

Időbeosztásunk útközbeni ismétlődő átrendezése a mobiltelefon egyik alapvető alkalmazásmódjává vált. A mobilkommunikáció kölcsönös mozgásunkat nemcsak térben, hanem időben is koordinálja; a rögzített nyilvános idő átfogó keretén belül a személyreszabott idő ablakai nyílnak meg. Azt állítom, hogy ezáltal nemcsak az időről való beszédünk változott meg, sőt nem is csupán időélményünk. Ami megváltozott, az az idő természete maga. Állításom filozófiai súlyú, és írásom második részében filozófiai érvekkel igyekszem majd alátámasztani. Előbb azonban járjuk körül közelebbről az időbeli viszonyok mobiltelefonia-okozta radikális átrendeződésének témáját.

Időbeli koordináció helyett mobilkoordináció

1934-ben megjelent, ma már klasszikusnak számító munkájában, a *Technika és civilizáció*ban Lewis Mumford különbséget tett úgymond a „mechanikus idő” és a „szerves idő” között. Ahogyan fogalmazott: „A mechanikus időt matematikailag elszigetelt pillanatok egymásutánja feszíti ki. ... [Míg] a mechanikus időt ... felgyorsíthatjuk vagy visszafordíthatjuk, mint az óra mutatóit vagy a mozgófilm képeit, addig a szerves idő csakis egy irányba mozog – a születés, növekedés, fejlődés, hanyatlás és halál körforgásán át.”¹ A könyv egy későbbi részében, olyan találmányok következményeit elemezve mint az írógép, a telefon és az automobil, Mumford kijelentette, hogy „szorosabb időbeli koordinációnk és instant kommunikációnk” éppenséggel „szétesett időhöz és szétesett figyelemhez” vezet.² Amit jelen tanulmányban bizonyítani szeretnék, úgy is kifejezhető, hogy a mobiltelefon nem az idő szétesését, hanem a „mechanikus idő” és a „szerves idő” új szintézisét eredményezi.

Könyve legelején Mumford felsorolta „a modern technológia döntő eszközeit”.³ A listán a két első tétel: az óra és a nyomtatósajtó. Mármost az a két technikai újítás,

¹ Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, 2. kiad., New York: Harcourt Brace & Company, 1963, 16. o.

² Uo. 272. o.

³ Uo. 4. o.

amellyel a mobiltelefon, jelentőségét tekintve, a leginkább párhuzamba állítható, a *hordozható könyv* és (amint arra Rich Ling úttörő munkákban rámutatott) a *hordozható óra*. A hordozható, kézben tartható könyv a nyomdász és kiadó Aldus Manutius újítása volt, 1501-ben. Ez az újítás kommunikációt – ha csupán egyirányút is – tett lehetővé a távollévő szerzővel bármikor, bárhol; és információhozzáférést bármikor, bárhol – feltéve, hogy a magunkkal vitt könyv tartalmazta a keresett információt. A hordozható óra megjelenése és a hordozható órától a zsebóráig vezető út kezdetei a tizenötödik századra esnek. Magát a mechanikus órát a tizenharmadik században találták fel. Számlap eleinte nem tartozott hozzá, de elűtötte az órákat – valójában, ahogy Landes fogalmaz, „automatizált harang” volt,⁴ kommunikálva az időt a kolostor terében vagy a középkori város nyilvános terében. A tizennegyedik század a harangtornyok terjedésének kora. A városi társadalomhoz ezek egyre inkább hozzátartoztak, „a harangütések új rendszerességet hoztak a kézműves és a kereskedő életébe”.⁵ A hordozható órával lehetővé vált a nyilvános idő magánhasználata.

A tizenkilencedik század végére a nyilvános idő által előírt rendszeresség már aligha volt másként megélhető, mint a rögzített időbeosztások zsarnokságaként. Ahogyan Georg Simmel írta „Die Großstädte und das Geistesleben” c. híres tanulmányában, 1903-ban: „A tipikus nagyvárosi lakos viszonyai és ügyei általában annyira sokfélék és bonyolultak ..., hogy az ígéretek és teljesítések lehető legnagyobb pontossága híján az egész kibogozhatatlan káosszá válna. Ha Berlin összes órái hirtelen különböző irányokban pontatlanul kezdenének járni, akár csak egyetlen óráig is”, folytatta Simmel, „akkor hosszú időre megbomlana az egész gazdasági és egyéb forgalom. Ehhez járul ... a távolságok nagysága, ami minden várakozást és hiábavaló érkezést megengedhetetlen időpazarlássá tesz. A nagyvárosi élet technikája egyszerűen nem gondolható el anélkül, hogy minden tevékenység és kölcsönös kapcsolat ne rendeződne a lehető legpontosabban egy szilárd, szubjektumfeletti időszámába.”⁶

A huszadik század utolsó évtizedeire pedig az óra uralma egyszerűen diszfunkcionálissá vált a decentralizált tömegtársadalom, vagyis a posztmodern társadalom számos területén. Benigerre⁷ utalva Ling⁸ rámutat arra, hogy az új közle-

⁴ David S. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, 2. kiad., Cambridge, MA: Belknap Press, 2000, 81. o.

⁵ Mumford, i. m. 14. o.

⁶ Georg Simmel, „A nagyváros és a szellemi élet”, a Georg Simmel, *Válogatott tanulmányok* c. kötetben, fordította Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1973, 547. o. A fordítást egy ponton javítanom kellett (a kötetben a „különböző irányokban” helyett „ugyanabban az irányban” áll).

⁷ James R. Beniger, *The Control Revolution: Technological and Economic Origins of the Information Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

⁸ Richard Ling, *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society*, San Francisco: Morgan Kaufmann, 2004, 62. o.

kedési/szállítási rendszerek kialakulása és a társadalmi szerepek differenciálódása egyre sürgetőbben szükségessé tette kislétszámú, földrajzilag szóródó csoportok csaknem-azonnali koordinációját. Úgy látszik, hogy a posztmodern világban a gyakori időrend-módosítás lehetőségének igénye már azelőtt felmerült, hogy a mobiltelefon, az útközbeni programváltoztatás kiváltképpen eszköze színre lépett volna. A mobil, számottevő mértékben, ténylegesen átvette az óra funkcióit. A társadalmi együttműködés koordinációja ma gyakran mobilegyeztetésen, nem pedig előre meghatározott időrendek betartásán alapul.⁹ Ennek következményeképpen, írja Ling, „egyre távolabb kerülünk az idő ama lineáris felfogásától, amely szerint a találkozók, megbeszélések ... rögzített időbeli pontok”.¹⁰ Ám hadd kérdezzük meg ismét: időfelfogásunk változik itt – avagy *maga az idő* válik, a szemünk láttára, valami nagyon mássá?

Filozófia és időfogalom

Az időfilozófia története dióhéjban

Az idő filozófiájának története az idő valóságosságának tagadásával kezdődik Parmenidésznél és tanítványánál, az eleai Zénónnál, a Kr. e. 5. században. Zénón mozgásparadoxonai – a legismertebbek a „nyíl” és az „Akhilleusz és a teknősbéka” –, amelyekre voltaképpen mind a mai napig nem született megnyugtató filozófiai válasz, azt töreksenek megmutatni, hogy akár folytonosnak, akár diszkrétnek feltételezzük az időt, az időben történő mozgás gondolata lehetetlen következtetésekre vezet. Abban, hogy Platón a változás jelenségvilága mögött egy másik világot tételezett, az időtlen ideák világát, a zénóni érvek is szerepet játszottak. Zénón munkája nem maradt fenn, érveit elsősorban az arisztotelészi fizika-előadások vonatkozó bekezdései alapján ismerjük. Amúgy Arisztotelész *Fizikája* adja az időfilozófia első klasszikus paradigmáját – a másodikát, bő hétszáz évvel később, Szent Ágoston *Vallomásainak* XI. könyve. Arisztotelésznél az idő alapvetően az égitestek mozgásával függ össze, ám nem azonos magával a mozgással: az idő a mozgás *mértéke*, úgymond az „előbb” és az „utóbb” szerinti számosága. De beszélhetünk-e számoságról számolás nélkül, és beszélhetnénk-e számolásról, ha nem volna a lélek, mely számol? A kérdést – s ezzel az idő végső

⁹ Richard Ling és Birgitte Yttri, „Hyper-Coordination via Mobile Phones in Norway”, lásd James E. Katz és Mark Aakhus (szerk.), *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 143–144. o. Vö. még Lyn-Yi Chung és Sun Sun Lim, „From Monochronic to Mobilechronic: Temporality in the Era of Mobile Communication”, lásd Nyíri Krisztof (szerk.), *A Sense of Place: The Global and the Local in Mobile Communication*, Bécs: Passagen Verlag, 2005, 267–280. o.

¹⁰ Richard Ling, *The Mobile Connection*, 76. o.

valóságosságának kérdését – Arisztotelész nyitva hagyja. Ehhez képest Ágostonnál a mindennapi értelemben vett idő teljességgel a szubjektív belső világhoz tartozik: „Lelkem, tebenned mérem az időt.”¹¹ Az idő mint valami külső-objektív: megfoghatatlan, megmagyarázhatatlan. Ahogyan Ágoston az időfilozófia irodalmának alighanem leggyakrabban idézett passzusában írja:

Mi hát az idő? – Ha senki sem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom. Merem állítani, hogy egyet tudok; azt tudniillik, hogy nem volna múlt idő, ha nem volna mulandóság; nem volna jövő idő, ha nem volna jövőendő történés; nem volna jelen idő, ha egyáltalán semmi sem volna. De hogyan van meg az időnek két fajtája, a múlt és a jövő, ha a múlt már nincs, és a jövő még nincs? A jelen pedig, ha mindig jelen maradna, s nem menne át a múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Ha tehát a jelen csak úgy lehet idő, ha át tud menni a múltba, hogyan mondhatjuk róla, hogy van...¹²

És néhány bekezdéssel lejjebb: „igazán jelennek csak azt a kicsike időt nevezhetjük, amit nem lehet immár semmiféle még olyan apró részletekre sem szétkülönböztetni; ez azonban a jövőből olyan gyorsan átilianik a múltba, hogy nincsen tartama. Ha volna, múltra és jövőre oszlanék, márpedig a jelennek (mint mondtuk) nincs folyamatossága.”¹³

A *Vallomások* pszichologizáló időfilozófiája mellett az ágostoni gondolatrendszerhez persze az *Isten állama* üdvtörténeti-eszkatológiai időfilozófiája is hozzátartozik. Ágoston szembeáll az ókor ciklikus időfogásaival; az idő a teremtéstől a végítéletig tart, lineáris és megismételhetetlen. A középkor és a kora-újkor századaiban az arisztotelészi és az ágostoni paradigma uralkodott. Az első merőben új megközelítést Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*-ja (1687) jelentette. Noha Newton inkább definíciónak, semmint természetfilozófiai megállapításnak szánta híres formuláját – „Az abszolút, igaz és matematikai idő magától és saját természeténél fogva egyenletesen folyik bármilyen másához való viszonyítás nélkül” –, az abszolút tér és abszolút idő képe a következő két és fél évszázad gondolkodását meghatározó világkép lett. A Leibniz által a Leibniz–Clarke-levelezésben 1715–16-ban megfogalmazott alternatíva, miszerint mind a tér, mind az idő valami teljességgel viszonylagos – a tér az együttlétezés, az idő az egymásrakövetkezés rendje –, csak a huszadik századra vált befolyásossá. S mind a tizenkilencedik, mind a huszadik században erőteljesen hat az az idő- és térfilozófiai paradigma is, amelyet Kant a *Tiszta ész kritikájában* (1781) az általa olyannyira

¹¹ *Szent Ágoston vallomásai*, ford. Dr. Vass József, XI. könyv, XXVII. fejelet.

¹² Uo. XIV. fejelet.

¹³ Uo. XV. fejelet.

csodált Newton természettörvényektől szabályozott világának emberi megismerhetőségét magyarázandó dolgozott ki. A természettörvények, Kant felfogásában, általánosérvényű és szükségszerű igazságok – amelyeket tehát az egyedire és esetlegesre irányuló érzéki észlelés képtelen volna felfedezni. Kant egyfajta ágostoni szubjektivizmust hívott segítségül: a természet törvényeit azáltal vagyunk képesek megismerni, hogy az alapvető rendező elveket – például az okság elvét, és jelesül a tér és idő általános szemléleti formáit – mi magunk vetítjük a megismerés tárgyába. „Az idő”, mondja Kant, „szükségszerű képzet, amely minden szemlélet alapjául szolgál.” Kant után a következő nagy fordulatot Henri Bergson jelenti. 1889 és 1907 között írt fő műveiben a természettudomány úgymond térszerű idejével szembeállítja a belsőleg megélt *tartamot*, amely nem bontható részekre, hanem mintegy a cselekvés lezajlásának egységes tartalmi feszülése. Bergson mondanivalója ott válik a legérthetőbbé és voltaképpen meggyőzővé, ahol érveit Zénón ellen fordítja; talán Bergson az első filozófus, aki a zénóni paradoxonok fogalmi előfeltevéseire képest, ha homályosan is, de alternatívát tudott kínálni.

Heidegger és Wittgenstein

Az idő problémája központi témája volt a huszadik század alighanem két legbefolyásosabb filozófusának, Martin Heideggernek és Ludwig Wittgensteinnak. Sőt mondhatjuk, hogy a korai Heidegger számára, aki 1927-ben jelentette meg *Sein und Zeit* – „Lét és idő” – című híres könyvét, ez volt a központi téma. Heidegger alap gondolatát, miszerint *lenni* annyit jelent, mint *időben lenni*, a bűnbeszett emberiség örökkévalóság felé vezető időbeli útjáról szóló keresztény tanítás evilági változataként értelmezhetjük a legalkalmasabban. Sokat elárul Heidegger foglalatosságára Ágostonnal¹⁴ a *Sein und Zeit* végső megfogalmazása előtti években. A cél, amely felé időben haladunk: a *halál*. Az ember számára a lét nem más, mint *halál-felé-való-lét*.¹⁵ Következésképp az idő, lényegét tekintve, véges, és éppen abból nyeri értelmét, hogy véges. Ahhoz, hogy az ember jelentésteli, autentikus életet éljen, önnön jövője, vagyis a halál által meghatározottan kell élnie. Ehhez képest a közönséges-mindennapi ember élete éppenséggel „a halál *előli* menekülés”, számára az idő „most”-ok végtelen folyama; az inautentikus ember szerepet játszik: egészen a végéig „még mindig van ideje”.¹⁶ Az időnek az a fogalma, amelyet a filozófia és a természettudományok kimunkál-

¹⁴ Lásd különösen Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2004.

¹⁵ Itt Fehér M. István magyar terminológiáját követem, lásd könyvét: *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest: Göncöl, 1992, 169. o.

¹⁶ Martin Heidegger, *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mtsai., Budapest: Gondolat, 1989, 668. és 672. o.

tak, Heidegger számára egy töről fakad a közönséges ember nem-autentikus időmegértésével. Heidegger újra meg újra azt igyekszik megmutatni, hogy az idő sem nem „objektív”, ahogyan azt a természettudományok magától értetődőként vélik, sem nem „szubjektív”, ahogyan mondjuk Ágoston és Kant gondolta. Az idő nem illúzió; ellenkezőleg, a legalapvetőbb valóság. Ám végső soron Heidegger az időt az egyes ember időbeliségéből vezeti le, és ragyogó elemzése kétségkívül azt sugallják, hogy az idő valamiféle független, változatlan természetét feltételezni – értelmetlenség.

Ágoston *Vallomásainak* XI. könyve nemcsak a fiatal Heideggerre volt nagy hatással, hanem a késői Wittgensteinra is. Wittgenstein értelmezésében a hagyományos filozófia látszatproblémákkal foglalkozik – olyan problémákkal, amelyek a mindennapi nyelv logikájának félreértéséből erednek. S azt a gondolatmenetet, amelyre Ágostont az idő mint folyamatos átmenet nyelvi képei indították, Wittgenstein alighanem a nyelvlogika félreértésének egyik mintapéldányaként értékelte. Mint írja:

Figyelemreméltó, hogy ama érzést, hogy a jelenség kicsúszik a kezünk közül, a jelenségek állandó folyamát, a mindennapi életben soha nem érezzük, hanem csak amikor filozofálunk. Ez arra utal, hogy itt olyan gondolatról van szó, amelyet számunkra nyelvünk téves alkalmazása sugall. – Az érzés tudniillik az, hogy a jelen a múltba tűnik, anélkül, hogy ezt meg tudnánk akadályozni. És itt nyilvánvalóan valami szalag képét használjuk, amely szünet nélkül elhalad mellettünk, s amelyet nem tudunk feltartóztatni. De természetesen ugyanilyen világos, hogy a képet rosszul használjuk. Hogy nem mondhatjuk, „az idő folyik”, ha az „idő” a változás lehetőségét értjük.¹⁷

A nyelvlogika félreértésének alapesete persze az, amikor magát a névszói szerepet értjük félre – amikor úgy véljük, hogy a jelentéssel bíró névszó szükségképpen valami így vagy úgy létező *dologra* utal, amit tudniillik a névszó megnevez. „Gondold meg”, írja Wittgenstein, „hogy az ‚idő’ főnév hogyan varázsolja eléink valami közeg látszatát; hogy hogyan vezet tévútra, amelyen fantomot kergetünk. (De hiszen itt *nincs* semmi! – De hiszen itt nem *semmi* van!) – Vagy gondolj erre a problémára: Mért tudjuk valamely esemény tartamát, miközben soha

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1964, 83. o. A megjegyzés 1929. dec. 23-án íródott. 1932-es előadásai során Wittgenstein így fogalmazott: „Discussion of ‚the flow of time’ shows how philosophical problems arise. Philosophical troubles are caused by not using language practically... Once conscious of ‚time’ as a substantive, we ask then about the creation of time.” (*Wittgenstein’s Lectures, Cambridge, 1932–1935*, szerk. Alice Ambrose, Oxford: Basil Blackwell, 1979, 15. o.)

nincsen jelen.”¹⁸ Mindez, vélte Wittgenstein, csupa-csupa álprobléma. Ahogyan 1935-ben hallgatóinak mondta: a helyénvaló filozófia annak felismerésében áll, hogy az idő semmivel nem vet föl több nehézséget, mint például az amott a sarokban álló szék.¹⁹

Jegyezzük meg közbevetőleg, hogy noha mind Heidegger, mind Wittgenstein mélységesen érdeklődtek az emberi kommunikáció problémája iránt, a telefon jelensége nem tett rájuk különösebb hatást. Heideggerrel kapcsolatban már megelőző kötetünkben jeleztem,²⁰ hogy kivált a mobiltelefonhoz Heidegger aligha vonzódott volna. Egyfelől azért nem, mert a mobiltelefon csúcstechnikájú gép, s Heidegger a gépekben az instrumentális-elidegenítő gondolkodás következményét látta. Másfelől Heidegger nem lelkesedett a mobilitásért, s különösen nem a technikai korszakhoz alkalmazkodó mobiltudósért. „A tudós eltűnik”, írta. „Felváltja a kutató... A kutatónak nincsen többé szüksége otthoni könyvtárra. Ezenkívül folyton úton van. Ülésiken tárgyal és kongresszusokon tájékozódik.”²¹ Az ülésiken tárgyaló filozófus típusától Wittgenstein is iszonyodott, a gépek körében viszont otthon érezte magát – eredetileg gépészmérnöknek készült. A telefon azonban láthatólag nem ragadta meg. Az első világháborúban a tűzérségnél szolgált, gyakran felküldték a megfigyelőállásba, ahol leginkább attól szenvedett, hogy „állandóan kiabálnia kellett a tábori telefonba”.²² Hátrahagyott kéziratának többtízezernyi lapján szinte nem is említi a telefont. Mindössze két vonatkozó megjegyzéssel találkozunk. Az elsőben, 1930 elejéről, ez a különös megfigyelés áll: „a telefonon keresztül átvihetjük a beszédet, de nem vihetjük át a kanyarót”.²³ A másik, amely úgy két vagy négy évvel későbbben íródott, már érdekesebb: „Hon-

¹⁸ MS 142, lásd *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford: Oxford University Press, 2000, a megjegyzés 1936-ban íródott. Egy korábbi, hasonló megjegyzés: „A főnév által félrevezetve valamilyen szubsztanciát feltételezünk. ... Mi az idő? Már a kérdésben tévedés rejlik: mintha azt kérdeznénk: miből, milyen anyagból van az idő” (MS 113, 1931–32).

¹⁹ *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932–1935*, 119. o.

²⁰ Nyíri Kristóf (szerk.), *Mobilközösség – mobilmegismerés: Tanulmányok*, Budapest: MTA Filozófiai Kutatóintézete, 2002, 7. sk. o. Hivatkozom ott Alexander Roesler „Das Telefon in der Philosophie: Sokrates, Heidegger, Derrida” c. esszéjére is, lásd Stefan Münker és Alexander Roesler (szerk.), *Telefonbuch: Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Telefons*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

²¹ Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes” (1938), Heidegger *Holzwege* c. kötetében, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1980, 83. sk. o. – Vö. Heidegger, „A világgép korszaka”, *Vigilia* 1980/2, 174. o.

²² Brian McGuinness, *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig, 1889–1921*, London: Duckworth, 1988, 240. o.

²³ A teljes megjegyzés így szól: „A filozófusoknak, akik azt hiszik, hogy a gondolkodásban a tapasztalat mintegy kiterjeszhető, gondolniuk kellene arra, hogy a telefonon keresztül átvihetjük a beszédet, de nem vihetjük át a kanyarót. Az időt sem érzékelhetem határoltnak, ha úgy akarom...” (MS 107, lásd *Wittgenstein's Nachlass*; a megjegyzés megismétlődik a 209-es gépiratban [1930], és utat talált abba a cédulacsomóba is, amelyet Wittgenstein hagyatékának gondozói azután *Zettel* címmel adtak ki [256. par.]

nan a nyelv jelentősége? Mondhatjuk: „Nyelv nélkül nem tudnánk egymással kommunikálni”? Nem. Az eset nem analóg ezzel: Telefon nélkül nem tudnánk Európa és Amerika között beszélni. ... A nyelv fogalmát a kommunikáció fogalma már *magában foglalja*.²⁴

Az idő mint teoretikus entitás

Hogyan kerülhetjük el, hogy az időt valami „*furcsa dolognak*”²⁵ láttassuk, és mégis képesek legyünk értelmes diskurzust fölépíteni arról, hogy *mi* is az idő? A legígéretesebbnek itt azt a filozófiai stratégiát tartom, amely az időt egyfajta *teoretikus entitásnak* tekinti a kifejezés specifikus, Wilfrid Sellars által adott értelmében. Sellars felfogása az elméletek természetéről a legélesebben annyiban válik el mondjuk Carnap, Reichenbach vagy Hempel felfogásától, hogy ő a tudományt „a józan ésszel folytonosnak” tartja. Ahogy írja: „azok a módozatok, amelyekkel a tudós tapasztalati jelenségek magyarázatára törekszik, finomításai azoknak a módozatoknak, amelyekkel az egyszerű emberek, bármily durván és leegyszerűsítve, az értelem hajnala óta ... környezetüket megérteni igyekeztek”.²⁶ A mindennapi megfigyelési diskurzus keretében kerül sor némely megfigyelhetlen entitások – létezők, tulajdonságösszesség-hordozók – elsődízeni posztulálására, olyan entitások posztulálására, amelyekre hivatkozva a megfigyelhető események bizonyos tulajdonságai magyarázhatóvá válnak. Mármost Sellars szerint az idő éppen ilyen posztulált entitás, ahol „az időbeli (vagy tér-időbeli) történések a változó szubsztanciák valóságára alapozott mérték-tagolt [metric] elvonatkoztatások”²⁷. Szabályok jönnek létre, „melyek a mindennapi élet és a tudomány tárgyaihoz tartozó epizódok közötti tapasztalatilag megállapítható mérték-viszonyokra vonatkozó kijelentéseket összekötik az ezeket az epizódokat más epizódokhoz képest időben elhelyező kijelentésekkel, azaz olyan kijelentésekkel, amelyek az időről való beszéd jellegzetes szintaxisával bírnak”²⁸. A tudomány haladása, az idő fizikai elmélete fogja megmondani, hogy *mi* is az idő,²⁹ de ez a haladás az emberiség kulturális evolúciója során mindvégig tart, a történelemelőtti gondolkodástól Pla-

²⁴ MS 114, 173. o., lásd *Wittgenstein's Nachlass*.

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell, 1958, 6. o.

²⁶ Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 181–183. o.

²⁷ Wilfrid Sellars, „Autobiographical Reflections”, lásd Hector-Neri Castañeda (szerk.), *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975, 282. o.

²⁸ Wilfrid Sellars, „Time and the World Order”, lásd Herbert Feigl és Grover Maxwell (szerk.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, III. köt., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962, 551. sk. o.

²⁹ Uo. 593. o.

tónon, Arisztotelészen és Ágostonon keresztül az újkori és mai filozófiáig és fizikáig.³⁰

Az idő mint teoretikus entitás sajátosan sellarsi értelmezésének nagy előnye, hogy lehetővé teszi a társadalmi idő – az idő mint társadalmi konstrukció – és a csillagászati idő – az idő mint a fizikai tudományok konstrukciója – ötvözését. Az idő eredetileg társadalmi természetére vonatkozó klasszikus tézis Durkheimtól származik. Mint írta: azok a nélkülözhetetlen rögzített pontok, amelyekhez képest minden időbeli szerveződés kialakul, a társadalmi élet termékei; vagyis a rítusok, ünnepek, nyilvános ceremóniák, amelyeknek a napok, hetek, hónapok és évek szerinti tagolás megfelel. Az idő, szemben a tartammal, a csoport élménye – *társadalmi idő*; az idő, „ahogyan egyazon civilizáció minden tagja objektíve gondolja”.³¹ *Egyazon civilizáció* – hangsúlyoznunk kell, hogy ez a fogalom dinamikus, nem pedig statikus. Hadd idézzem valamivel hosszabban a Durkheim gondolatmenete nyomán Sorokin és Merton által megfogalmazott döntő folytatást:

A helyi időrendszerek a különböző csoportok eltérő nagysága, funkciói és tevékenységei szerint változóak. A csoportok közötti kölcsönhatások terjedésével közös-kiterjesztett időrendszernek kell kialakulnia, amely meghaladja ... a helyi időrendszereket. ... A végső közös alapot a csillagászati jelenségekben találták meg... Így éppenséggel az időszámítás és időmegjelölés társadalmi funkciója mint a társadalmi tevékenység koordinálásának szükséges eszköze volt a csillagászati időrendszerek kiváltó oka...³²

Az idő mint teoretikus entitás fölépítésében egyfelől természettudományos tapasztalatok és megfontolások, másfelől a mindennapi társadalmi és egyéni élet időgazdálkodási tapasztalatai egyaránt résztvesznek. Utóbbiakat egyre inkább áthatja a mobilkoordináció jelensége – a személyreszabott idő élménye. Ezt az élményt meghatározóbbnak tartom, mint a Castells által *időtlen idő*nek nevezett jelenséget. Castells így ír:

A lineáris, megfordíthatatlan, mérhető és előre belátható idő széthull a hálózati társadalomban. Azonban nemcsak annak lehetünk tanúi, hogy az idő relativizálódik a különböző társadalmi kontextusokban, vagy hogy vissza-

³⁰ Ahogy Whitrow írja: „az ember őseredeti ritmus- és periodicitás-tudatából végül kialakult az egyforma világidő elvont eszméje”. (G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, London: Thomas Nelson, 1961, 58. o.)

³¹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan, 1912, „Bevezetés”, 2. pont.

³² Pitirim A. Sorokin és Robert K. Merton, „Social Time: A Methodological and Functional Analysis”, *American Journal of Sociology*, 42 (1937), lásd Pitirim A. Sorokin, *On the Practice of Sociology*, szerk. Barry V. Johnston, Chicago: University of Chicago Press, 1998, 204. o.

térünk az idő reverzibilitásához... Az átalakulás ennél mélyrehatóbb: különféle idősíkok keverednek, hogy létrehozzanak egy örökös univerzumot, amely ... mindent átható. Ez az időtlen idő a technológiát használja fel, hogy megszökjön létezésének kontextusából...³³

Ehhez képest a kommunikáció világában az igazán döntő átalakulást ma a mobiltelefon diadalútja jelenti. Úgy tűnik, hogy új könyvében, a *Mobilkommunikáció és társadalomban*,³⁴ Castells is erre a következtetésre jut. S könyve immár azt a felismerést sugallja, hogy a mobilkommunikáció nem tovább fokozza – hanem éppenséggel *csökkenti* az időtlen idő jelensége általi rombolást.

³³ Manuel Castells, *Az információ kora – Gazdaság, társadalom és kultúra*. 1. köt.: *A hálózati társadalom kialakulása*, Budapest: Gondolat-Infonia, 2005, 557. o. A fordítás a „... time is being shattered in the network society” fordulatot az „... idő erőteljes megrázkódtatást szenved a hálózati társadalom kialakulása következtében” megoldással adja vissza, én itt más szövegezéssel próbálkozom.

³⁴ Manuel Castells, Mireia Fernández-Ardèvol, Jack Linchuan Qiu és Araba Sey, *Mobile Communication and Society: A Global Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press, 2007.