmodnevnu nedelju i ranu verziju cikličnog vremena, koja je zadržala težnju ka povratku počecima, a zatim postepeno prešla na pojam vremena kao linearnog progressa. Vreme i pripitomljavanje prirode napredovali su uporedo, po cenu koja je do tada bila nezamisliva. „Otkriće poljoprivrede izazvalo je potrese i duhovne lomove čije su razmere za moderni duh jednostavno nepojmljive“.⁴⁹ Svet je pokleknuo pred tim moćnim savezom, ali ne bez masovnog otpora. Zato, zajedno sa Jakobom Burkhartom, na istoriju treba da gledamo „poput patologa“, a sa Hederlinom da pokušavamo da saznamo: „Kako je sve to počelo? Ko je doneo prokletstvo?“

Ako pratimo drevna predanja, vidimo da je u vreme grčke civilizacije otpor još uvek bio žestok. Čak i uz Sokrata, Platona i primat sistematične filozofije vreme je bilo držano donekle po strani, zato što je „zaborav“ bezvremenog početka još uvek bio smatran za glavnu prepreku za sticanje mudrosti ili spasenja.⁵⁰ Dž. B. Bjuri je u svom klasiku *Ideja progressa* ukazao na „široko rasprostranjeno uverenje“ u Grčkoj da je ljudska vrsta nepovratno degenerisana izlaskom iz „zlatnog doba jednostavnosti“.⁵¹ To uverenje je bilo najdugotrajnija prepreka daljem progressu same ideje progressa. Isti antiprogresistički stav Kristijanson

⁴⁷ Martin P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning* (London, 1920), str. 1.

⁴⁸ William Irwin Thompson, *The Time Falling Bodies Take to Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture* (New York, 1981), str. 211. Čuvene reči Valtera Benjamina, „Nema dokumenta kulture koji u isto vreme ne bi bio dokument varvarstva“, važe pre svega za kalendar.

⁴⁹ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (New York, 1971; prev. kao *Kovači i alkemičari; prim. prev.*), str. 177.

⁵⁰ Tu se primećuje zapanjujuća paralela s Markuzeovim dubokim uvažavanjem sećanja (uključujući čak i korespondenciju sa uvažavanjem cikličnog shvatanja vremena). Videti, Martin Jay, „Anamnestic Totalization: Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance“, *Theory & Society*, vol. 11, no. 1, 1982.

⁵¹ J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York, 1932), str. 8–9.

je uočio i kasnije: „Rimljani su, ništa manje nego Grci i Vavilonci, naginjali različitim predstavama o cikličnom vremenu...“⁵²

Ipak, sa judaizmom i hrišćanstvom vreme je bilo oštro definisano kao linearno napredovanje. Tim radikalnim prekidom vreme je ovladalo čovečanstvom. Njegove standardne crte prvi je opisao Augustin, u trenutku koji se nije slučajno poklopio sa jednom od najvećih istorijskih katastrofa – kolapsom antičkog sveta i padom Rimskog carstva.⁵³ Augustin je definitivno odbacio ciklično vreme, prikazujući čovečanstvo kao jedinstveno stado koje nepovratno napreduje kroz vreme. Njegovo delo, napisano godine 400 n. e., bilo je prva značajna teorija istorije.

Ako nastavimo da pratimo kretanje hrišćanstva duž staze pobeđničkog linearnog vremena, u feudalnoj Evropi nailazimo na prvu instancu svakodnevnog života regulisanu strogim vremenskim rasporedom: manastir.⁵⁴ Navijen poput časovnika, organizovan i apsolutan, manastir je zatvorio pojedinca u vreme, kao što su ga zidine ograničavale u prostoru. Crkva je bila prva sila koja je povezala merenje vremena i temporalno uređenje života u projekat kojim se od tada neumorno bavi.⁵⁵ Papa Silvester II je, sasvim prikladno, izum časovnik sa zupčanicima i zvonjavom objavio godine 1000. Kulton, Sombar, Mamford i drugi smatrali su Benediktanski red osnivačem modernog kapitalizma. Benediktinci, koji su na vrhuncu svoje moći vodili 40.000 manastira, najviše su doprineli potčinjavanju ljudskog delovanja ritmu mašine, podsećajući nas da časovnik nije samo naprava za praćenje vremena, već sredstvo za sinhronizaciju ljudskih aktivnosti.⁵⁶

U srednjem veku, naročito od XIV veka, osvajački pohod vremena naišao je na otpor čije se razmere mogu uporediti samo sa onim iz vremena neolitske, poljoprivredne revolucije. Ova tvrdnja se može

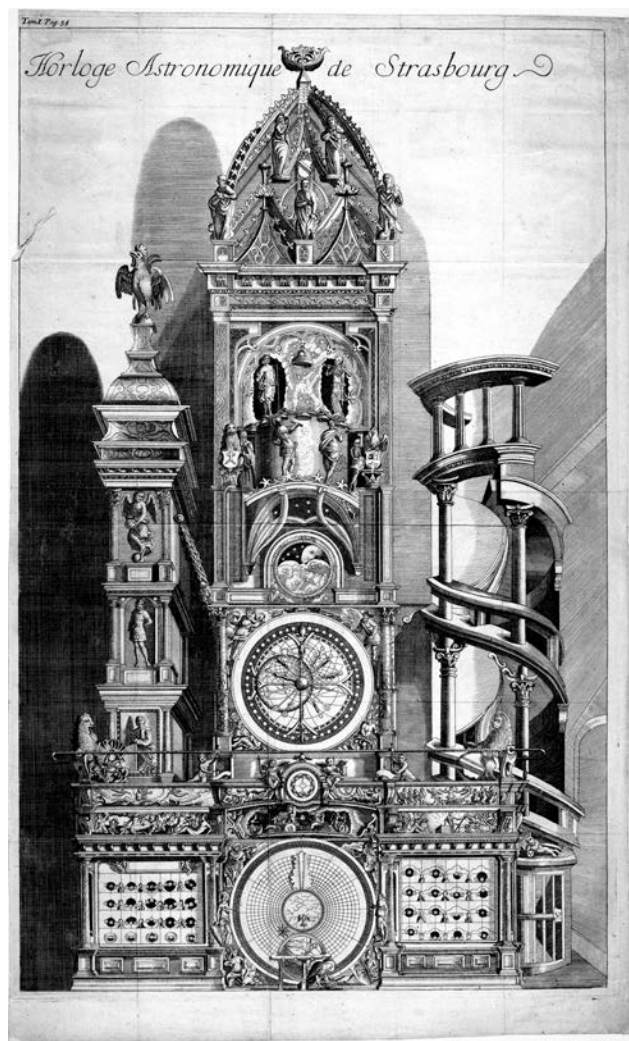
⁵² Christianson, *op. cit.*, str. 86.

⁵³ Nicolas Berdyaev, *The Meaning of History* (London, 1936), str. 1.

⁵⁴ Wright, *op. cit.*, str. 39.

⁵⁵ Glasser, *op. cit.*, str. 54.

⁵⁶ Lewis Mumford, *Interpretations and Forecasts, 1922–1972*, New York, 1972, str. 271, „Mechanization of Modern Culture“ (zapravo isti tekst kao u *Technics and Civilization*, „The Monastery and the Clock“, 1934; *prim. prev.*).



Astronomski sat u Strazburškoj katedrali (1574; grafika iz 1699).

potkrepiti uporednim praćenjem razvoja vremena i društvenih pobuna, gde se uočava njihova definitivna i duboka kolizija.

U XIV veku kvantifikovano, zvanično vreme je objavilo svoju pretenziju na kolonizaciju modernog života; vreme je bilo razvijeno u apstraktnu dimenziju izdelfenu na identične serije jedinica, tačka i sekcija. Tehnologija utega i klatna je početkom veka proizvela prvi moderni mehanički časovnik, simbol kvalitativno nove epohe potčinjavanja, s temporalnim asocijacijama potpuno odvojenim od prirode. Pojavili su se prvi javni časovnici, a oko 1345. podela sata na šezdeset minuta i minuta na šezdeset sekundi postala je opšte prihvaćena.⁵⁷ Nova preciznost je dodatno naglasila značaj sinhronizacije, što je bilo od suštinskog značaja za prelazak na novi stupanj pripitomljavanja. Glaser je primetio da je „nestanak poezije i neposrednosti iz ličnog iskustva“ bio posledica nove vlasti vremena i da je vreme zamenilo dinamiku i čaroliju dana njegovom upotrebnom vrednošću kao temporalne jedinice.⁵⁸ Dani, sati i minuti su postali međusobno zamenljive jedinice poput standardizovanih proizvoda i delova radnog procesa čiju su pojavu nagovestili.

Dramatične i nasilne promene sigurno su bile glavni uzrok velikih društvenih pobuna s kojima su se podudarale. Tekstilni radnici, seljaci i gradska sirotinja uzdrnali su norme i barijere društva do tačke rasula u ustancima poput onog u Flandriji između 1323-1328, ustanka „žakerista“ u Francuskoj 1358. i ustanka u Engleskoj 1381, da navedem samo tri najpoznatija. Milenaristički karakter revolucionarnih pobuna tog perioda, koje su u Češkoj i Nemačkoj trajale sve do početka XVI veka, nepogrešivo naglašava faktor vremena i podseća na ranije primere žudnje za prvobitnim, neposrednim stanjem. Mistični anarhizam Slobodnog duha u Engleskoj težio je povratku prirodi, kao što je to pobunjenik Džon Bol izrazio u svojoj čuvenoj izreci: „U vreme Adam i Eve, ko je bio džentlmen?“ Dobar primer je i radikalni mističizam Hajnriha Susoa iz Kelna, negde oko 1330:

⁵⁷ Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (New York, 1934), „The Monastery and the Clock“, str. 16.

⁵⁸ Glasser, *op. cit.*, str. 56.

„Odakle dolaziš?“ Prikaza odgovori: „Ne dolazim niotkuda.“

„Kaži, šta si ti?“ — „Ja nisam.“

„Šta želiš?“ — „Ja ne želim.“

„Ovo je čudo! Kako ti je ime?“ — „Ime mi je Bezimena Divljina.“

„Gde vodi tvoje znanje?“ — „U nesputanu slobodu.“

„Kaži mi, šta je za tebe nesputana sloboda?“ — „Kada čovek živi u skladu sa svim svojim kapiricima, kada ne pravi razliku između Boga i sebe i ne gleda na pre ili na posle...“⁵⁹

Kao izraz želje da „sve bude zajedničko“, da se ukinu staleži i i hijerarhije i još toliko toga drugog, Susoova izričito antivremenska izjava ukazuje na najekstremnije težnje XIV veka i ilustruje njihovo odbacivanje vremena.⁶⁰

Prekretnica do koje je došlo u kasnom srednjem veku može se uočiti i u umetnosti, gde je izmereni prostor perspektive odgovarao vremenu merenom časovnicima. Pre XIV niko nije ni pokušavao da prikaže perspektivu, jer je umetnik nastojao da stvari prikaže onakvima kakve jesu, a ne kako izgledaju. Posle XIV veka umetost ispunjava akutno osećanje vremena; „Nije toliko fiksirano mesto, koliko prolazni trenutak; fokus se pomera s prostora na vreme“⁶¹, kao što je to izrazio Bronovski. Slično tome, Ji-Fu Tuan je ukazao da je

⁵⁹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Fairlawn, N.J., 1957), str. 186. Videti i celu propoved, u nešto drugačijem engleskom prevodu, u *Henry Suso (Heinrich Seuse): The Exemplar, with Two German Sermons*, Frank Tobin and Bernard McGinn (eds.), Paulist Press, 1989, str. 326. Kao pravoverni sveštenik, Suso zapravo pokušava da ospori takvo shvatanje slobode, ali ga opet vrlo živo dočarava. (*Prim. prev.*)

⁶⁰ Svetkovina Luda (Feast of Fools), koja je svoj vrhunac u Evropi doživela u to vreme, bila je izrugivanje verskih autoriteta. Ona je uključivala i groteskno kostimiranu figuru, koja je predstavljala pripadnika visokog sveštenstva, koja je, na putu ka crkvi, jahala magarca okrenuta leđima i s naopako obučenom odećom, i onda izvodila ples u kojem su i svi delovi liturgije bili okrenuti naopačke. Možda je i Crna smrt, koja je desetkovala stanovništvo Evrope između 1348–1350, u izvesnom smislu bila masivna, telesna reakcija na napad modernog vremena.

⁶¹ Jacob Bronowski, *The Ascent of Man* (Boston, 1974), str. 78.

pejzažno slikarstvo, koje se pojavljuje tek u XV veku, kroz svoje prikaze perspektive donelo do tada najveće preuređenje kako vremena, tako i prostora.⁶²

Kretanje je naglašeno transformacijom perspektive na osnovu smenjivanja sličnih prostornih segmenata, po uzoru na vreme, što, ako se vratimo na temu spacijalizacije, na drugi način ilustruje taj „kvantni skok“ u vreme koji se tada dogodio. Kretanje je opet postalo izvor vrednosti, posle poraza otpora vremenu iz XIV veka. Spacijalizacija je dostigla novi stepen, što najjasnije dolazi do izražaja s pojavom modernih mapa u XV veku i u novom dobu velikih putovanja. Brodelova fraza, po kojoj moderna civilizacija predstavlja „rat protiv praznog prostora“, može se najbolje shvatiti u tom svetlu.⁶³

„Novo vrednovanje vremena, koje je tada izbilo na površinu, zapravo je postalo jedan od najmoćnijih činilaca koji je izmenio zapadnu misao s kraja srednjeg veka“, bio je način na koji je Kantorovic opisao tu novu, osnaženu hegemoniju vremena.⁶⁴ Ako se spacijalno moglo izraziti samo u tom novom, temporalnom poretku zvaničnog, legalnog, faktičkog vremena, onda se i celo mišljenje moralo izmeniti i dovesti u red. To prestrojavanje dobrim delom ilustruje Le Goffovo prosto zapažanje o ranom XV veku, kada je „prva vrlina svakog humaniste bila osećaj za vreme“.⁶⁵

Kako je drugačije mogao nastati modernitet, osim kroz te nove dimenzije vremena i tehnologije, kroz njihovo posebno i usavršeno sparivanje? Lili je primetio da su „najsloženije mašine koje je napravio srednji vek bili mehanički časovnici“⁶⁶, dok je Mamford smatrao da je „sat, a ne parna mašina, bio ključna mašina modernog industrijskog

⁶² Yi-Fu Tuan, *Space and Place* (Minneapolis, 1977), str. 123.

⁶³ Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, London, 1967, str. 60.

⁶⁴ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957), str. 274. Tokom devedesetih godina XIX veka, i Gustav Bilfinger je na prelazak iz srednjovekovnog u moderno doba gledao kao na promenu u prirodi vremena.

⁶⁵ Jacques LeGoff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, 1980, str. 51.

⁶⁶ S. Lilley, *Men, Machines and History* (London, 1948), str. 44.



Piter Brojgel Stariji, *Trijumf vremena* (1574), s natpisom: „Tempus omnia et singula consumens (Vreme proždire sve i svakoga).“

doba“.⁶⁷ I Marks je tu pronašao prvi temelj mašinske industrije: „Sat je prva automatska mašina primenjena s praktičnom svrhom i na njoj je razvijena cela teorija proizvodnje pravilnih pokreta.“⁶⁸ Druga značajna podudarnost je činjenica da je prvi dokument štampan na Gutenbergovoj presi, sredinom XV veka, bio kalendar, a ne Biblija. Treba primetiti i da se kraj milenarističke pobune, kao što su bile one Taborita u Češkoj u XV veku i anabaptista iz Minstera početkom XVI veka, podudara sa usavršavanjem i širenjem mehaničkog časovnika. Na graviri Pitera Brojgela (Pieter Bruegel de Oude), *Trijumf vremena* (1574), mnogim predmetima i idejama prikazanim na slici dominira figura modernog časovnika.

⁶⁷ Mumford, *Technics and Civilization*, op. cit., str. 14.

⁶⁸ Marx, pismo Engelsu od 28. I 1863, *The Letters of Karl Marx* (Englewood Cliffs, N.J., 1979), str. 168.

Kao što je prethodno rečeno, taj trijumf je podstakao snažnu duhovnu potrebu za kompenzacijom: na primer, oploviti svet, iznenada otkriti nove zemlje. Ali očigledna je i povezanost te potrebe sa onim što je Čarls Njuman nazvao „progresivnom derealizacijom ili depersonalizacijom sveta“⁶⁹, koja počinje u to vreme. Ekstenzija u obliku dominacije očigledno je naglasila otuđenje od sveta: totalitet koji se dobro uklapao u početak moderne istorije.

Zvanično vreme je postalo barijera, u isti mah opipljiva i sveprodiruća, koja je filtrirala i izobličavala sve što su ljudi saopštavali jedni drugima. Zajedno s vremenom, jednako neumoljivo su se nametali nova distanca u ljudskim odnosima i nova ograničenja na planu emocionalnog odgovora. Znamen renesanse, potraga za retkim rukopisima i klasičnim starinama, jedan je od izraza težnje da se pruži otpor tom novom, moćnom vremenu. Ali, bitka je već bila odlučena i apstraktno vreme je postalo milje, novi životni okvir. Kada je Elil (J. Ellul, *Tehnika*, 1954) rekao kako je „cela struktura bića“ bila prožeta „mehaničkom apstraktnošću i krutošću“, svakako je najviše mislio na vremensku dimenziju.

Sve to je dobilo na zamahu u XVII veku, s Bejkonom, koji je prvi proglasio dominaciju moderniteta nad prirodom, kao i s Dekartovom frazom o ljudima kao *maîtres et possesseurs de la nature* („gospodarima i vlasnicima prirode“), koja je „nagovestila imperijalističku kontrolu nad prirodom, kao glavnu crtu moderne nauke“⁷⁰, što su dalje naglasili Galilej i ceo niz naučnih revolucija iz tog veka. Život i priroda postali su puki kvantitet, jedinstveno je izgubilo svoju snagu, a uskoro je prevladala i njutnovska slika sveta kao satnog mehanizma. Ekvivalenčnost – sa uniformnim vremenom kao modelom – postala je pravilo progresa, koji je „neslično učinio uporedivim tako što ga je sveo na apstraktnu kvantitete“.⁷¹

Pesnik Kiro di Pers (Ciro di Pers, 1599–1663) shvatio je da je časovnik učinio vreme oskudnim, a život kratkim. Po njemu, on

⁶⁹ Charles Newman, uvod za Emil Cioran, *Fall into Time*, op. cit, str. 10.

⁷⁰ Arnold Cohen, *Man in the Age of Technology* (New York, 1980), str. 94.

⁷¹ Horkheimer i Adorno, op. cit., str. 7.

„Ubrzava tok kratkog života
Što na svaki sat
Kuca na vrata groba.“⁷²

Kasnije u XVII veku, Miltonov *Izgubljeni raj* staje na stranu pobedničkog vremena, do te mere da potpuno nipošta bezvremeno, rajsko stanje.

„Radom moram zaslužiti
svoj hleb. Šta onda?
Dokolica beše gora.“⁷³

Vreme je potčinilo i sinhronizovalo život mnogo pre pojave industrijskog kapitalizma; za napredujuću tehnologiju može se reći da je rođena iz prethodnog prodora vremena. „Početak modernog vremena je ono što je omogućilo tehnološko ubrzanje“, zaključio je Oktavio Paz.⁷⁴ E. P. Tompson je u svom čuvenom eseju „Vreme, radna disciplina i industrijski kapitalizam“⁷⁵ opisao industrijalizaciju vremena, ali, još dublje, i vreme kao faktor koji je omogućio industrijalizaciju i izazivao velike, svakodnevnne borbe protiv fabričkog sistema s kraja XVIII i početka XIX veka.⁷⁶

U okvirima moderne ere, u društvenim pobunama takođe možemo jasno uočiti element odbijanja vremena, ma koliko nedorečen. Na primer, na samom kraju XVIII veka, kontekst dve revolucije je, po svemu sudeći, pomogao Kantu da uvidi kako vreme i prostor nisu delovi empirijskog sveta već naših urođenih subjektivnih sposobnosti. U izrazito nerevolucionarnom obrtu, novi, kratkovečni kalendar koji je uvela Francuska revolucija, nije bio izraz otpora prema vremenu

⁷² Sebastian de Grazia, *Of Time, Work, and Leisure* (New York, 1962), str. 310–311.

⁷³ John Milton, *Paradise Lost* (Oxford, 1968), X, 1054–1055.

⁷⁴ Octavio Paz, *Alternating Currents* (New York, 1973), str. 146.

⁷⁵ E. P. Thompson, „Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism“, *Past and Present* #38 (December 1967).

⁷⁶ Na primer, John Zerzan, „Industrialism and Domestication“, *Fifth Estate*, April, 1976.

već njegove obnove, samo pod novom upravom!⁷⁷ Valter Benjamin je pisao o pravom odbijanju vremena u vreme Julske revolucije 1830, kada su u prvim borbama „kule sa satovima bile zapaljane istovremeno i nezavisno na nekoliko mesta u Parizu“. Naveo je sledeće stihove jednog očevica:

„Ko bi u to mogao poverovati! Pričalo se da ispod svake kule stoje novi Isusi i da, razdraženi samim vremenom, pucaju u časovnike da bi zaustavili dan.“⁷⁸

Ali trenuci pobune nisu bili jedini primeri osetljivosti na tiraniju vremena. Prema Puleu, niko nije sumornije od Bodlera doživljavao metamorfozu vremena u pravi pakao, kada je pisao o nezadovoljstvu „onih koji su odbili spasenje radom“ i hteli da „raj steknu odmah, ovde, na zemlji“. Takve je nazivao „robotima mučenim vremenom“,⁷⁹ što je kasnije ponovio i Rembo, kada je osuđivao skandal življenja u vremenu. Ta dva pesnika su živela u dugoj, tamnoj noći uspona kapitala sredinom i krajem XIX veka, iako bi se moglo reći da je njihova svest o vremenu najjasnije došla do izražaja u njihovom aktivnom učešću u revoluciji iz 1848, odnosno u Komuni 1871.

Utopijski roman Samjuela Batlera, *Ereton*, opisuje radnike koji su uništili svoje mašine pre nego što one unište njih. Njegova uvodna tema počiva na incidentu s posetiocem koji nosi ručni sat, da bi mu ovaj kasnije bio oduzet, prilično nasilno, i izložen u muzeju zastarelih zala. Sledeći redovi iz Roberta Luisa Stivenzona napisani su u vrlo sličnom duhu i u istom periodu:

„Mogao si dagnubiti pored puta koliko ti drago. To je bilo kao da je stigao milenijum, kao da smo odbacili svoje satove i

⁷⁷ U novoj Republici, vreme počinje da se računa iz početka, od 22. septembra 1792. U Prvoj godini novog kalendara, broj radnih dana bio je prepolovljen! Radikalno nepopularna ideja.

⁷⁸ Benjamin, *op. cit.*, str. 264.

⁷⁹ Georges Poulet, *Studies in Human Time* (New York, 1956), str. 273. Citati iz Bodlera su, redom, iz *Les paradis artificielles* (Veštački rajevi, V, „Morale“, 1860); *L'art romantique* (Romantična umetnost, 1868); i „Enivrez-Vous (Napij se; Opijajte se)“, *Petits poèmes en prose*, XXXIII (1869). (Prim. prev.)

prestali da pamtimo vreme i godišnja doba. Hoću da kažem, ne mariti za vreme u životu znači živeti večno. Ako nisi probao, prosto ne možeš znati koliko je beskrajna dugi, letnji dan, koji meriš samo po gladi i privodiš kraju tek kada ti se prispava.⁸⁰

U osvrtu na fenomene kao što su masovni politički skupovi, Benjamin je u eseju „Umetničko delo u doba mehaničke reproduktivnosti“ (1936) zaključio da je „masovna reprodukcija dala veliki doprinos reprodukciji masa...“⁸¹ Ali, može se i ići mnogo dalje i prosto reći kako masovna reprodukcija *jeste* reprodukcija masa ili masovnog čoveka. Sama masovna proizvodnja, sa svojim standardizovanim, zamenljivim delovima i najamnim radom, proizvela je fašizam svakodnevnog života mnogo pre pojave fašističkih skupova na koje je mislio Benjamin. Kao što smo videli, tu je i vreme, koje je nekoliko stotina godina ranije obezbedilo kategoričku paradigmu za masovnu proizvodnju u obliku uniformnih, ali jasno odvojenih jedinica uređenog života.

Stjuart Even je pisao kako je tokom XIX i početkom XX veka, „industrijska definicija društvenog vremena i prostora bila u samom jezgru društvenih nemira“⁸² i to je sigurno tačno; ipak, same razmere tog „pitanja“ vremena i prostora zahtevaju razmatranje mnogo šire istorijske perspektive, da bi se shvatili pojava i razvoj modernog masovnog doba.

To da su godine neposredno posle Prvog svetskog rata bile odjek narastajućeg predratnog radikalnog izazova, čije je uništenje zahtevalo zastrašujuću ratnu klanicu, teza je koju sam obrazložio na drugom mestu.⁸³ Dubina tog izazova najbolje se može sagledati u okvirima odbijanja vremena. Savremenu tenziju između domena bića i vremena prvi je izrazio Bergson, u tom predratnom periodu, u svom protestu protiv

⁸⁰ Robert Louis Stevenson, *Virginibus Puerisque and Other Papers* (New York, 1893), pstr. 254–255.

⁸¹ Benjamin, *op. cit.*, str. 253.

⁸² Stuart Ewen, *Captains of Consciousness: Advertising and the Roots of the Consumer Culture* (New York, 1976), str. 198.

⁸³ John Zerzan, „Origins and Meaning of World War I“, *Telos* 49 (Fall 1981), str. 97–116.

fragmentiranog i represivnog karaktera mehaničkog vremena.⁸⁴ Sa svojim poznatim nepoverenjem u nauku, Bergson je tvrdio kako kvalitativno osećanje vremena, odnosno življenog iskustva ili *durée*, zahteva otpor prema formalizovanom, spacijalizovanom vremenu. Iako ograničeno, njegovo viđenje je najavilo obnovu opozicije toj tiraniji koja je dala tako veliki doprinos pojavi novih oblika potčinjavanja.

Najveći deo antivremenskog impulsa XX veka bio je artikulisan u tom užurbanom kretanju neposredno pre rata. Deo toga bio je, naravno, i kubizam, sa svojim hitnim preispitivanjem pojavnosti. Razbijanjem vizuelne perspektive, koja je dominirala još od rane renesanse, kubisti su hteli da prikažu stvarnost kakva jeste, a ne kako izgleda u nekom vremenskom trenutku. Džon Berger je na osnovu toga zaključio kako je „kubistička formula... po prvi put istoriji, polazila od toga da čovek živi neotuđen od prirode“.⁸⁵ Ajnštajn i Minkovski su takođe svedočili o toj pobuni protiv vremena kada su razbili njutnovski univerzum utemeljen na apsolutnom vremenu i prostoru. U muzici, Arnold Šenberg (Schoenberg) je oslobodio disonancu od stega lažnog pozitiviteta, dok je Stravinski otvoreno napao temporalna ograničenja na ceo niz novih načina, kao i Prust, Džojs i drugi u književnosti.⁸⁶ Svi oblici izražavanja, pisao je Donald Lou, „odbacivali su linearnu vizuelnu perspektivu i arhimedovsku racionalnost, u toj ključnoj deceniji, 1905–1915.“⁸⁷

Tokom dvadesetih, Hajdeger je naglasio vreme kao središnji koncept savremene metafizike i formativni element suštinske strukture subjektiviteta. Ali, razorni uticaj rata duboko je izmenio osećaj za mogućnosti unutar društvene stvarnosti. *Biće i vreme* (1927), daleko od toga da dovodi vreme u pitanje, zapravo mu se potpuno predaje,

⁸⁴ Raymond Klibansky, „The Philosophic Character of History“, Raymond Klibansky and H.J. Paton, eds., *Philosophy and History: The Ernst Cassirer Festschrift* (New York, 1963), str. 330.

⁸⁵ John Berger, *Permanent Red* (London, 1960), str. 112.

⁸⁶ „Istorija je košmar iz kojeg pokušavam da se probudim“, James Joyce, *Ulysses* (New York, 1961), str. 34.

⁸⁷ Donald M. Lowe, *History of Bourgeois Perception* (Chicago, 1982), str. 117.



René Magritte, *La Durée poignardée* (Probodeno trajanje), 1938.

kao jedinoj perspektivi koja omogućava razumevanje bića. Tu je i paralela koju povlači Adorno, kada kaže da je reč o „triku vojne zapovesti, maskirane u imperativ predikativne rečenice... I Hajdeger puca bičem kada u kurzivu piše pomoćni glagol iz rečenice, 'Smrt *jeste*'“.⁸⁸

I zaista, skoro četrdeset godina posle prvog svetskog rata antivremenski duh je bio suštinski potisnut. Do početka tridesetih godina, još uvek su se mogli uočiti njegovi tragovi, kao recimo u nadrealističkom pokretu ili u romanima Oldusa Hakslija⁸⁹, ali dominirao je obnovljeni nalet tehnologije i dominacije, što je svoj odraz našlo i u Katajevovom romanu o Petogodišnjem planu, *Vreme, napred!* (Valentin Katajev, *Время, вперед!*, 1932) ili u bestijalnoj deformaciji izraženoj doslovnim milenarističkim simbolom, Hiljadugodišnjem Rajhu.

Bliže našem vremenu, neposlušna svest o vremenu počela je da se iznova javlja s približavanjem novog kruga sukoba. Sredinom pedesetih godina, naučnik N. Dž. Beril, narušio je tok svoje prilično hladne rasprave komentarom o težnji koja vlada društvom, „da se za tren stigne iz nigde u nigde“, uz zapažanje kako „Minut i dalje može obuhvatati večnost, a ceo mesec biti lišen svakog smisla“. Još upečatljivije zvuči njegov vapaj: „Već dugo se osećam zarobljenim u vremenu, kao zatvorenik koji traga za nekim osećanjem izlaza.“⁹⁰ Iz možda neočekivanog pravca za takvu vrstu zapažanja, drugi čovek od nauke je četrdeset godina ranije, neposredno pre nego što će Prvi svetski rat na nekoliko decenija odložiti pobunu, pisao: „Srećan je samo onaj čovek koji živi u sadašnjosti, a ne u vremenu.“⁹¹

Naravno, deca su ta koja žive sada i koja svoju nagradu žele odmah, ako treba pronaći primere za ideju kako samo sadašnjost može biti potpuna. Otudjenje u vremenu, početak vremena kao otuđene „stvari“, počinje veoma rano u detinjstvu, kada i materinsko pokroviteljstvo, i zato je Jost Merlo u pravu kada kaže da „sa svakom ži-

⁸⁸ Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity* (Evanston, 111, 1973), str. 88.

⁸⁹ Na primer, O. Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan* (New York, 1939) i *Time Must Have a Stop* (New York, 1944; prev. kao *Vrijeme mora jednom stati*).

⁹⁰ N. J. Berrill, *Man's Emerging Mind* (New York, 1955), str. 163–164.

⁹¹ Ludwig Wittgenstein, *Notebooks, 1914–1916* (Chicago, 1979), str. 74e.

votnom traumom, sa svakim novim razdvajanjem, svest o vremenu jača⁹². Raul Vanegem je naglasio svesni element, savršeno opisujući ulogu obrazovanja: „Dečji dani izmiču vremenu odraslih; njihovo vreme je preplavljeno subjektivnošću, strašću, snovima progonjenim stvarnošću. Napolju, vaspitači vrebaju, čekaju, vuku za ruku, sve dok se dete ne uključi i ne uklopi u ciklus naših sati“⁹³. Naravno, nivo uslovljavanja odražava dimenziju sveta, toliko praznog i iscrpljujuće otuđenog, da nas je njegovo vreme potpuno lišilo sadašnjosti. „Svaki sekund me vuče iz trenutka koji je bio ka nekom koji će biti. Svaki sekund me odvaja od mene samog; *sada* više ne postoji nigde“⁹⁴.

Monotoni, rutinski karakter industrijskog života je očigledan proizvod vremena i tehnologije⁹⁵. Važan aspekt bezvremenog života lovaca-sakupljača bio je pre sporadični, nego ponavljajući karakter njihovih aktivnosti⁹⁶; broj i vreme odnose se na kvantitativno, a ne na kvalitativno. U tom smislu Ričard Šlegel (Richard Schlegel) je tvrdio da kada bi događaji uvek bili novi, to ne samo da bi učinilo nemogućim poredak i rutinu, već i samu ideju vremena⁹⁷.

U Beketovom komadu *Čekajući Godoa*, dvojica glavnih likova imaju posetioca, posle čijeg odlaska jedan od njih uzdiše, „Dobro, makar je neko pomogao da nam prođe vreme“. Drugi odgovara, „Glupost, vreme bi ionako prošlo“⁹⁸. Taj prozaični dijalog izražava svu dubinu

⁹² Joost A. M. Meerloo, *The Two Faces of Man* (New York, 1954), str. 23.

⁹³ Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life* (London, 1975; *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, 1967), str. 220.

⁹⁴ *Ibid.*, str. 228.

⁹⁵ Pogledajmo pitanje Žaka Elila, iz *Tehničkog sistema* (Jacques Ellul, *The Technological System*, New York, 1980; *Le Système technicien*, 1977), da li „prvo ide“ vreme ili tehnologija. Sve osnovne, društveno određene crte koje on pripisuje tehnici, zapravo, još dublje, pripadaju vremenu. Možda najbolji pokazatelj da je ostao na korak od najtemeljnijeg nivoa jeste spacijalni karakter njegovog zaključka da je „tehnika jedini prostor u kojem su forma i biće identični“ (str. 231).

⁹⁶ Service, *op. cit.*, str. 67.

⁹⁷ Richard Schlegel, *Time and the Physical World* (E. Lansing, 1961), str. 16.

⁹⁸ Samuel Beckett, *Waiting for Godot* (New York, 1954), str. 32.

temelnog užasa modernog života. Metaprisutnost vremena doživljava se kao teška, tlačiteljska sila, koja potpuno autonomno stoji iznad svojih podanika. To verno ilustruje i sledeći zaključak Džordža Morgana: „Grozničavo bavljenje 'ubijanjem vremena' i neprestano kretanje od jednog noviteta ka drugom, pokušavaju da potisnu sveprisutno osećanje uzaludnosti i ispraznosti. Usred svojih neprekidnih dostignuća, moderni čovek je gubi samu supstancu ljudskog života.“⁹⁹

Loren Ajzli (Loren Eiseley) je jednom opisivao „osećanje nepojmljivog užasa“, kada su se on i njegov kolega, s kojim je istraživao jednu lobanju, našli na putu „bujice koja je uništavala sve pred sobom“. Potpuno razumevši Ajzlijevo osećanje, njegov prijatelj je parafrazirao izreku, „znati za vreme znači plašiti ga se; a znati za civilizovano vreme, znači stalno živeti u strahu“¹⁰⁰. Ako imamo u vidu istoriju vremena i našu sadašnju vezanost za njega, teško je zamisliti neki dalekovodiji izraz tog saznanja.

Robert Louel (Robert Lowell) je sažeto izrazio ekstremnu otuđenost vremena:

„Učim da živim u istoriji.

Šta je istorija?

Ono što ne možeš dodirnuti.“¹⁰¹

Srećom, takođe tokom šezdesetih godina, i mnogi drugi su počeli da se odučavaju od življenja u istoriji, što se moglo videti po odbacivanju ručnih satova, upotrebi psihodeličnih droga i, možda paradoksalno, po paroli francuskih pobunjenika iz maja 1968: „Brzo!“ Element odbijanja vremena u pobunama iz šezdesetih godina bio je snažan, a neki znaci – kao što je i pobuna protiv rada – govore da se to obijanje produbljuje, iako se odvija u uslovima nove, ekstremne spacijalizacije vremena.

⁹⁹ George W. Morgan, *The Human Predicament: Dissolution and Wholeness* (Providence, 1968), str. 41.

¹⁰⁰ Loren Eiseley, *The Invisible Pyramid*, *op. cit.*, str. 102.

¹⁰¹ Robert Lowell, *Notebook, 1967-68* (New York, 1969), str. 60.

Od kada je Markuze pisao o „savezu između vremena i represivnog poretka“¹⁰², a Norman O’Braun o osećaju za vreme ili istoriji kao o funkciji represije¹⁰³, svest o toj sprezi je vidno ojačala.

Krajem sedamdesetih, Kristofer Laš je pisao kako je „Veliki pomak u našem osećaju vremena izmenio naše radne navike, vrednosti i shvaćanje uspeha“.¹⁰⁴ I ako se rad odbija kao ključna komponenta vremena, onda je isto tako očigledno kako potrošnja proždire živo vreme. Savršeni spacijalni simbol ovog drugog je video igrice „Pakmen (Pac-Man)“, čija glavna figura doslovno proždire prostor da bi ubila vreme.¹⁰⁵

Kao i g. Propter, iz romana Oldusa Hakslija, milioni ljudi u vremenu vide „nešto duboko košmarno“.¹⁰⁶ Opsednutost starošću i pokreti za produženje životnog veka, o čemu su pisali Laš i drugi, dva su znaka te izmučenosti. Adorno je jednom rekao: „Što subjekti manje žive, smrt postaje sve bliža, sve strašnija.“¹⁰⁷ Stiče se utisak da svakih tri ili četiri godine dolazi nova generacija mladih, od kada je, od šezdesetih na ovamo, vreme počelo da se ubrzava. Nauka je pružila osnov za popularni izraz opiranja vremenu na najmanje dva načina: veoma raširenim anti-vremenskim konceptima, koji se, manje ili više, oslanjaju na teorijsku fiziku, kao što su „crne rupe“, „zakrivljeni prostor-vreme“, „singularitet prostora i vremena“ i tome slično; i utešnim pričama o „dubokom vremenu“ iz takozvanih geoloških romana, kao što je roman Džona Makfija „Basen i masiv“ (John McPhee, *Basin and Range*, 1981).

Kada je Benjamin rekao da se „predstava o napretku ljudskog roda kroz istoriju ne može se odvojiti od predstave o njenom napretku kroz homogeno i prazno vreme“¹⁰⁸, pozivao je na kritiku oba, ali nije mo-

¹⁰² Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York, 1955), str. 213.

¹⁰³ Norman O. Brown, *Life Against Death* (Middletown, Conn., 1959), str. 95, 103.

¹⁰⁴ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York, 1978), str. 53.

¹⁰⁵ Burt Alpert, *Getting G del's Goat: A Stoned Jogging Journal Through Hofstadter* (San Francisco, 1982), str. 1.

¹⁰⁶ Aldous Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan*, op. cit., str. 117.

¹⁰⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (New York, 1973), str. 370.

¹⁰⁸ Benjamin, op. cit., str. 263 (O shvatanju istorije, teza XIII).

gao znati kako će taj poziv jednog dana odjekivati. Geteova tvrdnja, da „Nijedan čovek ne može suditi o istoriji, osim onog ko ju je lično doživeo“¹⁰⁹, još manje se mogla nadati da bi jednom mogla važiti na tako potpun način kao danas, kada je vreme postalo najstvarnija i najtegnobnija dimenzija. Projekat odbacivanja vremena i istorije moraće se razviti kao jedina nada za ljudsko oslobođenje.

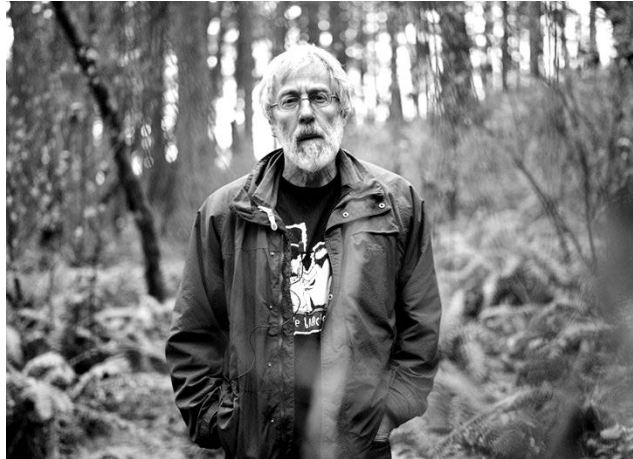
Naravno, ne oskudevamo u onoj mudrosti koja i dalje tvrdi kako je sama svest nezamisliva bez vremena i njegove spacijalizacije¹¹⁰ i koja tako previđa daleko najveći deo ljudskog postojanja. Neke reči iz zaključka Morisovog romana *Vesti iz Nigdine* mogu pružiti opravdanu nadu kao odgovor tim mudracima dominacije: „Uprkos svim nepo- grešivim maksimumima tvog doba, svet još uvek može dočekati vreme za predah, kada će gospodarenje ustuknuti pred drugarstvom.“¹¹¹

1983.

¹⁰⁹ Spengler, op. cit., str. 103.

¹¹⁰ Na primer, Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston, 1977), str. 280.

¹¹¹ William Morris, *News From Nowhere* (London, 1915), str. 278.



<http://www.johnzerzan.net>

<http://www.johnzerzan.net/radio/>

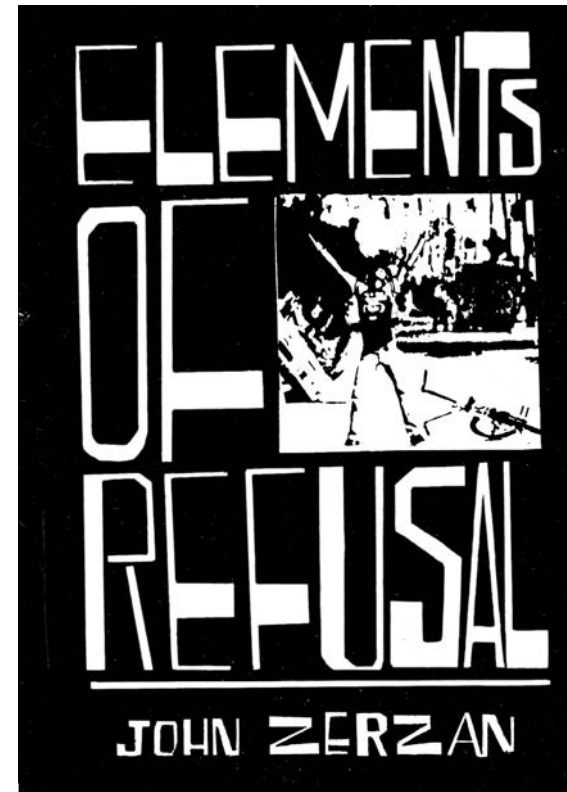
<https://anarhisticka-biblioteka.net/category/author/john-zerzan>

<https://theanarchistlibrary.org/category/author/john-zerzan>

<http://greenanarchy.anarchyplanet.org/>

<http://www.blackandgreenreview.org/>

<http://www.blackandgreenpress.org/>



„Početak vremena, kraj vremena“ je prvi esej iz prve zbirke Zerzanovih tekstova, *Elements of Refusal* (1988), s kojim počinje njegova kritika „simboličke kulture“. Ostali eseji iz te serije: „Language: Origin and Meaning“; „Number: Its Origin and Evolution“; „The Case against Art“; „Agriculture“. U drugom delu iste zbirke sabrani su njegovi raniji tekstovi, istorijski i kritički, kao što su „Industrijalizam i pripitomljavanje“, „Ko je ubio Neda Luda?“, „Uzroci i značenje Prvog svetskog rata“, „Praktični Marks“, itd. Videti na <https://archive.org/details/ElementsofRefusal>