

Michał Libera

## O CO PYTAMY, KIEDY PYTAMY O GODZINĘ?

### Na marginesie rozważań Norberta Eliasa

Pytanie, na które chciałbym odpowiedzieć w poniższym eseju jest następujące: czy warto – a jeśli tak, to dlaczego – socjologicznie rozważać znaczenie pytania *która jest godzina?* Pytanie to wydaje się z socjologicznego punktu widzenia nieco śmieszne. Niemniej śmieszność ta podsztyta jest niezwykle poważnym założeniem. Po co bowiem w ogóle pytać o rzeczy oczywiste? Pytanie, które mnie tutaj interesuje zadawane jest powszechnie: pytamy na ulicy, w kinie, w domu, na wakacjach, w pracy itd.; zadajemy je nie przywiązując uwagi do tego, kogo pytamy: pytamy dzieci i starców, biznesmenów i robotników, kobiety i mężczyzn itd. Odpowiedź jest zazwyczaj oczywista: wystarczy spojrzeć na zegarek lub przypomnieć sobie, która była godzina 5 minut wcześniej, kiedy wychodziliśmy z domu; odpowiedź ta nie angażuje specjalnych uwikłań interakcyjnych: preferencje polityczne, status majątkowy, przynależność do fan-klubu piłkarskiego zazwyczaj nie odgrywają w takiej sytuacji roli. Powszechność i oczywistość py-

tania o godzinę jest być może efektem tej oto okoliczności, że pytanie to angażuje stwierdzenie obiektywnego faktu. Pytamy przecież o czas, którego wpływ jest od naszych działań niezależny. Lub przynajmniej, jeśli już nie chcemy wierzyć, że czas jest jakością obiektywną, pytanie to dotyczy transcendentnej właściwości globalnej wspólnoty komunikacyjnej. Jeśli tak to – naturalnie – socjolog niewiele ma do powiedzenia na ten temat. Jak bowiem pytać o coś, co ma właściwości transcendentne?

Chciałbym poniżej – przy odwołaniu do prac Norberta Eliasa oraz Eviatara Zerubavela – podjąć próbę pokazania, że warto pytać o pytania tak oczywiste jak to *która jest godzina* oraz przedstawić kilka hipotez co do tego, dlaczego takie pytanie może być interesujące dla socjologa.

### Czy czas jest obiektywny?

Po pierwsze – podążając śladem przekonania Norberta Eliasa włączającego refleksję nad czasem w zakres socjologii wiedzy<sup>1</sup> (dominację perspektywy socjolo-

gii wiedzy charakteryzuje zresztą całość pracy na temat czasu autorstwa Norberta Eliasa) – możemy się zastanowić, jakiej wiedzy domaga się osoba pytająca o godzinę. Bez wątplenia jest to wiedza dotycząca czasu. Pytający chce przecież *wiedzieć*, która jest *godzina*. Godziny zaś odpowiadają właśnie tej wiedzy, która konceptualizuje czas. Ale przecież nie o czas w ogóle tutaj chodzi. Chodzi raczej o pomiar czasu. Gdyby chodziło o czas w ogóle odpowiedź nie byłaby oczywista. Kategorie czasu – idąc za ustaleniami Eviatara Zerubavela – są dalece bardziej wielowymiarowe. Zawierają przecież tematyzacje takie jak przed-po (sekwencja), jak długo (trwanie) czy jak często (tempo)<sup>2</sup>, które nie są oddawane przez zwykłe stwierdzenia, która właśnie jest godzina. Chodzi więc o konkretny wymiar czasu. W tym sensie pytanie *która jest godzina* zawiera w sobie presupozycję dotyczącą użycia określonego wymiaru temporalnego, który dostarczy nam wiedzy na temat czasu. Tematykacja ta jest zaś pochodną określonej technologii jego pomiaru, którą w przypadku tego pytania stanowi zegar.

Podstawową właściwością tej kategorii czasu, jaką mierzą zegary jest jego jednostajny wpływ, który to wpływ mierzony jest następowaniem po sobie zestandaryzowanych jednostek czasowych<sup>3</sup> i w tym sensie pomiar zegarowy jest swego ro-

dzaju fizykalną metaforą czegoś, co samo ma pozostać – jak chcieliby obiektywiści – nie-fizykalne<sup>4</sup>. To zatem o co pytamy, to nie tyle czas, ile obecny stan jego zegarowego pomiaru. W tym właśnie sensie pytając, która godzina, odwołujemy się nie tyle do czasu jako niezależnej od nas kategorii (jak chciałby choćby Kartezjusz), ile do specyficznej technologii czasu. Technologia, jaką jest zegar, nie ma jednak nic wspólnego – przekonuje Norbert Elias<sup>5</sup> – z pomiarem obiektywnego czasu: faktycznie jest przecież ludzkim wynalazkiem, nawet jeśli dla niektórych nadal pozostaje medium kontaktującym ich z czymś „extra-ludzkim”<sup>6</sup>. Geneza zegara jako ludzkiego wytworu zakłada istotną właściwość naszego obcowania z czasem, o którym można mówić w kategoriach godzin czy minut. Jeśli bowiem w kategorii te są konstruktem społecznym, to ludzie również muszą (i musieli) się nauczyć posługiwania owymi kategoriami. Dlatego właśnie Norbert Elias utrzymuje, że kategorie czasu są właściwościami, które percypujemy jako kategorie symboliczne<sup>7</sup>. Oznacza to, że czas jest nam dany jako społecznie wytwarzane przedstawienie czasu, które ułatwiają orientację w otoczeniu; dlatego również pytanie o czas nie może być zadawane inaczej niż tylko jako pytanie o wiedzę o czasie. Pytając o godzinę, wysłuchując odpowiedzi i używając wiedzy na ten te-

<sup>2</sup> E. Zerubavel, *Temporal Regularities*, w: tenże, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Berkeley, Los Angeles, London 1981, s. 1–31.

<sup>3</sup> N. Elias, *Time...*, wyd. cyt., s. 118–119.

<sup>4</sup> Tamże, s. 1.

<sup>5</sup> Faktycznie ma jednak tyle wspólnego, że buduje społeczne przekonanie, że czas jest czymś niezależnym, co można obiektywnie stwierdzić (tamże, s. 115–121).

<sup>6</sup> Tamże, s. 118.

<sup>7</sup> Tamże, s. 34–36, 39–41, 115–121.

<sup>1</sup> N. Elias, *Time. An Essay*, Oxford 1992, s. 3, 5–6.

mat posługujemy się właśnie symbolami, które zakładają jej przyswojenie czy wyuczenie, które – twierdzi Norbert Elias odwołując się do ustaleń psychologów – może trwać nawet do dziewięciu lat<sup>8</sup>.

Dlatego posługując się wiedzą temporalną zakładamy pewną wspólnotę, która posługuje się tą samą wiedzą przy użyciu tej samej technologii. Nie wierzymy zatem – zdaje się sugerować Norbert Elias – odpowiedziami, które są prawdopodobne dlatego, że obcujemy z czymś obiektywnym, ale dlatego, że otrzymujemy odpowiedź mieszczącą się w ramach wiedzy, którą dzielimy<sup>9</sup>. Norbert Elias chce być w tym momencie bezkompromisowy: czas nie jest własnością obiektywną czy transcendentalną, ale jest zawsze właściwością społeczną; konkretniej zaś jest właściwością wiedzy społecznej. Dlatego właśnie niepewność, czy nasz zegarek dobrze chodzi, może być łatwo rozwiązana przez pytanie innej osoby, czy jej zegarek wskazuje tę samą godzinę: jeśli bowiem osoba ta ma zegarek to zapewne podziela tę samą wspólnotę czasową.

Ten ostatni przykład powinien zwracać uwagę na reakcje, jakie może wywołać pytanie *która jest godzina*. Wydaje się, że pytanie to nie wzbudza specjalnego zaangażowania. Wydaje się pytaniem powszechnym. Ale przecież powszechność ta ma swoje granice tak przestrzenne, jak i czasowe. Wystarczy pomyśleć o zapytaniu o godzinę mongolskiego nomada (granice przestrzenne) lub średnio-wiecznego rycerza (granice temporal-

ne)<sup>10</sup>. Niemniej pytanie to zadane w kulturze zachodnioeuropejskiej nie jest zaskakujące. Nie chodzi tutaj jednak o granicę powszechności, ale raczej sposób jej istnienia. Nie trzeba bowiem za każdym razem pytać przygodnego przechodnia o to, która jest godzina, żeby zaobserwować brak zaskoczenia czy oczywistość, z jaką jest ono przyjmowane. Idąc za przykładami Eviatara Zerubavela<sup>11</sup>, można powiedzieć, że czasowość charakterystyczna dla użycia technologii, jaką jest zegar, w istocie nie zakłada obecności owej technologii. Jest ona bowiem zdeponowana w codziennych praktykach. Oznacza to, że nie musimy faktycznie posiadać zegarka, żeby wiedzieć, która jest godzina. Czas przecież możemy rozpoznawać poprzez pewne praktyki. Najbardziej oczywistym przykładem jest tutaj ramówka telewizyjna. W ten sposób oglądając wiadomości możemy się dowiedzieć (między innymi, oczywiście), że jest 19.30. Ale także słysząc wychodzącego w poniedziałek rano na zajęcia współlokatora możemy jeszcze spokojnie spać wiedząc, że jest dopiero 7.30. Z tych powodów można sugerować, że kategorie czasu presu-ponowane przez technologię czasu, jaką jest zegar są na tyle ewidentnie zdeponowane w praktykach, że dla orientacji w nich nie jest wymagane systematyczne odwołanie do samej technologii.

Ten sam efekt zdeponowania w codziennych praktykach – zachowaniach, manipulacjach ciałem – pewnych treści kulturowych oddaje pojęcie habitusu, któ-

re, za Alfredem Weberem, przyjmuje Norbert Elias. Habitus określa bowiem utrwalone w codziennych praktykach efekty działania procesu kulturowego. Chodzi tutaj o to, że takie rozpoznania, jak na przykład rozpoznanie godziny 19.30 na podstawie rozpoczynających się właśnie wiadomości telewizyjnych, to faktycznie trwałe dyspozycje do posługiwania się zachowaniami czy praktykami, będące efektem osiągnięć technologicznych bądź kulturowych. Owe zmiany o takim charakterze – jak wynalezienie zegara – faktycznie mogą skutkować dostosowaniem do ich wymogów codziennych zachowań. Aktor rozpoznający godzinę na podstawie praktyk posługuje się właśnie habitusem wiążącym czas i praktyki. Warunkiem tego powiązania jest właśnie zdeponowanie rozstrzygnięć temporalnych w codziennych zachowaniach czy zdarzeniach, które to powiązanie przejawia się w habitusach aktorów.

### Czas, planowanie i władza

Z sugestii zawartych w poprzednim akapicie wynika, że praktyki zorganizowane są wedle pewnych punktów czasu rozumianego jako czas zegarowy. Dlatego też nie zawsze musimy sprawdzać na zegarku, która jest godzina, żeby to wiedzieć. Niemniej można też przemierzać to samo pytanie w drugą stronę: „Jest bezsensowne twierdzenie – przypomina nam Norbert Elias – że jest czwarta tak długo, jak długo nie jest w tym samym czasie uświadamiane [*one envisages*], że wcześniej była druga, a potem będzie szósta”<sup>12</sup>. Oznacza to, że samo pytanie *która jest godzina* jest sensowne dla pytającego tyl-

ko dzięki odniesieniu możliwej odpowiedzi do znanego nam następstwa godzin i minut, którego pewność gwarantuje zegarowy pomiar. Innymi słowy: istotność faktu, że jest dokładnie 16.00 nie wynika z samego faktu, że jest 16.00, ale raczej ze zorganizowanej i przewidywalnej istotności innych momentów pomiaru czasowego. Dla przykładu: istotność odpowiedzi udzielanej osobie pytającej o godzinę na przystanku autobusowym nie zależy od samego faktu, że jest 16.00, ale zależy od tego, że o 16.15 przyjedzie autobus, którym chce ona jechać (lokalizacja temporalna); że autobus ten jeszcze nie pojechał (sekwencja); że ma w związku z tym 15 minut czasu na wejście do sklepu (trwanie); że autobus ten jeździ codziennie o 16.15 (częstotliwość). Pytanie o godzinę implikuje więc umiejętność poruszania się w pewnym horyzoncie temporalnym, którego granice wyznacza zegar. Dlatego właśnie – można podążać tutaj za wnioskami Eviatara Zerubavela, które zdają się często przystawać do sugestii Norberta Eliasa – pytanie *która jest godzina* odsyła nas do organizacji naszego życia ze względu na zegarowy pomiar czasu. Jest to szczególnie dobrze widoczne w kontekście stwierdzenia, że czas zegarowy może być zdeponowany w praktykach. Istotność wiedzy, którą osoba pytająca na przystanku o godzinę może uzyskać jest uzależniona od owych zdeponowanych w praktykach lokalizacji temporalnych. Pytając na przystanku o godzinę wiemy przecież, że autobus przyjedzie o 16.15 czyli, na przykład, trzydzieści minut przed filmem, który chcemy zobaczyć w telewizji o godzinie 16.45; podobnie śpiesząc się na spotkanie ze znajomym,

<sup>8</sup> Tamże, s. 139.

<sup>9</sup> Tamże, s. 5–6.

<sup>10</sup> Tamże, s. 121–126.

<sup>11</sup> E. Zerubavel, *Temporal Regularities*, wyd. cyt., s. 1–31.

<sup>12</sup> N. Elias, *Time...*, wyd. cyt., s. 75.

pytamy o godzinę, żeby wiedzieć, ile czasu zostało nam jeszcze do owego spotkania. Dlatego pytając, *która jest godzina*, wkleamy się w cały system planowania i zarządzania naszym czasem, który to system określany jest przez właściwości czasu, takiego, jaki mierzą zegary.

Ów system planowania i organizacji, który jest pochodny zegarowej temporalności, implikować może inne jeszcze rozstrzygnięcie. Ponieważ czas, który mierzony jest przez zegary, posiada nade wszystko tę właściwość, że jego upływ jest stały, staje się on dobrem ograniczonym. Nikt nie ma bowiem nieskończonej „ilości czasu” bez względu na to, czy w danej chwili ma go za dużo, czy za mało. W tym sensie regulacje temporalne mogą się odbywać ze względu na niedomiar lub nadmiar czasu. Rozróżnienie za mało/za dużo czasu jest jednak pochodną wyznaczenia określonych momentów węzłowych czasu zegarowego: mamy zwykle za mało czasu, kiedy przygotowujemy się do egzaminów i zazwyczaj za dużo, kiedy musimy czekać w kolejce na spotkanie z szefem firmy, w której staramy się o pracę. Egzamin lub moment, w którym będziemy przyjęci przez potencjalnego szefa, są właśnie tymi momentami, ze względu na które możliwa jest omawiana tutaj tematyzacja.

Jest to także ten moment, w którym jesteśmy uzależnieni od pewnych stosunków władzy, które pozwalają dostrzec kolejny element teorii Norberta Elias. Relacje władzy, które się tutaj ujawniają, dotyczą kontroli czasu możliwej tylko w ramach jego stałego upływu. Zarówno moment egzaminu, jak i moment przyję-

cia na rozmowę są bowiem ustalane przez tych, którzy mają prawo do ich ustalenia. Powoływany jest tym samym stosunek władzy między tymi, którzy mają instrumenty kontroli i rozporządzania czasem oraz tymi, którzy tej kontroli muszą podlegać. Relacje władzy jednak – jak twierdzi Norbert Elias – nie są nigdy relacjami jednostronnymi: uzależniają od siebie obydwie strony. Doskonale ilustruje tę obusieczną moc relacji władzy przykład przedstawiony przez Barry’ego Schwartz’a<sup>13</sup>. Mówiąc o czekaniu klientów w poczekalniach podkreśla, że mają oni często możliwość rezygnacji i wyboru – być może krótszego – czekania w instytucji konkurencyjnej. Dbając o interes klienta – a co za tym idzie o swój interes – firmy mogą brać pod uwagę ową rezygnację. Nawet jeśli mają więc kontrolę nad czasem, której podlegać musi klient, są uzależnione od możliwości działania tych, którzy owej kontroli podlegają i ze względu na nich muszą organizować czas. Należy jednak pamiętać, że owo uzależnienie tych, którzy mają kontrolę nad czasem, od tych, którzy jej podlegają, może mieć różne natężenie, które jest związane, z jednej strony, np. z pozycją kontrolujących na rynku (w tym sensie banki, które podlegają niektórym mechanizmom wolnorynkowym, dążą do oszczędzania czasu swoich klientów – w innym razie ich tracą) oraz, z drugiej, np. sytuacją materialną kontrolowanych (w tym sensie osoby niezamożne mogą być skazywane na kolejki w szpitalach, podczas gdy zamożne mają wybór między prywatnymi a publicznymi placówkami służby zdrowia). W tym sensie relacje władzy, które

uwidaczniają się w ramach ograniczonych zasobów temporalnych, opisują uzależnienie od siebie obydwu stron owych relacji. Nawet jeśli możemy opisać daną relację władzy jako podporządkowanie (jak w przypadku czekaniu na rozmowę o pracę), należy pamiętać – i przypomina o tym Norbert Elias – że relacja ta w pierwszym rzędzie uzależnia kontrolujących i podporządkowanych od siebie: w następnym dopiero określa jednych i drugich. Dlatego też relacje władzy są relacjami konfiguracji, jakie ustalane są między aktorami społecznymi<sup>14</sup>. Nawiazanie zaś relacji, które zawsze mają miejsce we wciąż upływającym czasie, angażuje zawsze rozróżnienia na tych, którzy dysponują czasem, oraz tych, którzy są zmuszeni do – w najlepszym razie – negocjacji owych dyspozycji. Dlatego też świat społeczny, który jest konfiguracją takich relacji, opiera się zawsze na stosunkach władzy. One zaś decydują o jego zasadniczo agonicznym charakterze.

### Refleksyjność, autokontrola i dominacja

Możemy próbować opisać pytanie *która jest godzina* jeszcze inaczej. Jeśli traktować to pytanie jako pytanie akcentujące pytanie o terażniejszość – chodzi przecież o to, *która teraz jest godzina* – widzimy, że pytanie to jest refleksją momentu (w którym występuje sam akt pytania) w odniesieniu do całego układu zegarowej temporalności. Pytając, *która jest godzina*, próbujemy przecież uchwycić – lub oczekujemy tego uchwycenia od odpo-

wiadającego – sam moment pytania; owo teraz, w którym dzieje się pytanie. W tym sensie, odnosząc się do całej organizacji czasu ze względu na technologię zegara, pytanie, *która jest godzina*, ukazuje swoją w nim pozycję. Przypomina to klasyczną figurę nowoczesności – taką, jaką zapożycza od Hegla na pierwszych stronach *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* Norbert Elias<sup>15</sup> – figurę samoświadomości, w której świadomość za swój przedmiot bierze samą siebie. W sensie temporalnym oznaczać ona może refleksję własnego statusu temporalnego czyli właśnie to, o co pytamy, pytając o godzinę. Dlatego uprawniona wydaje się intuicja mówiąca, że pytanie, *która jest godzina*, może stanowić jeden z przejawów refleksyjności czy samoświadomości. Jednym z możliwych środków zdobywania wiedzy na temat nas samych jest wiedza na temat naszej pozycji temporalnej: dlatego pytanie o godzinę jest jednym z przejawów samoświadomości, ale i koncentracji na terażniejszości<sup>16</sup>.

Norbert Elias łączy jednak swą teorię nowoczesnej samoświadomości z przekonaniem o wzrastającej roli autokontroli. Owa autokontrola w pytaniu o godzinę realizuje się właśnie na poziomie kontrolowania relacji swej terażniejszości do całości systemu odniesień temporalnych: pytając, *która jest godzina*, na przystanku autobusowym dążymy do kontroli tego, ile czasu zostało do przyjazdu autobusu, co możemy w tym czasie zrobić i czy przypadkiem nie jesteśmy spóźnieni na autobus; spiesząc się na spotkanie ze znajomym i pytając o godzinę kontrolujemy

<sup>13</sup> B. Schwartz, *Waiting, Exchange, and Power: the Distribution of Time in Social Systems*, „American Journal of Sociology” 1974, nr 4 (79), s. 845–850.

<sup>14</sup> N. Elias, *What is Sociology?*, New York, London 1978, rozdz. 4.

<sup>15</sup> Tenże, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980, s. 7.

<sup>16</sup> Tenże, *Time...*, wyd. cyt., s. 162.

relację naszego stanu obecnego (teraz – np. o 10.00 – jestem na placu Bankowym w Warszawie) do sytuacji, która ma nastąpić za 15 minut (o 10.15 mam być na placu Zamkowym). Ów wzrastający stan autokontroli szczególnie dobrze widoczny jest w fiksacji na precyzowanie podawanego czasu. Bez wątpliwości w wielu sytuacjach odpowiedź *jest trzecia*, nawet jeśli jest 14.45, w zupełności wystarcza do celów, jakie ma zadający pytanie. Niemniej w warunkach rozwiniętego kapitalizmu nie wystarcza nam informacja, że *jest przed południem* albo, że *jest po 8.00*, ale raczej domagamy się większej precyzji. Stopień doprecyzowania zależy jednak od specyficznych celów pytającego i może być skorelowany ze stopniem uczestnictwa w kapitalistycznym rynku pracy: i tak maklerzy na giełdzie będą się domagali podawania czasu z dokładnością co do sekundy, podczas gdy pracownikom sieci fast-foodów wystarcza informacja, że jest ok. 18.00, gdyż o 18.00 kończą oni pracę.

Mówiąc o nowoczesnej specyfice czy też refleksyjnej strukturze pytania, *która jest godzina*, nie możemy zapominać – a Norbert Elias chce nam to z całą mocą przypomnieć – o historyczno-społecznych warunkach owej figury. Technologia czasu, jaką jest zegar – technologia, która wyznacza, jak widzieliśmy, granice ważności pytania o godzinę – jest wynalazkiem ludzkim, który da się opisać historycznie. Historia pomiaru czasu – od świecy, klepsydry czy zegara wodnego poprzez zegar słoneczny i technologię Galileusza – stosunkowo późno owocuje

wynalezieniem zegara mechanicznego, a wreszcie atomowego. Dopiero około połowy XIX wieku możemy zaobserwować upowszechnienie jego użytkowania<sup>17</sup>. Jest ono związane z wieloma subtelnymi procesami, których jedynie ogólnymi kategoryzacjami mogą być takie określenia jak urbanizacja czy kapitalizacja (i na których rozwinięcie braknie w poniższym eseju miejsca). To, co teraz wydaje nam się powszechne – użycie zegara jako podstawowego miernika czasu – jest na początku XIX wieku było problematyczne. Jak podkreślają Don Parkes i Nigel Thrift, początki powszechnego użycia zegara wiążą się z dominacją pracodawców, którzy mierzyli czas pracy swoich pracowników właśnie za pomocą zegarków (nawet jeśli ci drudzy ich nie posiadali)<sup>18</sup>. Do rozprzestrzenienia się owej technologii przyczyniły się kolejne przełomy w technologiach komunikacji (takie jak choćby kolej), co wiązało się znow z synchronizacją zegarów i dało w końcu efekt w ustaleniu Greenwich Time w Londynie. Uzależnienie od czasu naturalnego (np. rytmy pór roku czy dnia), czasu religijnego (np. rytmy kalendarza chrześcijańskiego) wydaje się stopniowo ustępować miejsca – przynajmniej w codziennej komunikacji – rytmom zegarów, których genezą jest kapitalistyczna synchronizacja czasu pracy. Czas naturalny czy czas religijny zostają wyparte przez czas ustalany przez pracodawców. Wykonywanie pracy od określonej godziny przez określony czas potwierdza tylko swą niekompatybilność temporalną z innymi rodzajami czasu. Śledząc jednak rozwój

kapitalizmu można dostrzec ekspansywność różniczeń temporalnych właściwych zegarowi w stosunku do innych. W tym także sensie można mówić o czasie kapitalistycznym – tj. tym, który upowszechnia technologię, jaką jest zegar – jako czasie dominującym. Ową dominację zegara jako źródła pomiaru czasu doskonale widać np. w tym, że katolickie msze święte rozpoczynają się o określonych godzinach – 11.00 czy 18.00 – nie zaś rano, czy po zmierzchu). Pytanie, *która jest godzina*, wydaje się źródłowo pytaniem kapitalistycznym; niemniej rozróżnienia te nie dają się zredukować do wymiaru naszej pracy, ale sięgają o wiele dalej: godziny ustalają znaczną część życia religijnego, naturalnego (doskonale pokazuje to Eviatar Zerubavel mówiąc o tym, że dzieci kładzie się spać o 21.00, nie zaś wtedy, kiedy jest późno<sup>19</sup>; w tym także sensie użycie technologii zegara ma właściwości normatywne i może stanowić swego rodzaju normę społeczną<sup>20</sup>, czy wreszcie czasu prywatnego, który potencjalnie może się charakteryzować zróżnicowaniem kategoryzacji temporalnych. Pytając o godzinę zatem pytamy o czas dominujący, którego rozróżnienia są pochodną technologii zegara.

## Podsumowanie

Pytanie, *która jest godzina*, wydaje się więc pytaniem, które może stanowić materiał socjologicznego badania; w takim badaniu zaś szczególnie użyteczne wydają się narzędzia teoretyczne wypracowane przez Norberta Eliasa oraz Eviatara Zerubavela. Pytanie to, po pierwsze,

może nam sugerować, czym jest czas rozumiany jako specyficzny rodzaj wiedzy społecznej. Przyjmując perspektywę analizy technologii czasu możemy przestać substancjalizować czas w poszukiwaniu jego istoty i zająć się czasem takim, jaki jawi się różnym społeczeństwom, które ów czas wytwarzają. Wiedza ta dotyczy czasu, ale jest zorganizowana wokół determinacji technologicznej, jaką stanowi w przypadku cywilizacji zachodniej zegar. Jest on jednak historycznym wynalazkiem, który specjalnie dobrze spełniał rolę synchronizacji czasu – tak potrzebnej w warunkach rozprzestrzeniającego się w XIX i XX wieku kapitalizmu. Ten proces właśnie zdaje się stanowić źródło czasu dominującego, jakim jest właśnie czas mierzony przez zegary. Proces ten jest jednak wpisany w specyficzną logikę zwiększającej się samoświadomości połączonej z autokontrolą, której jednym z wyrazów jest właśnie, historyczna często, próba określenia swej pozycji temporalnej. W tym sensie pytanie, *która jest godzina*, może być rozumiane jako specyficznie nowoczesny rodzaj pytania o czas, który obciążony jest fiksacją na reflektoowanie własnych podstaw i kontrolę stosunku owych podstaw do różnego rodzaju regularności społecznych.

Pytając o godzinę – jakkolwiek niewinne nam się to wydaje na co dzień – pytamy o pewien rodzaj czasu dominującego, który stanowi porządek normatywny określany przez technologię pomiaru czasu, jaką jest zegar. Pytając o godzinę możemy się także wkiąć w konfiguracje społeczne, angażujące relacje władzy, które w tym wymiarze dzielą

<sup>17</sup> D. Parkes, N. Thrift, *Calendars and Clocks*, w. ciże, *Times, Spaces, and Places. A Chronogeographic Perspective*, New York, Brisbane, Toronto 1980, s. 46.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> E. Zerubavel, *Temporal Regularities*, wyd. cyt., s. 1–31.

<sup>20</sup> N. Elias, *Time...*, wyd. cyt., s. 1.

strony, na te, które dysponują czasem, i te, które owym dyspozycjom podlegają. W tym sensie pytanie o godzinę może unaoczniać nam agoniczny charakter rzeczywistości społecznej, w której wszelkie relacje są relacjami władzy. Ponadto pytając, *która jest godzina*, posługujemy się specyficzną nowoczesną figurą samoświadomości. Reprodukujemy wtedy porządek społeczny związany z nowoczesną dominacją i refleksyjnością. Nie pytamy więc

po prostu o godzinę czy czas, ale odwołujemy się do technologii czasu, która określa dla nas to, czym czas jest; określamy swoją pozycję względem innych pozycji temporalnych, wpisując się tym samym w kategorie myślenia strategicznego i planowania; posługujemy się różniczeniami temporalnymi o charakterze normatywnym; odnosimy się do horyzontów temporalnych, które wspólne są dla cywilizacji Zachodu.