



**FSD**

UNIVERZA V LJUBLJANI  
Fakulteta za socialno delo



## **NUJA POMENA**

Zabeležke o kronotropni naravi  
človekove narave

Irena Šumi



# **NUJA POMENA**

## **Zabeležke o kronotropni naravi človekove narave**

Irena Šumi



**FSD**

UNIVERZA V LJUBLJANI  
Fakulteta za socialno delo

**Nuja pomena:**  
**zabeležke o kronotropni naravi človekove narave**

**Avtorica:** Irena Šumi

**Recenzentki:** Alenka Janko Spreizer, Duška Knežević Hočevar

**Jezikovni pregled:** Mojca Blažej Cirej

**Oblikovanje in prelom:** Aleš Cimprič

**Založila:** Založba Univerze v Ljubljani

**Za založbo:** Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

**Izdala:** Fakulteta za socialno delo Univerze v Ljubljani, 2026

**Za izdajatelja:** Mojca Urek, dekanja Fakultete za socialno delo Univerze v Ljubljani

**Finančna podpora:** Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in  
inovacijsko dejavnost Republike Slovenije



**Cena:** publikacija je brezplačna

Ljubljana, 2026



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na

<https://ebooks.uni-lj.si/ZalozbaUL>

<https://www.fsd.uni-lj.si/fakulteta/delovne-enote/zalozba/>

DOI: 10.51741/9789612978112

---

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili  
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 272838915

ISBN 978-961-297-811-2 (PDF)

*V spomin  
ljubemu profesorju in mentorju  
Stanetu Južničju (1928–2013),  
v zahvalo za vprašanja,  
ki jih to besedilo  
skuša misliti naprej.*



# Vsebina

Uvodna beseda	9
---------------	---

## Uvod

<b>Bitje, ki živi pred samim seboj</b>	<b>11</b>
--	-----------

## 1. poglavje

<b>Kronotropno bitje: človekova orientacija v času</b>	<b>29</b>
Človeška temporalnost in fizikalni čas	29
Teorije (človeškega) časa v antropologiji	32
Človeška prostorska orientacija	39
Človekovo kronotropno razumevanje prostora	41
Nevrokognitivni temelji človeške temporalnosti	44
Prisilno gibanje in prisilna imobilnost: motnje v prostorsko-temporalni orientaciji	46
Paradigme antropološkega razumevanja časa	50
Kronotropna paradigma	51

## 2. poglavje

<b>Simbolna preprodukcija: človek kot kulturotvorno bitje</b>	<b>53</b>
Artikuliran jezik kot orodje kulturotvorja	55
Od jezika k diskurzu	62
Človekova materialna in simbolna preprodukcija	66
Človeški svetovi kot arhivi pozabljenih preteklih prihodnosti	69
Posameznik v svetu kolektivnega kulturotvorja	73

### 3. poglavje

<b>Človekova obligatorna socialnost</b>	<b>79</b>
Dolga človeška pot od rojstva do zrelosti: interpretacije	80
Socialna ontogeneza in razvoj časovne percepcije: primerjalna primatološka evidenca	84
Adolescenca kot pot v kronotropno maturacijo	92
Mejnost kot proces kronotropne produkcije pomena in smisla	98
Družbene institucije pomena in smisla	104
Tri ontološke operacije človeškega socialnega mišljenja	107

### 4. poglavje

<b>Patriarhat kot inverzija pomena in smisla</b>	<b>113</b>
Arheološka evidenca: temeljni konsenz	115
Neolitska transformacija (neolitizacija): arheološka evidenca	115
Od odprtosti k zapiranju: problem razlage	120
Teritorialnost, nasilje in radikalizacija kronotropnega zapiranja	122
Antropološki arhiv: nepatriarhalne družbe	124
Sorodstvene in klanske strukture kot temelj nepatriarhalnih ureditev	125
Klanska organizacija: sorodstvo kot politična forma	127
Spol, reprodukcija in politična avtoriteta v klanskih sistemih	130
Individualna svoboda, življenjske poti in nebinarna razporeditev družbenih vlog	132
Moške vloge, bojvniška etika in neakumulativna logika moči	134
Vodstvo kot skrb: status »poglavarja« brez avtokracije	136
Delitev dela, varnostna mreža in simbolni status ženskega principa	137

Struktura in funkcioniranje patriarhata v kronotropni perspektivi	140
Kronotropija in ontologija: k razširjenemu modelu človeške socialnosti	144
Patriarhat kot sekundarna kronotropna konfiguracija	147
Lastnina, prihodnost in inverzija pomena in smisla	149
<b>Epilog</b>	
<b>Človek v kronotropni organizaciji analitske perspektive</b>	<b>153</b>
Reference	169
Pojmovno kazalo teoretskih zastavkov in terminologije	189
Recenziji	193



## Uvodna beseda

Ne spominjam se natančnega trenutka, v katerem sem se prvič domislila, da je orientiranost v čas nekaj, kar lahko razloži ogromno vsega, kar v antropologiji premlevamo skozi take ali drugačne vhode, z različnimi podloženimi pojmovanji, in s še več različnimi izteki. Vsekakor je moralo biti neko hipno spoznanje o tem, kako hitro in navadno brez občutnega napora stvari izgovarjamo, kako različna pa je na drugi strani izkušnja ubesedovanja na papirju, kjer je v strokovni legi treba pretehtati vsako besedo, besedno zvezo, izrecen ali le impliciran pomen, odtenke pomenov itd. Verjetno se je prebisk dogodil ob enem takih preigravanj kakega stavka, ki nikakor ni hotel ubogati, da bi utelesil to, kar sem hotela, kar je splošna izkušnja vseh, ki se tako ali drugače ukvarjajo s pisanjem.

Kot se to rado zgodi, me je ta drobni vpogled pred dobrim desetletjem obsedel. Internet tedaj ni bil, kar je danes, ampak privajeno sem že tedaj porabila dolge ure za brskanje, popolnoma v svesti si dejstva, da morebitni uvidi niso nujno izza naslovov knjig, člankov in nemara tudi leposlovja ne. V nekem trenutku sem napisala kar v brskalnik neko iztočnico, ki je, presenetljivo, kot prvi zadetek prinesla stran nekega ameriškega avtorja in vsestranskega umetnika; z njegove spletne strani je sijal stavek, ki je povedal nekaj takega: vse, kar je človek, je mogoče razložiti skozi čas. Rick Doble ima zdaj že dolgo svojo stran na platformi Academia.edu; bežno sva pred leti tudi izmenjala par sporočil. Na tem mestu sem mu dolžna zahvalo za to ključno prvo spodbudo.

Sledila so leta in leta nabiranja literature, najprej seveda antropološke, od tam pa v vse smeri, ki so v tej razpravi privedene v razpravo, pa še kar nekaj dodatnih. In občasna izgubljanja v poeziji, sentimentalni ponovni obisk klasikov ameriške antropologije, ki sem jih prvič, z mladostno kritičnim pogledom, prebirala za svojo diplomsko nalogo. Ponovno branje biblijskih besedil; Milтона; Shakespeara ...

ob kratkem, usmerjeno izgubljanje. Zraven pa vedno bolj natrpna škatla za čevlje, polna računov in rabljenih pisemskih ovojnic, poččkanih s frenetičnim zapisovanjem »idej«, ki imajo zame zgodovinsko vrednost predvsem zato, ker pri najboljši volji ne morem razbrati, kaj sem nanje zapisala.

In seveda, ponovno prebiranje knjig mojega profesorja Stane-  
ta Južniča. Spomini na njegove razlage »narave človekove narave« v  
dolгих pogovorih v njegovem kabinetu na nekdanji FSPN. Njegova  
duhovitost in intelektualna iskrivost. Njegove reflektirane pripo-  
vede o časih, ko je, še otrok, postal partizan v NOB. Njegovo ved-  
no zadržano intelektualno vodenje. In na dolge čase nepričakovan  
kompliment, na primer o »konženialnosti«, ki je vzbudil več stra-  
hospoštovanja kot kakega občutka o zasluženosti. Letos bo minilo  
trinajsto leto, odkar je odšel.

Zahvalo sem dolžna tudi vrsti kolegic in kolegov, prijateljic in  
prijateljev, ki so bili dolga leta ljubeznivo potrpežljive žrtve mojih  
dolгих glasnih razmišljanj o času in človeškem stanju. Kolikor so že  
kršitev temeljne socialne inteligence in konvencije, so taki monologi  
neprecenljivi, ker pomagajo urediti misli. Posebej se zahvaljujem ko-  
legicama Duški Knežević Hočevar in Alenki Janko Spreizer, ki sta  
ljubeznivo prispevali svoji recenziji prvega rokopisa.

Hvaležnost sem dolžna tudi financerju Aris, ki je objavo omogo-  
čil; uredniku Borutu Petroviću Jesenovcu, ki s svojo značilno stoično  
potrpežljivostjo in neizmerno učinkovitostjo ne le vse niti ekspertno  
potegne skupaj, temveč tudi pomaga premagovati paniko v ciljni li-  
niji; administraciji na Fakulteti za socialno delo Univerze v Ljubljani,  
ki je s pregovorno učinkovitostjo pomagala in izvedla tehnične vidike  
prijave in zaključnih obračunov; stavcu in oblikovalcu Alešu Cim-  
priču za njegovo mojstrstvo; in lektorici Mojci Blažej Cirej, ki je bila  
prepravljena tolerirati mnoge idiosinkrazije v mojem pisanju, pa je  
vseeno dosegla, da je besedilo berljivo.

*V Ljubljani, 23. marec 2026*

*Irena Šumi*

# Uvod

## Bitje, ki živi pred samim seboj

*Time is the school in which we learn,  
Time is the fire in which we burn.*

– DELMORE SCHWARTZ,  
*CALMLY WE WALK THROUGH THIS APRIL'S DAY*

Človek v sestavu življenja na našem planetu zaseda nenavadno mesto. Smo biološki organizmi med drugimi: utelešeni, ranljivi, končni. Pa vendar smo tudi ta čas nam edina znana bitja, ki si sistematično zastavljajo vprašanje, kaj so, in zakaj so tu. Kot je znamenito opazil Immanuel Kant (1798), se vsa filozofska vprašanja na koncu stekajo v eno samo: Kaj je človek? Toda to vprašanje je izredno nestabilno, saj se v njem spraševalec in predmet spraševanja ujemata. Poskušamo izstopiti iz sebe, da bi se razumeli, a takoj odkrijemo, da smo sami že nerazrešljivo vpleteni v procese, ki jih želimo pojasniti.

Morda težava ne tiči v pomanjkanju inteligence, temveč v strukturni značilnosti našega posebnega položaja, nedostopnosti samih sebi v lastnem dojemanju samih sebe, ki ji z besedno zvezo, ki je postala zaščitni znak (francoskega) eksistencializma, rečemo »človekovo stanje« (*condition humaine*). Prva posebnost zadeva človekovo bivanje v času; človek namreč temporalno živi na način, ki je kvalitativno poseben. Heidegger (1927) je *Dasein* opisal kot način človekovega bivanja, razpetega med rojstvo in smrt, ki se razgrinja kot projekcija proti možnostim. Henri Bergson (1889) je vztrajal, da doživeto trajanje ni zvedljivo na merljivo zaporedje (*l'êntendu*), temveč ga izkustveno doživljamo kot fluidno kontinuiteto (*la durée*); tako doživet intuiativen čas naj bi bil *élan vital* vsega življenja. Paul Ricoeur (1984) je pozneje trdil, da je človeška identiteta sama narativna: postanemo

to, kar smo tako, da pretekli čas preuredimo v zgodbo. Sodobna kognitivna znanost dodaja še eno plast, ko namiguje, da možgani v temelju delujejo kot »predikcijski stroj« (Clark, 2016; Friston, 2010), ki nenehno generira modele vsega, kar prihaja, ali verjetno prihaja, ali morda ne pride.

Skupaj ta spoznanja kažejo na določilno značilnost naše vrste: živimo pred samimi seboj. Prihodnost ni zgolj pričakovana, v vsakem trenutku jo že (kognitivno in emocionalno) poseljujemo. Zanj načrtujemo, se je bojimo, se pred njo zavarujemo, vanjo vlagamo, se ji zaobljubljamo, včasih se zanj tudi žrtvujemo. Preteklost pa tudi ni inertna; skrbno jo oblikujemo, se o njej prepiramo, jo prirejamo, jo pomnimo, iz nje destiliramo domnevne pomene in jo obeležujemo. Časovna zaporedja ne le doživljamo, temveč jih interpretiramo.

Človekovo naravo v tej razpravi razumem kot specifično obliko zavesti, ki je usmerjena v prihodnost kot odprto in negotovo polje možnosti. To lastnost poimenujem kronotropna zavest. Negotovost prihodnosti proizvaja trajen eksistenčni pritisk po njeni stabilizaciji, ki se razrešuje skozi kulturo, socialno igro in institucije pomena. V tem okviru patriarhat obravnavam kot zadnjo tematiko v knjigi in ga razumem kot zgodovinsko specifično obliko stabilizacije prihodnosti, v kateri se odprtost prihodnosti nadomesti z njeno naturalizirano vezavo na lastnino, dedovanje in nadzor nad reprodukcijo.

Kvalifikativ »kronotropno« bom uporabljala skozi celotno besedilo v različnih besednih zvezah: zvezo »kronotropna zavest« uporabljam v pomenu temeljne kognitivne dispozicije človeka; »kronotropna orientacija« označuje njeno usmerjenost v delovanju, »kronotropna organizacija« pa njene institucionalne in simbolne emanacije.

Človeško stanje bi zaradi zgoraj navedenega zato lahko opisali kot kronotropno:<sup>1</sup> usmerjeno k časovno razširjenim horizontom, ki

---

1 Termin *kronotropizem* v tej knjigi uporabljam metaforično in ga privzemam iz medicinske fiziologije. V kardiologiji kronotropni učinki označujejo dinamiko srčne frekvence, tj. časovnega ritma srčnih kontrakcij, ki ga uravnava avtonomni živčni sistem. Izraz izhaja iz grških besed *chronos* (čas) in *tropos* (obrat, usmeritev) ter označuje vplive, ki pospešujejo ali upočasnjujejo ritem srčnega utripa (pozitivni oziroma negativni kronotropni učinki). V tej knjigi torej izraz uporabljam v razširjenem, antropološkem pomenu, za označevanje značilne lastnosti človeške kognicije: trajne usmerjenosti človeškega zaznavanja, načrtovanja in ustvarjanja pomena k časovno razširjenim horizontom. Zdi se, da so ljudje edinstveno prisiljeni

odločilno (so)oblikujejo sedanost. V tej knjigi izraz *kronotropizem* uporabljam kot analitični koncept za opis te temeljne orientacije človeške kognicije, kulturotvornosti in socialne organizacije. Termin namreč ne označuje zgolj psiholoških lastnosti posameznika, temveč splošno orientacijo človeške vrste, ki se izraža tako v kognitivni arhitekturi posameznikov kot v institucionalnih in simbolnih strukturah človeških družb. Pri tem mi ne gre za kako biološko redukcijo človeškega delovanja, temveč za analitični model, ki sintetizira empirične uvide iz antropologije, filozofije in kronobiologije. Kronotropna zavest tako ni mišljena kot neposredno merljiva lastnost, temveč kot konceptualni okvir za razumevanje povezave med časovno orientacijo, kulturo in socialno organizacijo.

Tovrsten človeški »čut za čas,« *kronotropizem*, ni čutilo v običajnem smislu. Ljudje po našem najboljšem vedenju nimamo organa časa, primerljivega z očesom ali nosom, niti nimamo definiranega nevrološkega »centra« za procesiranje časa v možganih. Časovna orientacija se pri človeku, kot ta čas meni prevladujoč znanstveni glas, poraja iz integracije spomina, anticipacije, jezika in socialne koordinacije. Živčni sistem sam deluje prek stopenjskih in verjetnostnih procesov, ne prek nekakšnih binarnih stikal; vendar človeška nuja ustvarjanja pomena kompleksnost znova in znova prevaja v (binarna) razločevanja. Gregory Bateson (1972) je informacijo znamenito definiral kot »razliko, ki naredi razliko«. Pomen torej za človeka nastaja skozi kontrast: razlikovati pomeni prepoznati, vedeti.

Tu se skriva, med drugim, tudi strukturna skušnjava, vgrajena v človeško kognicijo. Daniel Kahneman je pokazal, kako človeški um teži h kognitivni ekonomiji: raje izbere hitro kategorizacijo kot zložno niansiranje. Claude Lévi-Strauss (1963) je pokazal, da mitsko mišljenje svet pogosto organizira prek binarnih kontrastov (ali gradacij, prim. Šumi, Toplak in Toplak, 2016). Émile Durkheim (1912/1995) je trdil, da ločnica med svetim in profanim ustvarja družbeno kohezijo tako, da prvo izolira od drugega. Ti misleci se razlikujejo po poudarkih, vendar se srečajo v ključni točki: človek za

---

organizirati svoja dejanja, institucije in simbolne sisteme v odnosu do predvidljive prihodnosti, zapomnjenih preteklosti in projiciranih kontinuitet. V tem širšem konceptualnem pomenu *kronotropizem* torej ne označuje kakega fiziološkega ritma, temveč strukturno usmerjenost človeške zavesti k času kot takemu.

proizvodnjo pomena potrebuje meje. In postavljanje meja ni nikoli nevtralnno.

Potem, človeška kognicija izkazuje izjemno razvito sposobnost hierarhične in simbolne abstrakcije. Omogoča nam graditi modele, ki segajo od subatomskih delcev do kozmoloških razsežnosti. A prav ista kognitivna arhitektura verjetno povzroča, da nam je reflektivno samorazumevanje tako osupljivo težko. Še enkrat: ujeti smo v situacijo, v kateri je organizem, ki opazuje, hkrati predmet opazovanja. Sodobna kognitivna znanost človekov izmuzljivi »jaz« vse pogosteje razume ne kot fiksno entiteto, temveč kot nenehno posodabljan napovedovalni model, ki integrira spomin, telesne signale in povratno socialno informacijo, torej socialni odmev (Clark, 2013; Hohwy, 2013; Seth, 2021). Ta model se mora skozi individualni biološki razvoj učiti in izpopolnjevati, kar lahko pojasni, zakaj ljudje identiteto pogosto doživljamo kot nekaj, kar se postopoma razkriva v reflektivnem samoopazovanju, ne pa kot nekaj, kar bi bilo dano, samoumevno, nezdvo mljeno, v celoti in vnaprej ponotranjeno in s tem neprepoznavno (Metzinger, 2003; Damasio, 2010; Gallagher, 2017). Vendar je refleksija pri človeku ujeta v nenavadno trojno zrcalno procesualnost, ki jo ponazarja izrek: vem; vem, da vem; in vem, da vem, da vem. Ta večnivojska refleksivnost je v filozofiji zavesti pogosto opisana kot metareprezentacija ali metakognicija (Rosenthal, 2005; Carruthers, 2011). Težava naše vrste, ki tiči v večni izmuzljivosti vprašanja: »kdo/kaj smo« kot vrsta, in kaj je smisel našega obstoja, zato morda ne izhaja iz take ali drugačne konstitutivne nezmožnosti, temveč iz same krožne ali zrcalne strukture refleksivne kognicije pri človeku (Dennett, 1991; Hofstadter, 2007), in tako, paradoksalno, skozi samo kognicijo nastane občutek razlagalnega manka.

Človeška kognicija se hkrati sooča tudi z globokimi omejitvami razumevanja prehodov in stopnjevanj. Proces, ki so oblikovali našo vrsto, potekajo v časovnih merilih, ki daleč presegajo posameznikovo življenje, pa tudi razpon človeške kolektivne memorije. Genetika in paleoantropologija dandanes razkrivata, da se je homo sapiens pojavil razmeroma nedavno in tvori eno samo, enotno genetsko mrežo (Stringer, 2016; Reich, 2018). Toda človeška intuicija težko dojame globoki čas, počasno in močno variirano demografsko difuzijo in statistično naravo genetske variacije (Gould, 1987; Dawkins, 1986).

Naš um se je razvil za lokalno interakcijo s soljudmi in okoljem, ne za planetarno raven abstrakcije (Tomasello, 2014; Henrich, 2016). Esencialistične težnje v človeštvu zato spodbujajo zaznave razločenih in stabilnih človeških »tipov«, kljub prepričljivim dokazom o stalnem pretoku genov in plitvi globalni diferenciaciji človeštva (Gould, 1981; Lewontin, 1972). Tudi iskanje »namen« bolj kot empirično nujnost na ravni vrste odraža motivacijsko arhitekturo: ljudje smo bitja, ki iščejo naracijo in teleologijo, torej pomen in smisel, dostikrat skozi religiozna pojmovanja tudi v vesolju, ki prav mogoče nima nobene inherentne teleološke zasnove (Kelemen, 2004; Dunbar, 2022). Naj že na tem mestu napovem, da bo v nadaljevanju veliko razpravljanja o pomenu in smislu, pri čemer bo »pomen« uporabljen kot oznaka za rezultat procesa razlikovanja, »smisel« pa kot oznaka za stabilizirano in v prihodnost usmerjeno organizacijo pomena.

Človeška časovna zavest sama torej ni poseben čut, vezan za kako prepoznavno čutilo, temveč zelo verjetno nastaja iz porazdeljenih nevronskih sistemov. Spominski tokokrogi, mreže za motorično načrtovanje in napovedovalni modeli skupaj ustvarjajo naš občutek časovne kontinuitete (Buhusi in Meck, 2005; Ivry in Schlerf, 2008; Wittmann, 2013). Zastavlja se vprašanje: ali je naš »čut« za čas nastal na račun kakega drugega senzoričnega aparata? V primerjavi s številnimi sesalci se ljudje namreč razmeroma manj zanašamo na čut voha (ki je pri nekaterih sesalcih, pa tudi primatih in hominidih neprimerno bolje razvit od našega) in bolj na integrativno kortikalno procesiranje (Lieberman, 2011). Naš sluh je optimiziran za frekvence človeškega govora (Fitch, 2010; Kraus in Nikol, 2014), naš vid za binokularno globinsko zaznavo (Parker, 2007) in daljnosežno skeniranje nam vidnih horizontov (Goodale in Milner, 2013). Te čutne specializacije, kot menijo paleontologi in biologi, ne pomenijo čutnega primanjkljaja, temveč evlucijsko redistribucijo in reorganizacijo čutil. Evlucija je pri človeku očitno premaknila poudarek od prepoznavanja okoljskih sledi k simbolni koordinaciji in longitudinalnemu horizontnemu predvidevanju.

Takšna redistribucija pomaga pojasniti tudi nekatere znane človeške izkušnje s presenetljivimi zaznavami. Poročila o »ekstrasenzoričnem« zavedanju, denimo občutku, da nas nekdo opazuje, pogosto od zadaj, imajo v nadzorovanih eksperimentalnih pogojih

malo opore,<sup>2</sup> kar ne razveljavlja obče človeške vednosti o resničnosti takih zaznav, če naj se malo pošalim, še posebej v kakih (potencialno) erotičnih legah. Nevroznanstvena evidenca vedno bolj kaže na to, da se pri človeku ogromna količina socialnih in senzoričnih informacij obdeluje pod pragom zavesti, in da je v tem smislu naša zavest, torej tisto, kar doseže zavestno zaznavanje, nekakšno »ozko grlo« pri zaznavanju dražljajev iz okolja (Koch, 2019). Subtilne zaznave v zvoku, gibanju, vonju in drobnih vzorcih okoljskih sprememb lahko aktivirajo sisteme zaznave grožnje, ne da bi prešli v eksplicitno, zavestno zaznavo. Predikcijski modeli človeških možganov vhodne signale filtrirajo in omogočijo, da v zavest vstopi le izbran del informacij (Dehaene, 2014). Kar se zdi skrivnostna intuicija, pogosto odraža to asimetrijo med intenzivnim nezavednim procesiranjem in omejenim zavestnim dostopom (Clark, 2016; Friston, 2010). Evolucija torej človeka ni naredila senzorično slepega; bolj verjetno je, da je tisto, kar imenujemo zavest, oblikovala tako, da je zelo selektivna glede na množico senzornih informacij, ki nas nenehno bombardirajo.

\* \* \*

Dodati moramo tudi, da se človek svoje kronotropične ujetosti zaveda in jo dojema prejkone kot posebno obremenitev ali celo bolečino. Zanimiv kontrapunkt kronotropični strukturi človeške zavesti predstavlja dejstvo, da številne duhovne tradicije pravzaprav učijo ravno nasprotno veščino: sposobnost bivanja v sedanjem trenutku. Budistične meditativne prakse, od vipasane do zenovske zbranosti, sistematično trenirajo um, da opusti nenehno projekcijo v prihodnost in vračanje v preteklost ter se ustali v neposredni izkušnji sedanjosti. Podobno misel najdemo tudi v krščanski tradiciji. Evangeliji prinašajo Jezusovo misel o nesmiselnosti ali celo moralni kratkovidnosti skrbi za prihodnost, ki da (implicitno) ovira uvid v bistvo obstoja, in

---

2 Obstaja pa o tej temi precej produkcije, ki redno naleti na skrajno skepso v znanstveni skupnosti. Biolog Rupert Sheldrake je v okviru svoje širše teorije t. i. morfičnih resonanc predlagal tudi hipotezo, da bi nekateri vidiki zaznavanja lahko vključevali še slabo razumljene oblike interakcije med organizmi; v tem okviru je eksperimentalno raziskoval tudi pojav ekstrasenzornega zaznavanja pogleda druge osebe (Sheldrake 1999; 2005).

torej pomeni napačno etično držo: »Ne bodite torej v skrbeh za jutri; kajti jutrišnji dan bo imel skrb sam zase; zadosti je dnevu njegova lastna težava.« (Mt 6,34).<sup>3</sup> Takšne prakse in nauki kažejo, da človekovo vsakdanje stanje zavesti očitno ni spontana prisotnost v sedanjosti, temveč prej neprestano mentalno gibanje med preteklostjo in prihodnostjo.

Težnja po začasni ustavitvi ali izstopu iz kronotropičnega toka zavesti se v sodobnem času pojavlja tudi v popularni duhovni literaturi. Avtorji, kot sta Eckhart Tolle<sup>4</sup> ali Terence McKenna,<sup>5</sup> poudarjajo, da naj bi prava duhovna transformacija izhajala prav iz sposobnosti izstopiti iz mentalnega toka projekcij v preteklost in prihodnost ter se zasidrati v »moči sedanjega trenutka«. V teh interpretacijah postane trenutna prisotnost skoraj ontološko privilegiran prostor resnice: kot da bi človek šele po izstopu iz kronotropičnega mišljenja prvič zares srečal realnost.

Razširjenost takšnih učenj skozi človeške kraje in čase je antropološko zelo zgovorna kot dokaz, da človek dejansko živi v stanju obligatornega kronotropizma kot bitje, ki samo sebe prehiteva: če bi bilo življenje v sedanjosti naravno stanje človeške zavesti (podobno

- 
- 3 Različica tega pasusa je iz ekumenske izdaje 1974. Za primerjavo dodajam še angleško verzijo Biblije kralja Jakoba (1611): »Take therefore no thought for the morrow: for the morrow shall take thought for the things of itself. Sufficient unto the day is the evil thereof.« S stališča naše razprave je posebej zanimiv prevodni razpon med »težavo« in »zlom«. V Vulgati je termin *malitia*, ki ima tudi pomene od zlohonosti, težavnosti (zaradi varljivosti), prevarantstva do moralne izprijenosti, kar vse naj bi bili, lahko dodamo, vsakodnevni učinki socialne igre na posameznika. Prim. Latin dictionary, <https://www.online-latin-dictionary.com/latin-english-dictionary.php?parola=malitia>
  - 4 Eckhart Tolle (r. 1948) je nemško-kanadski duhovni učitelj in avtor več mednarodno uspešnih knjig o duhovnosti in osebni transformaciji. Njegovo najbolj znano delo *The Power of Now* (1997) zagovarja idejo, da človeško trpljenje izhaja predvsem iz identifikacije z mentalnimi projekcijami preteklosti in prihodnosti, medtem ko naj bi resnična duhovna osvoboditev izhajala iz popolne prisotnosti v sedanjem trenutku.
  - 5 Terence McKenna (1946–2000) je bil ameriški pisatelj, etnobotanik in popularni predavatelj, znan po svojih razpravah o psihedeličnih izkušnjah, evoluciji človeške zavesti in kulturni zgodovini religij. V svojih delih, kot je *Food of the Gods* (1992), je pogosto poudarjal, da sodobna kultura pretirano zapleta človeško izkušnjo skozi konceptualne projekcije, medtem ko naj bi neposredna zavest sedanjega trenutka omogočala globlji vpogled v naravo realnosti.

tistemu, ki ga izkušensko pripisujemo drugim živalim, in ki ga biblijska Geneza označuje kot izgubo nedolžnosti prvega človeškega para zaradi posledic uživanja sadeža z drevesa spoznanja), takšne prakse očitno sploh ne bi bile potrebne, niti zaznane. Njihov obstoj prej kaže na to, da človek jasno zaznava lastno kronotropično naravnost in jo hkrati doživlja kot nekaj naporenega ali celo eksistencialno obremenjujočega, še posebej zato, ker povzroča bolj ali manj permanentno, bolj ali manj akutno anksioznost glede prihodnosti. V tem smislu bi meditativne discipline, asketske tradicije in sodobne spiritualne programe lahko razumeli kot kulturno oformljene tehnologije za začasno prekinitev, izstop, olajšanje od kronotropizma, tudi ne brez ironije: duhovne tradicije pogosto obljublajo izhod iz časa, toda njihovi učenci morajo za to vaditi prav skozi čas (disciplina, telesna mortifikacija, ponavljanje, stopenjsko prakticiranje, zavzemanje striktnih etičnih drž ali tudi brezpogojnega, »slepega« doktrinarnega verovanja).

Dodati moramo, da v vseh človeških časih in krajih človeške družbe biološko staranje pojmujejo kot nekakšno približevanje stanju odrešenosti od kronotropičnega pritiska. Starost je v mnogih kulturnih tradicijah razumljena kot življenjsko obdobje, v katerem se posameznik postopoma osvobaja nujnosti nenehnega projekcijskega delovanja: skrbi za prihodnost, tekmovanja za socialni položaj, reproduktivnih in ekonomskih obveznosti, ki zaznamujejo srednja obdobja življenja. V številnih religijskih in filozofskih sistemih je ta prehod celo institucionaliziran. Hindujski koncept življenjskih stopenj, na primer, predvideva postopno odmikanje od družbenih in materialnih nalog ter preusmeritev pozornosti k duhovni kontemplaciji; v poznejših življenjskih obdobjih naj bi posameznik svoje delovanje vse bolj razumel v luči širšega moralnega reda (darma) in posledic dejanj (karma). Podobne predstave najdemo tudi drugod: starost je pogosto povezana z modrostjo, ki ne pomeni samo kopičenja informacij, temveč predvsem sposobnost videti življenje v daljših časovnih lokih, sintetično: taka sinteza je pojmovana kot modrost. Starejši člani skupnosti so v številnih družbah cenjeni kot nosilci kolektivnega spomina, varuhi zgodovine in razlagalci normativnega reda, ki ureja življenje skupnosti. Tudi sodobne socialne institucije, na primer sistem upokojitve, implicitno odražajo podobno predstavo: po obdobju

intenzivne vpetosti v kronotropične ekonomije dela in načrtovanja naj bi nastopil življenjski čas, v katerem se posameznik vsaj deloma umakne iz tega režima, kar je pojmovano hkrati kot nagrada za preteklo družbeno vpetost in delovanje, in kot družbeno darilo v času, ko se približuje smrt. Čeprav je realnost staranja pogosto mnogo bolj ambivalentna, razširjenost teh predstav kaže na trajno antropološko intuicijo: človek si starost predstavlja kot čas, ko naj bi se nenehni notranji pritisk orientacije v prihodnost končno začel umirjati. Če torej kronotropizem razumemo kot temeljno orientacijo človeške zavesti proti prihodnjim horizontom, potem številne kulturne predstave o starosti implicirajo možnost njegovega delnega razrahljanja. Starost je zamišljena kot življenjsko obdobje, v katerem človek ni več v celoti ujet v nenehno napovedovanje in organiziranje prihodnosti, temveč lahko postane predvsem varuh spomina, razlagalec izkušenj in interpret skupinskega moralnega reda. Njegova modrost je zato pogosto razumljena kot sposobnost povezovati dojete časovne razsežnosti skupnega življenja, torej preteklost, sedanjost in prihodnost, v koherentno pripoved, pri čemer vednost o preteklosti predstavlja pomen, ta vednost pa se kaže kot napotek za prihodnost, ki družbenemu redu podeljuje smisel. Ker so takšne kulturne predstave o starosti antropološko razširjene, to kaže na dejstvo, da človeške družbe že dolgo intuitivno prepoznavajo časovno razsežnost lastnega bivanja kot eno od temeljnih značilnosti človeškega stanja. Vendar se tu nujno pojavi še eno vprašanje: ali ima kronotropna orientacija tudi evolucijsko ozadje? Ali je mogoče, da so nekatere posebnosti človeške telesne in kognitivne reorganizacije povezane prav z razširitvijo časovnega horizonta človeškega delovanja?

\* \* \*

V tej knjigi predlagam tezo, po kateri je mogoče nekatere izide človeške evolucijske reorganizacije razumeti ne le kot povezane, temveč pogojene s kronotropno orientacijo človeške kognicije, pri čemer te ne gre pojmovati kot kake enoznačne superiornosti ali inferiornosti naše vrste v primerjavi z drugimi. Pokončna dvonožna motorika je pri človeku bistveno zmanjšala ali povsem izničila drevesno specializacijo, ki je značilna za naše sestričenske vrste, se pravi, ostale štiri živeče

hominidne vrste, a je pri tem omogočila visoko vzdržljivostno mobilnost in gornji okončini osvobodila za manipulacijo z orodji; človeška roka (dlan in prsti) so že nekakšno naravno finomehansko čudo. V primerjavi z drugimi živečimi vrstami hominidov imamo ljudje manj fizične moči v zgornjem delu telesa, vendar se ponašamo z izjemno fino motoriko in termoregulacijsko skeletalno-muskulturno vzdržljivostjo. Primarna evolucijska smer ali strategija preživetja naše vrste zato ni ozka ekološka specializacija, temveč po naši najboljši vednosti kar enkratna ekološka fleksibilnost: razvili smo se v bitja, ki lahko preživijo tako rekoč v katerem koli obstoječem planetarnem ekosistemu (Lieberman, 2011; Lieberman, Bramble, Raichlen in Shea, 2007). Naša vrsta je to zmožnost tudi uresničila, saj smo poselili tako rekoč celoten planet. Umetna zavetišča/bivališča, ogenj, oblačila in simbolna koordinacija niso kompenzacije za evolucijsko pridobljeno telesno šibkost, temveč izraz vrste, katere prilagoditvena niša je kumulativno znanje, ki se prenaša skozi generacije, torej kulturotvornost (prim. Boyd, Richerson in Henrich, 2011). Če se zdi, da smo manj prostorsko vpeti kot naši živeči arborealni sorodniki, to ni zato, ker bi se človeški prostor zmanjšal, temveč zato, ker se je specifično razširila človeška specifična zmožnost dojemanja in manipuliranja časovne razsežnosti; podmena, ki jo bom v nadaljevanju podrobneje pretresala. Evolucijsko gledano je preživetje naše vrste progresivno temeljilo na znanju, nabranem in posredovanem skozi generacije in prek socialnih sistemov. Človeška kulturotvornost torej ni nekakšen ekstravaganten dodatek k naši biologiji, niti ni sama na sebi nekakšna evolucijska premoč nad vsem drugim živim svetom, kot to promovirajo različne antropocentrične ideologije, temveč njen osrednji ekološki medij: prav zato pravimo, da je narava človekove narave v bistvu artificialna (Južnič, 1987).

Na tem mestu je mogoče navesti še kar nekaj človeških idiosinkrazij v sestavu biosfere na našem planetu. Prostorska okolja za človeka ostajajo zaznavno stabilizirajoča. Raziskave okoljske psihologije kažejo, da ljudje ne glede na kulturno provenienco preferirajo pokrajine, ki ponujajo preglednost, zavetje in ekološko bogastvo, ter da izpostavljenost takšnim okoljem zmanjšuje fiziološki stres (Appleton, 1975; Kaplan in Kaplan, 1989). Človeška zaznava časa na drugi strani uvaja nepovratnost in nepopravljivost: staranje, smrt in izgubo vsega, česar

ni mogoče povrniti. Prostorske strukture lahko navigiramo; časovne končnosti človeškega življenja (za zdaj) ne moremo. Človeško kulturotvornost, ki je, kot bomo postavili, za nas obligatorna, lahko zato deloma razumemo kot poskus blaženja destabilizirajočih posledic zaznave človeške temporalnosti prek simbolne trajnosti, institucionalne kontinuitete in medgeneracijske projekcije.

\* \* \*

Med vsemi področji človeškega življenja obstaja eno, kjer se krontropna naravnost v čas pokaže posebej jasno v svojih učinkih, ki so, naj rečem, multiorganizativni: človeška spolnost. Ta zaseda osrednje mesto v arhitekturi »človeškega stanja«. Za razliko od večine sesalcev človeška spolna dejavnost ni omejena na čutno zaznavna obdobja plodnosti. Skrita ovulacija in generalizirana dovzetnost za spolnost ne glede na obdobje plodnosti spolnost vpletata v dolgoročne socialne odnose, ne v neposredno reproduktivno časovnost. Puberteta pri človeku sproži ne le reproduktivne zmožnosti, temveč tudi drugi val nevronske in socialne reorganizacije, ki vključuje oblikovanje identitete, občutljivost za status in čustvene navezanosti. Spolnost pri človeku zato deluje hkrati kot reproduktivni mehanizem, afiliativna vez, simbolni izraz in bistvena razvojna faza tistega, čemur pravimo samozavedanje ali v socialnem smislu oblikovanje identitete, in gonilo t.i. »ustvarjalnosti«, kot v vsakdanjih legam pravimo izrazom človeške obvezne kulturotvornosti. Prav zaradi take jedrne funkcionalnosti, mimogrede rečeno, lahko družbeni nadzor nad spolnostjo hitro postane nadzor nad prihodnostjo, kot bomo posebej utemeljevali v poglavju o patriarhatu.

V patriarhatu se namreč zgodovinsko pojavi razvidna, za družbeno življenje odločilna prezenca tistega, kar v nadaljevanju poimenujem kot sistematično inverzijo pomena. Ista zmožnost postavljanja mej v človeški kogniciji, ki ustvarja pomen (in smisel), se lahko strdi v dominacijo. Postopne variacije v socialnih protokolih postanejo rigidne kategorije; empirične razlike postanejo moralne hierarhije. Kar se začne kot hevristična poenostavitev, se lahko utrdi v institucionalizirano neenakost. V analizi, ki posebej razgrinja ustroj patriarhata kot zgodovinskega obdobja v človeški preteklosti in sedanosti,

sistematična inverzija pomena ni nekakšen (žičkejski) paradoks, temveč kompresiranje kontinuiranih variacij v inverzne kategorialne opozicije, ki pridobijo normativno moč. Človeška obligatorna kronotropna usmerjenost omogoča ali spodbuja takšno fiksacijo: stabiliziranje negotovih prihodnosti pogosto pomeni preoblikovanje fluidnih razlik v trdne socialne strukture.

Osrednji argument te knjige namreč izhaja iz premise, da je človek kronotropno bitje: vrsta, katere kognitivna in kulturna organizacija je strukturirana okoli anticipacije prihodnosti. Taka orientacija ne predestinira vsebin človeških družbenih aranžmajev, daje pa strukturni okvir, znotraj katerega se oblikujejo človeške institucije, simbolni sistemi in politične konfiguracije. Človek se rodi razvojno nedokončan, kot fetus, in je odvisen od dolgotrajne skrbi; cela tri leta potrebuje, preden razvije temeljne značilnosti človeške vrste. Posameznik za svoje preživetje ni odvisen od kake ozke biološke specializacije, temveč od okolja kumulativnega kulturotvorja. Gradimo simbolne infrastrukture, da bi stabilizirali negotove prihodnosti. Postavljamo meje, da bi proizvedli pomen. Te poteze so, kot bi rekli Latinci, *conditiones sine quibus non* človeškega obstoja. A specifične oblike, ki jih zavzamejo, ostajajo zgodovinsko spremenljive. Strukturna predispozicija ni isto kot zgodovinska neizogibnost. Poglavja, ki sledijo, to arhitekturo razgrnejo korak za korakom.

Prvo poglavje obravnava človeški čut za čas: njegovo nevrokognitivno osnovo, fenomenološko teksturo in eksistencialne implikacije. Kaj pomeni za našo vrsto, da sebe doživlja kot časovno razširjeno skozi neznansko dolga generacijska sosledja, in se hkrati vsak posameznik zaveda svoje lastne končnosti?

Drugo poglavje izrisuje premisleke glede človekove obligatorne simbolne preprodukcije. Če kronotropna naravnost človeka sili v stabilizacijo, pa simbolni sistemi, kot so npr. pravo, ritual, naracija, denarna abstrakcija itd. zagotavljajo sredstva, s katerimi človeške družbe upravljajo časovno negotovost. Vsa človeška simbolna produkcija se odvija v okviru zapletenih, prepletenih in nenehno potekajočih socialnih iger, ki se jih mora posameznik z večjim ali manjšim uspehom priučiti, kar navadno traja veliko dlje kot dosega seksualne zrelosti, ki je v našem času postavljena v zgodnja najstniška leta, in nevrološke zrelosti, ki jo posameznik doseže med 23. in 26. letom.

Nevropsihološke raziskave kažejo, da se razvoj človeških možganov, zlasti prefrontalnega neokorteksa, ki je povezan z izvršilnimi funkcijami, dolgoročno načrtovanjem in socialnim presojanjem, nadaljuje globoko v zgodnjo odraslost in se običajno stabilizira šele okrog 25. leta starosti (Blakemore in Choudhury, 2006; Giedd, 2004; Shaw in drugi, 2008; Steinberg, 2010).

Še dlje pa traja učenje socialne igre: antropološke in psihološke raziskave kažejo, da kompleksne oblike socialnega in ekološkega razumevanja pri človeku pogosto dosežejo vrh šele v srednji odraslosti, saj zahtevajo dolgo akumulacijo izkušenj in kulturnega znanja (Baltes in Staudinger, 2000; Gurven, Kaplan, in Gutierrez, 2006; Henrich, 2016). Empirične raziskave o znanstvenih producentih kažejo, da se vrhunska dela v disciplinah, ki zahtevajo široko konceptualno sintezo, kot so filozofija, zgodovina in družboslovje, pogosto pojavljajo razmeroma pozno v življenju, med štiridesetim in šestdesetim letom starosti (Lehman, 1953; Simonton, 1988; Galenson, 2006). Lahko bi torej rekli, da se človek večino svojega življenja uči funkcionirati v neznansko zapletenem socialnem labirintu, preden doseže funkcionalno razumevanje tega ustroja, tako ali drugačno sintezo pa doseže šele tako rekoč blizu konca življenjske poti; to pomeni tudi, da k človeški transgeneracijski skupnosti prispeva največ, preden jo dokončno razume. V tem lahko zagledamo eno od problematik človeške obligatorne vstavljenosti v čas: večina med nami je kontributiven del človeškega kontinuuma, preden zares razumemo, za kaj gre, kljub temu, da smo opremljeni s »prediktivnim strojem«. Na koncu večinski seštevek živečega človeštva komajda sluti, kam kot vrsta gremo, in kam nas usmerja naša neustavljiva kulturna preprodukcija.

Tretje poglavje se posveti strukturi in logiki socialne igre. Z implicitno oporo v pisanju Batesona, Huizinge in strukturne antropologije analiziram, kako socialno igro vzpostavljamo, komuniciramo, doživljamo in upravljamo; posebej bo govor o določanju meja kot mehanizmu, ki za posameznika in skupnosti proizvaja pomen. Pomenskost je tisto, kar odvisno od prepoznavne okolnosti dojemamo bodisi kot verjetje, prepričanje, ideologijo, upravičenost, legalnost ... kar nam daje občutek namenskosti, ki ji rečemo smisel. Posebej bo to obrazloženo skozi proces mejnosti, ki ga izvajam iz svoje analize nacionalizma in etničnosti (Šumi, 2000).

Četrto poglavje obravnava patriarhat kot zgodovinsko konfiguracijo človeške družbe, v kateri se kot bistven dejavnik pojavi (fiktivna) normativna prilastitev fizičnega prostora površja planeta kot osrednja os, okrog katere se organizirajo vse človeške obligatorne funkcije in ves živeči človeški personal, in se pretvorijo v trdovratne sisteme hierarhizirane dominacije. Tukaj bo posebej govor o že orisanem problemu sistemske inverzije pomena. Prav na koncu bom v sklepnem poglavju skušala vse niti urediti in povezati.

\* \* \*

Namen rukaj prinešenih razprav je prvenstveno diagnostičen: osvetliti vzorce, ki povezujejo elemente človeškega stanja, ki jih štejem za obligatorne, torej del narave človekove narave: kronotropizem, kulturotvornost, socialno igro in znotraj nje produkcijo meja, torej razmejitve med pomeni, ki producirajo smisel. Da bi se poskusili približati razumevanju samih sebe, se bomo v teh premislekih hkrati oklepali dveh vodil, od katerih se nobeno ne zanaša na kakršnekoli moralizacije. Smo biološka bitja, izoblikovana v evolucijskih procesih, ki favorizirajo projekcijo, razločevanje in koordinacijo. Drugič, človeški svetovi, kraji in časi, ki jih gradimo na teh zmožnostih, niso vnaprej določeni, niso naša usoda. Iste sposobnosti, ki ustvarjajo solidarnost, lahko ustvarjajo izključevanje; iste projekcije, ki navdihujejo skrb, se lahko iztečejo v okrutnost in samouničevanje.

Uvodoma kljub temu ne morem mimo nekega drugačnega možnega izteka teh preudarjanj. Če se človek konsistentno prepriša glede smisla svojega obstoja, ostaja vendarle še vprašanje, kaj je možen smisel ali vloga obstoja človeške vrste v velikem ekološkem krogu na našem planetu, ki ni odvisna od naše zavesti, ali od rezultatov takega prepriševanja; vprašanje torej, ki na videz nima neposredne povezave s človekovim problemom lastne samonedoumljivosti in eksistenčne groze, je pa tisti vidik človeškega stanja, ki morda kaže na to, da oboje pogojuje in omogoča poseben položaj in funkcije človeka v ekosistemu. V nadaljevanju bom zato predstavila bolj spekulativno možnost interpretacije, ki presega strogo empirično razlago, vendar je lahko uporabna kot hevristični okvir za razmislek o širših ekoloških implikacijah človeške narave, še posebej človeške kulturotvornosti.

Po vrsti: Že Blaise Pascal je človeka označil za bitje, razpeto »med angelom in zverjo«, ki je hkrati sposobno najvišjih intelektualnih dosežkov in najglobljih oblik (samo)uničevanja. Ta misel se v različnih oblikah ponavlja skozi vso (zahodno) modernost. Pri Schopenhauerju se kaže kot pesimistična ocena človeškega nagona in trpljenja, pri Nietzscheju kot napetost med ustvarjalno močjo in destruktivno voljo, pri Freudu kot notranji konflikt med civilizacijo in agresivnimi nagoni (in/ali napetost med erosom in tanatosom), pri Albertu Camusu pa kot izkušnja absurda, ki človeka sili, da kljub nesmiselnosti vztraja v dejanju. V teh različnih interpretacijah se vedno znova pojavlja isto opažanje o taki bipolarni razpetosti: človek je bitje, ki razume več, kot lahko obvladuje, in ustvarja več, kot lahko nadzoruje.

Drugič, če to tradicijo beremo skozi prizmo kronotropizma, je človeška vrsta izjemna po svoji sposobnosti kumulativne kulturotvornosti: ustvarja tehnike, institucije, simbole in sisteme organizacije, katerih časovni domet daleč presega posamezno življenje. Ta zmožnost omogoča izjemno stopnjo sinhronistične koordinacije tudi daleč prek neposrednega skupinskega okvira, vendar hkrati proizvaja tudi zapletene socialne igre, hierarhije in mehanizme moči, ki se lahko iztečejo v različne oblike kolektivne iracionalnosti. Primeri takšnih paradoksov niso redki: politični sistemi, ki naj bi zagotavljali varnost, se opirajo na ravnotežje zmožnosti za globalno jedrsko uničenje; ekonomske ureditve, ki naj bi zagotavljale blagostanje, v zadnji instanci dramatično pospešujejo izčrpavanje ekosistemov, od katerih je življenje odvisno.

Spekulativni možen premislek je torej tale: če vse gornje pojave razumemo kot izraz specifičnih kognitivnih prisil človeka, torej njegove kronotropne usmerjenosti, kulturotvornosti in obligatorne simbolne preprodukcije, se pojavi še ena možnost: da človeška vrsta v ekološkem smislu ne predstavlja izrednosti in/ali anomalije, temveč utelešenje posebnega mehanizem znotraj širših procesov transformacije planetarnega sistema. Človeška dejavnost nedvomno povečuje stopnjo pretoka energije in materialov v biosferi ter pospešuje procese razgradnje in reorganizacije, ki jih v fizikalnem jeziku pogosto opisujemo kot pospeševanje ali povečanje entropije. Če je to res, potem bi lahko človeštvo razumeli kot vrsto, ki, morda nenamerno,

in niti ne posebej zavestno, s tem pa nenadzorovano pospešuje prehode med različnimi stanji planetarnega sistema.

Takšna hipoteza seveda presega empirično dokazljive trditve in ostaja na ravni filozofske refleksije. Vendar ima določeno hevristično vrednost. Omogoča nam, da prej orisane človeške slepote: našo omejeno sposobnost razumevanja lastnega delovanja, našo nagnjenost k ustvarjanju socialnoekonomskih struktur, ki se lahko iztečejo v samouničenje, razumemo ne le kot moralni ali civilizacijski problem, temveč kot funkcije specifičnega položaja človeka v evolucijskem in ekološkem okviru. Človek je vrsta, ki s svojo kronotropno orientacijo neprestano posega v prihodnost, vendar nikoli ne more v celoti predvideti posledic svojih posegov. Prav v tem razkoraku med projekcijo in posledico se morda skriva tisto, kar je evropska filozofija stoletja imenovala tragičnost človeškega stanja.

Podmena o človeku kot možnem pospeševalcu entropije v planetarnem sistemu ni brez analogij v sodobni znanosti. V fiziki in teoriji kompleksnih sistemov obstaja dolgoletna razprava o tem, ali življenje samo po sebi deluje kot mehanizem za pospeševanje disipacije energije. Že Ilya Prigogine (Ilja Prigožin; Prigogine in Stengers, 1984) je pokazal, da se kompleksne strukture v naravi pogosto pojavljajo kot t.i. disipativne strukture, ki nastajajo v pogojih neravnovesja in omogočajo učinkovitejši pretok energije skozi sistem. Nekateri sodobni fiziki in biologi so to idejo razširili v hipotezo, da lahko življenje razumemo kot proces, ki omogoča vedno kompleksnejše poti razprševanja energije v biosferi. V okviru termodinamike neravnovesnih sistemov so nekateri raziskovalci predlagali, da se kompleksne strukture življenja razvijajo prav zato, ker omogočajo učinkovitejše pretvarjanje in disipacijo energije v okolju. V tem smislu bi lahko življenje razumeli kot posebno obliko organizirane materije, ki pospešuje pretok energije skozi planetarni sistem (England, 2013; Schneider in Sagan, 2005).

Če to perspektivo apliciramo na človeško vrsto, postane jasno, da so kvantitativni in kvalitativni učinki človeške kulturotvorne dejavnosti v planetarnem merilu izjemni. Industrijska civilizacija je v zelo kratkem času mobilizirala ogromne količine energije, predvsem iz t. i. fosilnih virov, in s tem radikalno povečala hitrost materialnih in energetskih tokov v biosferi. Prav ta transformacija je v geologiji

vodila do predloga poimenovanja nove geološke dobe, antropocena, v katerem naj bi človeštvo postalo geološka sila. Geologi, ki preučujejo to vprašanje, poudarjajo, da človeška dejavnost danes pušča merljive stratigrafske sledi: spremembe v sestavi atmosfere, globalne premike sedimentov, izumiranje vrst, pa tudi nove materiale, kot so plastika, beton ali radioaktivni izotopi, ki bodo v geološkem zapisu prepoznavni še zelo dolgo (prim. Crutzen, 2002; Steffen in drugi, 2015).

Antropologi so to razpravo razširili z vprašanjem, kaj pravzaprav pomeni dejstvo, da je človek postal geološki dejavnik. Philippe Descola (2013) je opozoril, da je razumevanje antropocena, njegov začetek postavi v neolitik, neločljivo povezano z določenim načinom pojmovanja odnosa med človekom in naravo, ki se je v evropski modernosti oblikoval kot stroga ločnica med kulturnim in naravnim svetom. Po Descolaju antropocen ni le geološki fenomen, temveč tudi rezultat specifične ontologije, načina, kako moderni zahodni svet razume naravo kot nekaj zunanjega, nekaj, kar je mogoče izkoriščati in nadzorovati.

Če to razmišljanje povežemo s problemom kronotropizma, se pokaže zanimiva, četudi morda strašljiva možnost: človeška obliगतorna sposobnost projiciranja v prihodnost, ki omogoča razvoj tehnologij, institucij in kompleksnih ekonomskih sistemov, je hkrati tudi mehanizem, ki lahko dramatično poveča obseg človeškega poseganja v ekosisteme. Prav ta kronotropna orientacija človeka, njegova potreba po stabilizaciji in obvladovanju prihodnosti, vodi k ustvarjanju struktur, ki mobilizirajo vedno več energije in materialnih virov. Posledično človeška kulturotvornost in socialna kompleksnost s svojimi proizvodi postane dejavnik, ki lahko bistveno pospeši transformacijo vseh planetarnih sistemov, na primer prav s totalno jedrsko vojno, ki je v času, ko to pišem, tako grozeča možnost, kot še ni bila nikoli.

Na drugi strani seveda takšna perspektiva ne pomeni, da je človeško samouničenje nujno ali vnaprej določeno. Vendar odpira vprašanje, še enkrat, ali človeštvo morda zaseda poseben položaj v dinamiki biosfere: položaj vrste, ki s svojo kronotropno kulturotvornostjo pospešuje procese (radikalne) reorganizacije ekoloških sistemov. Če bi se takšni procesi iztekli tudi v propad človeške civilizacije ali celo vrste same, bi to iz perspektive geološkega časa predstavljalo le eno epizodo v daljši zgodovini transformacij planeta. V tem smislu

bi lahko rekli, da se tragičnost človeškega stanja ne kaže le v naši nezmožnosti popolnega (ali vsaj funkcionalnega) razumevanja samih sebe, posledic lastnega socialnega ustroja in obsesivne kulturne preprodukcije, temveč tudi v dejstvu, da prav naše najambicioznejše strategije obvladovanja prihodnosti lahko prispevajo k procesom, ki se lahko iztečejo v samouničenje in radikalno preobrazbo planetarnega sistema.

V tem primeru bi bilo seveda kritično pomembno vprašanje, ali smo se vseh dimenzij te problematike sploh zmožni zavedati in nanje reagirati; vse bolj se zdi, da naša sodobna t.i. ekološka zavest komajda vključuje načine, kako bi zavedanje o tej možnosti vključili v organizacijo človeškega preživetvenega sistema. Z drugimi besedami: če drži, da se nekateri odprti sistemi v naravi organizirajo tako, da pospešujejo produkcijo entropije, kot to npr. postulira predlog o MEP<sup>6</sup>, potem bi bilo človeško obligatorno kulturotvornost mogoče razumeti kot posebno obliko disipativne strukture: kot tehnologizirano biološko vrsto, ki zaradi kronotropne potrebe po stabilizaciji prihodnosti nenehno širi obseg energetske pretokov. Antropocen bi bil v tem okviru ne le »človeški vpliv« na geološka dogajanja, temveč pospešitev planetarne disipacije, katere gibalo je človeška zgodovina.

---

6 MEP (*Maximum Entropy Production*) je ideja iz termodinamike neravnovesnih sistemov, po kateri imajo nekateri odprti sistemi (taki, ki izmenjujejo energijo in snov z okoljem) tendenco, da se organizirajo v stanja, ki pospešujejo razprševanje energije oziroma proizvajajo pospešeno entropijo v okviru omejitev, v katerih delujejo (prim. Kleidon in Lorenz, 2005).

# 1. poglavje

## **Kronotropno bitje: človekova orientacija v času**

*...aber es sprechen viele Anzeichen dafür,  
daß die Zukunft in uns eintritt,  
um sich in uns zu verwandeln,  
lange bevor sie geschieht.*

– RAINER MARIA RILKE,

*BRIEFE AN EINEN JUNGEN DICHTER, 1904*

### **Človeška temporalnost in fizikalni čas**

Rilkejeva misel, ki se sicer nanaša na občutke žalosti, ki da omrtvičijo čustva (danes bi pač govorili o depresiji), postavljena kot moto tega poglavja, izraža intuicijo, ki jo z različno organiziranih perspektiv potrjujejo tudi sodobne raziskave človeške kognicije: prihodnost v človeškem življenju ni samo nekaj, kar bo nekoč nastopilo, temveč nekaj, kar že vnaprej preoblikuje sedanost zato, ker človek ni zmožen zares »živeti v trenutku«, kot smo razgrinjali v uvodu, temveč nenehno živi v projekcijah, pričakovanjih in možnostih, ki segajo onkraj pretekle izkušnje. Prav ta posebna časovna orientacija, ki človekovo življenje strukturira kot razmerje med spominom in sedanjim trenutkom, ki je vedno tako ali drugače v funkciji anticipacije prihodnosti, je v tej knjigi označena s pojmom kronotropizma.

Preden lahko takšno orientacijo in njene številne posledice za našo vrsto natančneje opredelimo, je treba povzeti in opisati, čeprav na zelo poljudni in okvirni ravni, neko vztrajno samoumevnost v človeški percepciji. V vsakdanjem jeziku, pa tudi v številnih

družboslovnih razpravah, je čas pogosto razumljen kot enotna, zunanja dimenzija sveta, ki obstaja in poteka neodvisno od človeškega zaznavanja. Takšno razumevanje ima dolgo intelektualno zgodovino in je tesno povezano z razvojem fizikalnih teorij časa. V klasični mehaniki je bil čas razumljen kot absolutna in homogena dimenzija, ki teče enakomerno in neodvisno od dogodkov v svetu (ali vesolju). V znameniti formulaciji Isaaca Newtona absolutni čas »sam po sebi in po svoji naravi enakomerno teče, neodvisno od česarkoli zunanjega« (Newton, 1687/1999).

Takšno razumevanje časa se je začelo rahljati z razvojem relativistične fizike na začetku dvajsetega stoletja. Ključni prelom je bila Einsteinova posebna teorija relativnosti, s katero je avtor pokazal, da čas ni univerzalna količina, temveč je odvisen od gibanja opazovalca. Opazovalci, ki se gibljejo z različnimi hitrostmi, lahko izmerijo različne časovne intervale med istimi dogodki: pojav, ki ga fizika opisuje kot časovno dilatacijo oziroma relativnost trajanja. Čas tako ni več absolutna dimenzija, temveč relativna količina, ki je odvisna od referenčnega sistema opazovalca (Einstein, 1905).

Pomemben konceptualni korak je kmalu zatem naredil matematik Hermann Minkowski, ki je pokazal, da je mogoče prostor in čas razumeti kot enotno štiridimenzionalno strukturo. V znamenitem predavanju leta 1908 je zapisal, da sta prostor in čas sama po sebi samo »senci«, medtem ko obstaja le njuna združena realnost: prostor-čas. V tem okviru dogodki niso več samo v prostoru ali v času, temveč v štiridimenzionalnem kontinuumu, kjer ima vsak dogodek tri prostorske koordinate in eno časovno (Minkowski, 1908).

Einstein je to idejo v splošni teoriji relativnosti še razširil in pokazal, da je potek časa odvisen tudi od gravitacije. Močna gravitacijska polja zmorejo tok časa upočasniti tako, da čas v bližini masivnih teles (sonc, na primer) teče počasneje kot v območjih šibkejše gravitacije. V tej teoriji gravitacija ni več razumljena kot sila v klasičnem smislu, temveč kot posledica ukrivljenosti prostor-časa, ki jo povzroča masa oziroma energija (Einstein, 1916/1920). Relativistična fizika je tako privedla do temeljnega konceptualnega premika: čas ni več univerzalno ozadje dogodkov, temveč dimenzija, ki je neločljivo povezana s prostorom in z dinamiko vesolja. V

fizikalnem smislu je čas postal koordinata v geometriji prostor-časa, ki opisuje razmerja med dogodki. Kljub temu pa tudi sodobna fizika še vedno razpravlja o naravi časa in o njegovi morebitni globlji strukturi. Nekateri teoretski pristopi so zato raziskovali hipoteze o kompleksnejših ali večdimenzionalnih strukturah časovnosti ter o različnih kozmoloških modelih, ki razširjajo standardni relativistični okvir.<sup>7</sup>

Toda človeška izkušnja in odnos do časa sta bistveno drugačna od časa, ki ga opisuje fizika. Že na začetku dvajsetega stoletja je filozofija opozorila na razliko med časom, ki ga merijo ure, in časom, ki ga ljudje dejansko živimo. Henri Bergson je v tem kontekstu razlikoval med časom kot merljivim zaporedjem trenutkov in časom kot »trajanjem« (*la durée*). S tem izrazom je označil kontinuiran tok izkušenj, v katerem se spomin in sedanost prepletata (Bergson, 1889/1910). V takšnem toku trenutki niso preprosto nanizani urejeno drug za drugim, temveč se med seboj prežemajo in preoblikujejo kvalitativno celoto (samo)zavedanja.

Fenomenološka tradicija je to razliko še poglobila in premaknila vprašanje časa s področja fizikalne ontologije v analizo strukture zavesti. Edmund Husserl je pokazal, da je pri človeku zavest o času strukturirana kot dinamično razmerje med retencijo (zadrževanjem pravkar preteklega), protencijo (anticipacijo prihodnjega) in trenutnim zaznavanjem sedanosti (Husserl, 1905/1991). Podobno je Martin Heidegger menil, da človeško bivanje ni preprosto umeščeno v čas, temveč je samo po sebi strukturirano kot temporalnost, v kateri

7 Razprave o naravi časa v fiziki se seveda nadaljujejo tudi po uveljavitvi relativističnega pojmovanja prostora-časa. Med zanimivejšimi prispevki je model vrtečega se vesolja, ki ga je razvil Kurt Gödel. Ta kaže, da Einsteinove enačbe splošne relativnosti dopuščajo rešitve, v katerih so možne zaprte časovne zanke in s tem nenavadne »lokalne« strukture časovnosti (Gödel, 1949). Nekateri teoretski fiziki so šli še dlje in razmišljali o tem, ali bi lahko imel čas več dimenzij. Max Tegmark je v razpravah o dimenzionalnosti prostora-časa spekuliral o tem, zakaj ima naše vesolje eno časovno in tri prostorske dimenzije, ter kakšne posledice bi imela drugačna struktura (Tegmark, 1997). Še radikalnejši pristop uveljavlja t. i. »dvočasovna fizika«, ki jo je predlagal Itzhak Bars, kjer fizikalni modeli kot matematično ogrodje za opis temeljnih interakcij uporabljajo dve časovni koordinati (Bars, 2001). Takšne hipoteze ostajajo spekulativne, vendar kažejo, da tudi v naravoslovju pojem časa ostaja predmet odprtih razprav.

prihodnost igra konstitutivno vlogo pri oblikovanju sedanjega delovanja (Heidegger, 1927/1962).<sup>8</sup>

Razlikovanje med fizikalnim časom oz. človeških teoretizacijah o njem in človeško temporalnostjo ima pomembne posledice tudi za antropologijo. Če fizika opisuje čas kot parameter sprememb v naravnih procesih, potem antropologija preučuje načine, kako ljudje organizirajo in interpretirajo izkušnjo trajanja, spomina in pričakovanja. Antropološke raziskave so zato že dolgo opozarjale, da različne družbe razvijajo različne načine strukturiranja časa, od cikličnih koledarskih sistemov do narativnih predstav o preteklosti in prihodnosti (Durkheim, 1912/1995; Evans-Pritchard, 1939; Gell, 1992).

V tem smislu čas v antropologiji ni samo fizikalna dimenzija narave, temveč prvenstveno kulturna kategorija, s katero ljudje razumejo lastna življenja in skupinske zgodovine. Prav na tej ravni postane smiselno govoriti o kronotropni orientaciji človeka: ne kot o lastnosti samega vesolja, temveč kot o posebnem načinu, kako človeška kognicija in kultura strukturirata odnos med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Lahko bi rekli, da je človeški kronotropizem parohialna, za človeka specifična in po vsej priliki na našo vrsto omejena zaznava časa, ki določa vse človeško mišljenje in početje.

## **Teorije (človeškega) časa v antropologiji**

Antropološke raziskave človeškega časa, s čimer menimo različne percepcije in organizativne metode človeškega časa, imajo dolgo in pestro zgodovino. V različnih obdobjih so avtorji čas razumeli kot kolektivno kategorijo družbenega življenja, kot ekološko organizacijo družbenih praks, kot simbolno strukturo rituala, ali pa kot epistemološki problem antropološkega spoznavanja. Čeprav se organizacija teh perspektiv precej razlikuje, malone vsi opozarjajo na skupno dejstvo: človeški čas pri ljudeh nikoli ni dojet kot zunanja fizikalna dimenzija narave, temveč kot način organizacije socialnega življenja («družbenost») ter sistema kulturnih praks, produkcije

---

8 Heideggerjeva analiza temporalnosti je bila filozofsko usmerjena v ontološko strukturo človeškega bivanja, medtem ko tukaj predlagano razumevanje pojma kronotropizma označuje empirično in antropološko hipotezo o kognitivni orientaciji človeške vrste, ki svoje socialno in kulturotvorno delovanje organizira skozi projekcije prihodnosti.

in podloženih verjetij (»kulture«). S tako definiranim pogledom je mogoče prepoznati več teoretskih smeri, ki na različne načine anticipirajo idejo, da je človekovo razmerje do časa ena izmed temeljnih struktur njegovega bivanja.

Ena prvih sistematičnih formulacij tega problema izhaja iz klasične sociologije. V svoji analizi religije je Émile Durkheim pokazal, da kategorije časa, prostora in drugih temeljnih orientacijskih pojmov, ki jih ljudje malone univerzalno razumemo kot v razmerju do nas zunanje danosti, in pogoji ne izhajajo neposredno iz individualne percepcije sveta, temveč iz kolektivne organizacije družbenega življenja (Durkheim, 1912/1995). Koledarski sistemi, prazniki in ritualni cikli so v njegovem razumevanju načini, na katere družba strukturira trajanje in mu pripisuje pomen. Čas v tem smislu ni nevtralna dimenzija narave, temveč kolektivna reprezentacija, ki odraža ritme socialnega življenja. Durkheimova analiza je s tem razprla pomembno antropološko podmeno: če so kategorije časa del družbenega reda, potem so tudi načini doživljanja časa kulturno in zgodovinsko variabilni.

Producenti v antropologiji so to podmeno razvijali naprej, predvsem na podlagi klasičnih empiričnih raziskav v različnih koloniziranih neevropskih skupnostih. Klasičen primer je analiza časovnega sistema pri Nuerih (Naath; danes naseljujejo Južni Sudan in območje regije Gambelle v zahodni Etiopiji), ki jo je opravil Edward Evans-Pritchard. Pokazal je, da čas v tej tedaj pastoralni družbi ni organiziran kot abstraktna linearna dimenzija, temveč kot kombinacija ekoloških ritmov in družbenih struktur, ki obdajajo percepcije tega sezonskega ritma (Evans-Pritchard, 1939). Sezonski cikli, povezani z gibanjem čred in spremembami v okolju, oblikujejo t. i. ekološki čas, medtem ko genealogije in družbeni odnosi ustvarjajo strukturni čas, ki organizira družbeni spomin. Čas v tem okviru ni uniformno merilo trajanja, temveč način orientacije v svetu, ki izhaja iz konkretnih preživetvenih praks ljudi.

Kasnejše antropološke razprave so pojmovanja časa vse večkrat obravnavale kot simbolno in kulturno konstrukcijo. Maurice Bloch je opozoril, da rituali pogosto ustvarjajo posebne temporalne režime, ki se razlikujejo od vsakdanjega izkustva časa. Ritualni čas lahko suspendira običajne procese spremembe in ustvarja občutek trajnosti ali nadčasovnosti, ki legitimira družbeni red (Bloch, 1977). Podobno

je Nancy Munn pokazala, da družbene prakse ne potekajo samo v času, temveč aktivno (so)ustvarjajo temporalne horizonte; to teoretizacijo, utemeljeno na analizi kule<sup>9</sup> pri ljudstvu Gawa v Papui Novi Gvineji, je poimenovala »intersubjektivni kraj-čas«. V zelo podrobni etnografiji je opisala, kako dejanja posameznikov v izmenjavi školjk med potekom kule producirajo »časovno vrednost«, mehanizem, ki omogoča, da posamezniki projicirajo svoj ugled in slavo darovalca v izmenjavi v prihodnje odnose in generacije (Munn, 1986). Njena in podobne analize kažejo, da človeški čas ni le nekakšen zunanji, od ljudi neodvisen okvir, znotraj katerega potekajo družbene prakse, temveč je definiran tudi skozi rezultate človeških praks.

Še ena pomembna smer antropološkega razmišljanja o človeškem času se je razvila v refleksiji o antropološkem spoznavnem procesu samem. Johannes Fabian je opozoril, da je (zahodna) antropologija neevropske družbe dolgo implicitno umeščala v drugačen časovni okvir od zahodnega, ko jih je pogosto predstavljala kot preživle relikte nekakšne človeške preteklosti, ki obstajajo zunaj sodobnosti raziskovalca (Fabian, 1983). Tak alohronizem, kot to imenuje Fabian v pomenu »zanikanja sočasnosti«, kaže, da je čas v antropologiji tudi epistemološka kategorija, ki lahko strukturira razmerja moči med opazovalcem in opazovanimi. Takšno pozicioniranje antropologa je pogosto koroboriralo kolonialne ideologije časov, v katerih je bila stroka domnevno že utemeljena v paradigmah, ki so kritično presegle antropološki znanstvenorasiistični linearizem po zgledu ameriškega pionirskega antropologa Lewisa Henryja Morgana (1818–1881) in

---

9 Na tem mestu je treba opozoriti, da so bile prakse, kot je kula, in zlasti severnoameriški potlač, zgodovinsko tako ali drugače predmet velikega zgražanja ter zakonskega in dejanskega preganjanja in prepovedovanja v času kolonializma. Kula v Papui Novi Gvineji sicer nikoli ni bila formalno prepovedana, močno pa jo je oviralo še posebej krščansko misionarstvo, ki je dele obrednega dogajanja gledalo kot barbarizem, poganstvo in seksualizirano frivolnost. Potlač je bil v Kanadi med letoma 1884 in 1951 z zakonom prepovedan; udeležence so obravnavali kot kriminalce, zagrožena je bila zaporna kazen. Policijsko nasilje, aretacije in uničevanje obrednih predmetov so eskalirali v letu 1920 na otoku Village, kar je verjetno spodbudilo tudi kolonialno oblast v ZDA, da je v istem letu napovedala sistematično zatiranje prakticiranja potlača s posebno orkožnico (Circular No. 1665) na Aljaski in ameriškem severozahodu. Metode zatiranja so vključevale odrekanje razdeljevanja hrane in grožnje z zaporom; racionalizacija pa je bila seveda preganjanje »poganskih« praks, ki da zavirajo proces »civiliziranja« staroselcev (prim. npr. Bracken, 1997).

njegovih sodobnikov. Tehnologija tega početja je bila prvenstveno eksotizacija človeških praks v obravnavanih neevropskih družbah z »zamrzovanjem« kulturnega časa in kraja. Posebej je Fabian v tem smislu analiziral produkcijo ameriške in britanske antropologije v prvi polovici 20. stoletja, v kateri je dominirala produkcija t. i. monografij »etnografskega sedanjika« kot produkt dolgotrajnih terenskih raziskav. V antropološki produkciji tega tipa je raziskovalec svoje podatke razgrnil tako, kot da opazovana človeška skupnost še vedno živi v razmerah pred stikom s kolonizatorjem, in tudi nima stikov s sosednjimi skupnostmi: kot da živijo povsem izolirano v nekakšnem zamrznjenem cikličnem času. To produkcijo je Fabian pionirsko seciral kot znanstveni rasizem.<sup>10</sup>

Morda najbolj sistematičen poskus antropološke teorije časa pa predstavlja delo Alfreda Gella. V knjigi *The Anthropology of Time* je predlagal, da je čas mogoče razumeti kot mrežo intencionalnih odnosov, ki strukturirajo človeško delovanje (Gell, 1992). Ljudje nenehno načrtujejo, odlagajo, anticipirajo in rekonstruirajo dogodke, zato je čas v praksi tesno povezan z logiko delovanja in družbenih strategij. Gell s tem pokaže, da je človeško delovanje že po svoji naravi temporalno organizirano.

Sorodno, a nekoliko drugače zastavljeno perspektivo je razvil tudi Pierre Bourdieu, ki je v svoji teoriji habitusa opozoril, da je človeško delovanje vedno strukturirano z implicitnimi časovnimi horizonti. Habitus ne deluje kot sistem eksplicitnih pravil, temveč kot skupek dispozicij, ki posamezniku omogočajo praktično orientacijo v verjetnih potekih prihodnjih dogodkov. Socialno delovanje je zato vedno že organizirano skozi anticipacije, odloge in pričakovane izide, ki jih akterji pogosto zaznavajo kot samoumevni del »igre«, v kateri sodelujejo. Bourdieu je v svojih analizah kabilske družbe pokazal tudi, da se družbene razlike pogosto kažejo kot razlike v časovnih horizontih delovanja: nekateri akterji lahko načrtujejo, investirajo in odlagajo dejanja v pričakovanju prihodnjih koristi, medtem ko drugi živijo v bolj skrčenem horizontu neposredne sedanjosti (Bourdieu, 1977; 1990). Takšno razumevanje družbene hierarhizacije implicitno poudarja temporalno strukturo socialnega delovanja in tako

---

10 Sama sem o tem več pisala v: Šumi, 1990; in Šumi, 1999.

predstavlja še eno pomembno približevanje ideji, da je človeška orientacija v svetu v temelju časovno organizirana.

Čeprav se orisani pristopi med seboj razlikujejo po tematizaciji in analitičnih izidih, imajo skupno pomembno implikacijo: čas. Ta v antropologiji ni preprosta naravna danost, temveč struktura družbenega in kulturnega življenja. Vendar večina teh teorij čas obravnava predvsem kot kulturno kategorizacijo ali kot medij organizacije družbenih praks. Manj pozornosti je bilo namenjene vprašanju, ali je specifična temporalna orientacija morda temeljna lastnost človeške kognicije kot take.

Prav na tej točki se odpira prostor za koncept kronotropizma. Če so različne družbe razvile različne načine strukturiranja časa, potem se lahko vprašamo tudi, ali tako početje lahko prepoznamo kot signaturno obnašanje človeške vrste: namreč (obvezno) predispozicijo, da življenje razumemo in organiziramo v odnosu do časa, in še bolj natančno, do prihodnosti, vsaj v delu, ki vse naše početje projicira v prihodnost. Kronotropizem v tem smislu ne označuje samo kulturnih oblik razumevanja, kodiranja in klasificiranja časa, temveč specifično orientacijo človeške kognicije, ki sedanost (in selektivno spominjanje preteklosti) nenehno umešča v horizonte pričakovanega in možnega.

S stališča tega vprašanja za nas posebej zanimivo mesto v antropoloških razpravah o času zavzema delo ameriškega antropologa Marshalla Sahlinsa (1930–2021). V svojih analizah načinov, kako ljudje dojemajo zgodovinske procese, je opozoril, da se dogodki v človeških skupnostih ne interpretirajo samo kot zaporedje dejstev, temveč skozi simbolizirane strukture, ki določajo pomen v širšem zgodovinskem okviru (Sahlins, 1985). Po njegovem razumevanju zgodovina ni preprosto kronološko zaporedje dogodkov, temveč proces, v katerem kulturne kategorije nenehno preoblikujejo interpretacijo novih situacij. Dogodki tako dobijo pomen šele v odnosu do obstoječih simbolnih struktur, ki omogočajo njihovo umestitev v širšo časovno perspektivo. Sahlins je ta proces opisal kot dialektično razmerje med »strukturo« in »dogodkom«: kulturne kategorije oblikujejo način, kako ljudje interpretirajo zgodovinske situacije, hkrati pa lahko konkretni dogodki te strukture tudi preoblikujejo (Sahlins, 1985). Čas v tem okviru ni samo linearen tok, temveč dinamičen odnos, nekakšno pogajanje med kulturnimi pomeni, kolektivnim

spominom in zgodovinskim delovanjem. S tem je Sahlins pokazal, da je človeško delovanje vedno umeščeno v temporalne horizonte, ki določajo, kako skupnosti razumejo preteklost in kako si zamišljajo kolektivno prihodnost.

Sahlinsova analiza predstavlja eno od približevanj ideji, ki jo tukaj promoviramo, da je apersepcija časa bistvena dimenzija človeškega (samo)razumevanja in razumevanja sveta, čeprav je svoja izvajanja omejil na kulturne reprezentacije in interpretacije zgodovinskih dogodkov. Vprašanje, ali je orientacija v času kot dominanten modus človekovega umeščanja v svet morda temeljna naravnost človeške kognicije kot take, pri Sahlinu ostaja večinoma odprto. Prav na tej točki se odpira prostor za koncept kronotropizma. Če so različne antropološke teorije pokazale, da je čas kulturno strukturiran in družbeno organiziran, potem se lahko vprašamo tudi nekaj še bolj temeljnega: ali je splošna značilnost človeške vrste, da življenje razume in organizira v odnosu do časa, še posebej prihodnosti in referenčno tudi preteklosti? Kronotropizem, ki ga tukaj preizkušamo, v tem smislu ne označuje samo kulturnih apersepcij časa, temveč ima drugačno ambicijo: označiti in orisati temeljno, specifično orientacijo človeške kognicije, ki čas nenehno in neizogibno umešča v horizonte pričakovanega in možnega.

Čeprav so pregledane antropološke raziskave pokazale, da je čas pomembna dimenzija družbenega in kulturnega življenja, je velik del antropološkega teoretiziranja o temeljni človeški orientaciji v svetu opisoval predvsem v prostorskih kategorijah. Raziskave sorodstvenih sestavov in razmerij,<sup>11</sup> klanskih struktur, teritorialnosti, naselitvenih vzorcev in krajinskih praks so pogosto izhajale iz predpostavke, da je človekovo razumevanje sveta v prvi vrsti povezano s prisvajanjem in organiziranjem prostora. V številnih klasičnih študijah je fizični prostor nastopal kot temeljni okvir družbenega življenja, znotraj katerega se razporejajo družbeni odnosi, simbolni sistemi in vsakdanje

---

11 Že omenjeni Lewis Henry Morgan je bil začetnik, tako rekoč »izumitelj« študij sorodstvenih in klanskih sistemov, ki so od tedaj pa vse do danes ena od temeljnih antropoloških vednosti in hkrati obsesij. Ta historično gigantska antropološka tematika je racionalno in kritično obrazložena, največkrat v kontekstu kritike historične antropološke koroboracije kolonializma, med drugimi v tehle delih: Schneider, 1984; Kuper, 1988; Segalen, 1986.

prakse. Nekateri avtorji so opozarjali, da ljudje sveta ne doživljajo kot abstrakten prostor, temveč kot mrežo poti, krajev in orientacijskih točk, ki nastajajo s prakso gibanja in bivanja. Človeško življenje se v tem okviru kaže kot proces nenehnega umeščanja telesa v okolje, pri čemer se percepcija prostora oblikuje v vsakodnevnih dejavnostih in izkušnjah..

Ena najvplivnejših, in, naj rečem, najočarljivejših formulacij takšnega pristopa je povezana z delom Tima Ingolda, ki je predlagal, da je človeško bivanje mogoče razumeti kot prepletanje linij, črt človeškega gibanja v svetu. V njegovem razumevanju ljudje fizičnega sveta ne poseljujejo kot vnaprej danega prostora, temveč ga nenehno (po)ustvarjajo s potmi, po katerih se gibljejo, in z odnosi, ki jih pri tem vzpostavljajo (Ingold, 2007). Takšno dinamizirano razumevanje poudarja prostorsko dimenzijo človeškega bivanja: svet se razkriva kot mreža krajev in poti, ki jih ljudje ustvarjajo v življenjskem poteku.

V naslednjem razdelku se bomo zato podrobneje posvetili prostorskim modelom človeške orientacije v antropološki produkciji. Prav v dialogu s temi pristopi je namreč sploh mogoče formulirati tudi drugačno, inverzno perspektivo. Če številne antropološke teorije človeka razumejo predvsem kot bitje, ki se primarno orientira v prostoru, se lahko vprašamo, ali ni mogoče tega razumeti tudi drugače: kot primarno orientacijo v časovnih horizontih, ki sedanost nenehno umeščajo v razmerje do prihodnosti, pri čemer je (tudi) prostor v analitski perspektivi preveden v kronometrične presoje in percepcije. Če se smem poigrati s pojmi, postulat, ki ga preizkusno zagovarjam, predvideva naslednje: če je kronotropna orientacija res temeljna orientacija človeške kognicije, potem tudi človeška percepcija prostora ne more biti niti nevtralna niti primarna, temveč se prostor v človeški izkušnji vedno pojavlja kot že del časovnih horizontov pričakovanja, načrtovanja in anticipacije. Z drugimi besedami: teza je, da človek kronotipizira tudi prostor.

Če to zdaj prebesedimo v disciplinirano hipotezo, bi rekli tako: če je Ingold pokazal, da človeško bivanje ni statično umeščanje v prostor, temveč je prepletanje linij gibanja, se lahko vprašamo še nekaj drugega: kaj usmerja te linije? Ali jih določajo predvsem prostorske poti same, ali pa jih vodi nekaj bolj temeljnega? Hipoteza, ki jo tukaj predlagamo, je: človeško gibanje, in sploh vsako človeško

početje, ne izhaja primarno iz strukture prostora, temveč iz človeku native, obligatorne projekcije v prihodnost, ki delovanju (gibanju v prostoru) daje usmeritve in pomen. V naslednjem podpoglavju bom argumentacijo stopenjsko razčlenila.

## Človeška prostorska orientacija

Čeprav so torej antropološke raziskave pokazale, da je čas pomembna dimenzija družbenega in kulturnega življenja, je velik del antropološkega teoretiziranja, kot smo pokazali, človekovo orientacijo v svetu dolgo opisoval predvsem v prostorskih kategorijah. Naj ponovimo: raziskave sorodstvenih sistemov, naselitvenih vzorcev, teritorijev in krajinskih praks so pogosto izhajale iz predpostavke, da je človekovo razumevanje sveta v prvi vrsti povezano z organizacijo prostora. V številnih klasičnih študijah je prostor nastopal kot temeljni okvir družbenega življenja, znotraj katerega se razporejajo družbeni odnosi, simbolni sistemi in vsakdanje prakse. Avtorji so ugotavljali, da ljudje sveta ne doživljajo kot abstrakten geometričen prostor, temveč kot mrežo krajev, poti in orientacijskih točk, ki nastajajo s prakso bivanja in premikanja v prostoru. Prostor v tem smislu ni nevtralna kulisa družbenega življenja, temveč rezultat človeškega delovanja in izkušenj.

V svojih razpravah o krajini, gibanju in zaznavanju okolja je Tim Ingold razvil idejo, da ljudje sveta ne naseljujejo kot vnaprej danega, temveč ga nenehno sami (po)ustvarjajo s potmi, po katerih se gibljejo, in z odnosi, ki jih pri tem vzpostavljajo. Za Ingolda je temeljna oblika človeškega bivanja črta. Življenje posameznika se odvija kot sled gibanja skozi svet, kot množica črt, ki se prepletajo z drugimi črtami, ki jih s svojim gibanjem ustvarjajo drugi, in skupaj tvorijo mrežo življenjskih poti. Te preplete poti ljudje ustvarjajo s svojim vsakodnevnim gibanjem. Ingold takšno razumevanje poimenuje *wayfaring*: človek ni bitje, ki preprosto prebiva v prostoru, temveč bitje, ki svet nenehno prehaja, sledi in soustvarja. S takim interpretativnim pristopom je Ingold radikalno preoblikoval tradicionalno predstavo o prostoru kot statični dimenziji. Človek ni subjekt, umeščen v vnaprej strukturiran prostor, temveč je prostor sam, skozi procese človeškega gibanja in bivanja podvržen procesu mnogoterih

preoblikovanj. Fizična pokrajina je zato za Ingolda preplet linij življenja ali življenjskih poti in početij: rezultat trajnega procesa, v katerem ljudje in okolje skupaj ustvarjajo prostorsko strukturo sveta.

Tezo, ki jo je Tim Ingold prvič sistematično predstavil v knjigi *Lines: a brief history*, je nato v delu *The Life of Lines* pomembno razširil in poglobil. Če je bila v prvi knjigi osnovna ideja predvsem analitična in usmerjena v antropološko interpretacijo človeških praks (pisanja, risanja, hoje, tkanja in sledenja potem kot različnih oblik črtanja), se v kasnejšem delu argument premakne na bolj ontološko raven. Ingold predlaga, da črte niso zgolj kulturne ali simbolne strukture, temveč temeljni način, kako se življenje sploh odvija. Organizmi, ljudje in njihove dejavnosti niso razumljeni kot skupek statičnih objektov, temveč kot prepleti poti, po katerih poteka rast, gibanje, zaznavanje in delovanje. V tem okviru Ingold uvede pojem *meshwork* (pletiva), ki ga razlikuje od bolj statičnega pojma *network* (mrežja): medtem ko slednji povezuje točke, pletivo sestavljajo linije, ki nastajajo skozi procese gibanja in medsebojnega prepletanja. V *Life of Lines* tako prvotna antropološka analiza črt prerase v širšo filozofsko-antropološko trditev, da je življenje samo proces nenehne nastajanja linij in sledenja linijam v svetu. Če Ingold s tem pokaže, da človeško bivanje ni umeščeno v statičen prostor, temveč se odvija kot nenehno sledenje linijam gibanja in rasti, se odpira tudi dodatno vprašanje: kaj te linije pravzaprav usmerja? Ingoldov poudarek je predvsem na prostorski razsežnosti teh poti in na načinih, kako ljudje in drugi organizmi sledijo sledem v okolju in v njem puščajo svoje. Vendar mogoče je zastaviti tudi drugačno hipotezo: da smer teh linij ne izhaja primarno iz same prostorske konfiguracije sveta, temveč iz časovnih projekcij, ki usmerjajo človeško delovanje. Če človek svoje življenje neprestano organizira skozi anticipacijo prihodnjih dogodkov, potem tudi gibanje skozi prostor ni zgolj odziv na okolje, ali sledenje in ustvarjanje črt, temveč uresničevanje časovno strukturiranih pričakovanj. V tej perspektivi bi lahko rekli, da so Ingoldove linije gibanja materializacije kronotropne orientacije človeka: torej projekcij v prihodnost, ki dajejo smer in smisel vsemu človeškemu gibanju in delovanju v prostoru.

Ingoldov model predstavlja enega najbolj izpopolnjenih primerov prostorskega razumevanja človekove orientacije v svetu, vendar

ni edini. V različnih antropoloških tradicijah se pojavljajo tudi druge formulacije, ki na različne načine poudarjajo primarnost prostora v človeški izkušnji. Ena takšnih smeri izhaja iz raziskav kulturne organizacije prostora v vsakdanjem življenju. Edward T. Hall je v svojih analizah t. i. proksemike pokazal, da različne človeške skupnosti (»kulture« v tedanjem antropološkem besednjaku) razvijajo specifične načine organizacije medosebnih razdalj in prostorskih odnosov. Prostor v tem okviru deluje kot kulturno kodiran sistem, s katerim ljudje uravnavajo socialne interakcije in izražajo družbene odnose (Hall, 1966).

Podobno so raziskave kognitivne antropologije pokazale, da različne družbe uporabljajo različne referenčne sisteme za orientacijo v prostoru. Stephen Levinson in njegovi sodelavci so v številnih primerjalnih študijah pokazali, da lahko jezikovne in kognitivne strukture orientacije temeljijo bodisi na relativnih koordinatah (levo–desno) bodisi na absolutnih orientacijah (sever–jug), kar kaže, da je organizacija prostora pomemben del kulturnih in kognitivnih sistemov (Levinson, 2003). V fenomenološko navdihnjenih pristopih pa je prostor razumljen predvsem kot izkustvena krajina. Yi-Fu Tuan je na primer pokazal, da ljudje prostor doživljajo kot mrežo krajev, ki dobivajo pomen z izkušnjo bivanja in spomina (Tuan, 1977). Tudi v teh pristopih je človekova orientacija v svetu razumljena predvsem kot razmerje do prostora in krajev.

## **Človekovo kronotropno razumevanje prostora**

Čeprav se prej orisani interpretativni pristopi med seboj precej razlikujejo, imajo skupno pomembno predpostavko: človeško bivanje v svetu razumejo predvsem kot oblike prostorske orientacije in kodiranja medčloveških odnosov v prostoru. Tudi kadar prostor ni razumljen kot statična dimenzija, temveč kot proces ali izkustvena krajina, ostaja temeljni okvir interpretacije človeškega delovanja.

Prav na tej točki se odpre možnost drugačne interpretacije. Teza, ki jo predlagamo v tej knjigi, je naslednja: človeško gibanje ni primarno nasledek prostorske strukture sveta, temveč projekcije v prihodnost, ki delovanju daje smer, načine in pomen. Linije, po katerih se ljudje gibljejo, niso izključno prostorske poti v smislu omogočanja

gibanja, temveč tudi sledi anticipacije in realizacije načrtov, pričakovanj in možnosti, ki segajo onkraj neposredne sedanjosti. Če je Ingold pokazal, da življenje poteka kot preplet črt, potem kronotropna perspektiva predlaga, da je smer teh črt določena predvsem s temporalnimi horizonti. Prostor se v človeški izkušnji ne dojema kot primarni okvir orientacije, temveč kot polje možnosti, ki jih ljudje interpretirajo in organizirajo v razmerju do prihodnosti.

Na tej podlagi lahko kronotropizem razumemo kot inverzijo prostorskega modela človeške orientacije. Če številne antropološke teorije človeka razumejo kot bitje, ki se orientira v prostoru, kronotropna perspektiva predlaga drugačno možnost: da je človek v temelju bitje, ki se primarno orientira v času, predvsem v horizontih prihodnosti, in da se njegova percepcija prostora oblikuje prav skozi tako primarno temporalno orientacijo.

Povedano še drugače: če so številne antropološke teorije človeka opisovale kot bitje, ki se primarno orientira v prostoru, kronotropna perspektiva predlaga drugačno izhodišče. Človeško delovanje ni prvenstveno odziv na prostorsko strukturo sveta, temveč izraz človeku specifične orientacije v času, ki sedanjost nenehno umešča v razmerje do prihodnosti. Gibanje skozi prostor je zato pri človeku skoraj vedno že usmerjeno z anticipacijo: poti, ki jih z gibanjem po prostoru izrišemo, so obenem sledenje in realizacija projekcij možnosti, načrtov in pričakovanj. Če je Ingold pokazal, da človeško življenje poteka kot črta, ki se prepleta z drugimi linijami v krajini, kronotropna perspektiva predlaga, da smer teh črt določa predvsem horizont prihodnosti. Črta življenja ni samo sled gibanja skozi prostor, temveč sled anticipativnega gibanja skozi svet. Prostor se v človeški izkušnji zato kaže kot polje možnosti, ki jih kognicija organizira v razmerju do časovnih horizontov prihodnjega.

Dejstvo, da ljudje sveta ne zaznavajo samo kot prostorske razporeditve objektov, temveč ga interpretirajo skozi časovne odnose, v resnici pomeni, da človek tudi prostorsko zaznavo najprej in predvsem temporalizira. Številne raziskave v psihologiji in kognitivni znanosti kažejo, da človeški um prostorske strukture spontano organizira v zaporedja, poti in trajanja. Navigacija v okolju je skoraj vedno povezana z ocenjevanjem časa: razdalje doživljamo kot oceno o tem, »koliko časa traja pot«, ne samo kot metrsko oddaljenost. Ljudje si

prostorske poti najprej mentalno predstavljamo kot zaporedja dejanj in dogodkov, ki vključuje oceno časovne razporeditve, kar pomeni, da navigacija v prostoru vključuje tudi časovno strukturiranje prihodnjih korakov (Montello, 2005; Wolbers in Hegarty, 2010); v resnici si človek gibanja po prostoru ne more predstavljati zunaj časovnega okvira. Še več: načrtovati pot po prostoru vključuje tudi anticipacijo prihodnjih dogodkov in časovno strukturiranje dejavnosti, za katere pričakujemo, da se bodo odvile na koncu poti, kar pomeni, da se človek v prostoru giblje intencionalno. Povejmo to nazorno, s pomočjo vsakdanje izkušnje: tudi, če gremo na brezciljen sprehod v parku ali gozdu, za katerega si nismo postavili posebnih prostorskih ciljev, anticipiramo prijetna, sproščujoča doživljanja v naravi, in se za smeri sprehajanja odločamo sproti, se vsa ta dejanja dogajajo v okviru konkretnih anticipatornih predstav. Prostor se v človeški izkušnji tako praviloma obnaša kot polje možnih zaporedij dejanj in dogodkov, ne samo kot nekakšna statična razporeditev krajev, med katerimi se je mogoče premikati.

Takšna temporalizacija prostora se kaže tudi v načinu, kako ljudje konceptualiziramo poti in gibanje. Pot za nas ni samo linija v prostoru, temveč implicitno vsebuje pričakovano zaporedje prihodnjih stanj: prihod na cilj, srečanje z drugimi ljudmi, ali dosego določenega cilja za nek namen. Prostorsko gibanje je zato praviloma povezano ne le z anticipacijo, temveč z jasnim, namenskim načrtovanjem in projekcijo prihodnosti. Nevroznanstvene raziskave kažejo, da so možganski sistemi, ki sodelujejo pri navigaciji, tesno povezani z mrežami, ki omogočajo mentalno simulacijo prihodnjih dogodkov, zlasti z delovanjem hipokampusa in povezanih struktur medialnega temporalnega režnja (Schacter, Addis in Buckner, 2007; Epstein, Patai, Julian in Spiers, 2017). Človeška percepcija prostora je v tem smislu neločljivo povezana s časovnimi horizonti delovanja.

Če te ugotovitve povežemo z nevroznanstvenimi raziskavami temporalne kognicije, postane verjetno, da prostorska orientacija pri človeku ni povsem samostojen kognitivni sistem. Nasprotno: številni vidiki orientacije v prostoru so prežeti s temporalnimi operacijami, ki vključujejo zaporedje, trajanje in anticipacijo prihodnjih dogodkov. Prostor se zato v človeški izkušnji pogosto kaže kot časovno

strukturirano polje možnosti, torej kot krajina potencialnih dejanj, ki jih posameznik umešča v horizont prihodnosti (Tulving, 2002; Schacter in drugi, 2012). Takšna interpretacija prostorske orientacije odpira vprašanje, ali ima človeška temporalnost tudi specifične nevrokognitivne temelje.

## **Nevrokognitivni temelji človeške temporalnosti**

V zadnjih desetletjih so raziskave nevroznanosti potrdile, da je zaznavanje časa temeljni princip človeške kognicije. Čas v človeški izkušnji ni samo abstraktna fizikalna dimenzija, temveč rezultat kompleksnih nevrnalnih procesov, ki omogočajo zaznavanje trajanja, zaporedja dogodkov in projekcije prihodnosti. Številne študije kažejo, da imajo človeški možgani specializirane mehanizme, ki omogočajo ocenjevanje časovnih intervalov, organizacijo zaporedij in usklajevanje delovanja skozi čas.

Pokazalo se je, da pri zaznavanju časa sodeluje več medsebojno povezanih možganskih sistemov. Posebno pomembno vlogo imajo bazalni gangliji, cerebelum in prefrontalna skorja, ki skupaj omogočajo ocenjevanje trajanja in organizacijo časovnih zaporedij (Buhusi in Meck, 2005). Bazalni gangliji sodelujejo pri zaznavanju intervalov in pri časovni koordinaciji gibanja, medtem ko cerebelum prispeva k natančnemu uravnavanju časovnih procesov v motoričnih in kognitivnih dogajanjih. Prefrontalna skorja pa omogoča kompleksnejše operacije, kot so načrtovanje, odlaganje dejanj in anticipacija prihodnjih dogodkov.

Pomemben del človeške temporalne orientacije je tudi sposobnost t. i. mentalnega potovanja skozi čas. Psihološke raziskave so pokazale, da ljudje lahko z izjemno lahkoto rekonstruirajo pretekle dogodke in si predstavljajo prihodnje scenarije. Ta sposobnost, ki jo Endel Tulving opisuje kot *mental time travel*, omogoča, da posameznik svojo sedanost umešča v širši okvir preteklih izkušenj in prihodnjih možnosti (Tulving, 2002). Nevrološke raziskave na drugi strani kažejo, da so procesi spominjanja preteklosti in zamišljanja prihodnosti tesno povezani. Aktivirajo podobne možganske mreže, zlasti hipokampus in povezane strukture medialnega temporalnega režnja (Schacter, Addis in Buckner, 2007). To pomeni, da človeški

možgani uporabljajo podobne mehanizme za rekonstrukcijo preteklih dogodkov in za simulacijo prihodnjih situacij.

Evolucijsko dimenzijo tega pojava so podrobneje raziskovali Thomas Suddendorf in sodelavci, ki so koncept mentalnega potovanja skozi čas uporabili kot izhodišče za razpravo o posebnostih človeške kognicije. Po njihovem razumevanju sposobnost mentalnega premikanja med preteklimi izkušnjami in zamišljenimi prihodnjimi scenariji predstavlja eno ključnih kognitivnih inovacij človeške evolucije. Takšna sposobnost omogoča kompleksno načrtovanje, strateško sodelovanje in dolgoročno organizacijo dejavnosti, ki presegajo neposredno sedanost; prav zato nekateri avtorji to sposobnost razumejo kot eno ključnih evolucijskih inovacij rodu homo. Suddendorf tako predlaga, da je prav razvita sposobnost mentalne simulacije prihodnjih dogodkov eden od pomembnih dejavnikov, ki so omogočili nastanek kompleksnih kulturnih sistemov pri človeku (Suddendorf in Corballis, 2007; Suddendorf, 2013). Ta interpretacija dodatno podpira idejo, da je človeško delovanje globoko vpeto v horizonte pričakovane prihodnosti.

Še več: nevroznanstvene raziskave specifičnega človeškega »čuta za čas« kažejo, da se temporalna orientacija realizira tudi na celični ravni. Pomemben vpogled v razmerje med prostorsko in temporalno orientacijo ponujajo nevroznanstvene raziskave hipokampusa, možganske strukture v sestavi limbičnega sistema, ki ima ključno vlogo pri navigaciji, spominu in organizaciji izkušenj. Že v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja so raziskovalci odkrili t. i. prostorske celice (*place cells*), nevrone, ki se aktivirajo, kadar se organizem znajde na določenem mestu v okolju. John O'Keefe in sodelavci so pokazali, da te celice tvorijo nekakšen notranji navigacijski sistem, ki omogoča orientacijo v prostoru in ustvarjanje kognitivnih zemljevidov okolja (O'Keefe in Nadel, 1978). Kasnejše raziskave so ta model še razširile z odkritjem drugih tipov navigacijskih celic, kot so mrežne celice (*grid cells*), ki prispevajo k koordinatni organizaciji prostorskega zaznavanja (Hafting in drugi, 2005). V zadnjih desetletjih pa so nevroznanstveniki odkrili tudi, da hipokampus ne kodira samo prostora, temveč tudi čas. Več študij je identificiralo t. i. časovne celice (*time cells*), nevrone, ki se aktivirajo v specifičnih časovnih intervalih znotraj zaporedij dogodkov. Te celice omogočajo organizacijo izkušenj v

časovno strukturirane epizode in prispevajo k občutku zaporedja in trajanja dogodkov (Eichenbaum, 2014; MacDonald in drugi, 2011). Zdi se, da hipokampus tako deluje kot sistem, ki povezuje prostorske in časovne informacije v enotne reprezentacije izkušenj.

Takšne ugotovitve imajo pomembne posledice za razumevanje človeške orientacije v svetu. Če isti nevralni sistemi sodelujejo pri kodiranju prostorskih lokacij in časovnih zaporedij, potem prostorska navigacija in temporalna organizacija izkušenj nista ločena, temveč soodvisna procesa. Zdi se, da so prostorske reprezentacije že od začetka prepletene s časovnimi strukturami spomina, pričakovanja in zaporedja dogodkov. Hipokampus tako omogoča organizacijo izkušenj kot niz poti skozi prostor in čas, kar pomeni, da se orientacija v prostoru že na nevralni ravni povezuje s temporalno strukturo delovanja. Takšna nevrokognitivna arhitektura dodatno podpira idejo, da je človeško razmerje do prostora tesno povezano, ali celo pogojeno s sposobnostjo organiziranja izkušenj v časovne horizonte.

### **Prisilno gibanje in prisilna imobilnost: motnje v prostorsko-temporalni orientaciji**

Poseben vpogled v strukturo človeške prostorsko-časovne orientacije ponujajo situacije, v katerih posameznik izgubi nadzor nad lastnim gibanjem. Primeri, kot so aretacije, deportacije, ugrabitve ali zapor predstavljajo skrajne primere prisilnega posega v človekovo razmerje do prostora. V takšnih okoliščinah posameznik ne more več sam določati smeri, ritma ali cilja svojega gibanja. Prostor, ki je v običajnih okoliščinah polje potencialnih poti in možnosti, se spremeni bodisi v prostor prisilnega premikanja bodisi v prostor radikalne omejitve gibanja.

Klasične sociološke in kriminološke raziskave zopora so že zgodaj opozorile, da takšne situacije ne učinkujejo samo na telesno gibanje, temveč tudi na strukturo kognicije in doživljanja časa. Donald Clemmer (1940) je v svoji študiji zaporniškega življenja pokazal, da institucionalni režimi, ki posamezniku odvzamejo nadzor nad lastnim gibanjem, pogosto vodijo v globoko reorganizacijo vsakdanjih vzorcev zaznavanja in orientacije. Podobno je Gresham

Sykes (1958) v analizi »bolezni zapora« opozoril, da je ena izmed ključnih dimenzij zaporne izkušnje prav izguba avtonomije nad telesnim gibanjem, ki jo spremljajo spremembe v doživljanju časa in prihodnosti. Zaporniki pogosto poročajo o občutku temporalne raztegnjenosti ali stagnacije časa, kar kaže, da omejitve prostorske mobilnosti neposredno učinkuje tudi na časovno orientacijo posameznika.

Sorodne ugotovitve se pojavljajo tudi v antropoloških raziskavah prisilne mobilnosti. Študije deportacijskih režimov in azilnih sistemov so pokazale, da prisilni transporti in administrativni režimi nadzora pogosto ustvarjajo stanje temporalne suspendiranosti. Melanie Griffiths je na primer pokazala, da mnogi prosilci za azil živijo v stanju, ki ga opisuje kot »življenje zunaj časa«, kjer posamezniki sicer fizično obstajajo v prostoru, vendar nimajo možnosti oblikovati stabilnih projekcij prihodnosti (Griffiths, 2014). Podobne pojave opisuje tudi Shahram Khosravi, ki je v svojih raziskavah migracijskih režimov opozoril na centralno vlogo čakanja kot eksistencialnega stanja, v katerem je posameznik ujet med prostorsko mobilnostjo in institucionalnimi omejitvami (Khosravi, 2018).

Takšne situacije so posebej razvidne v primerih prisilnih deportacij ali transportov, kjer se posamezniki dejansko premikajo po prostoru, vendar ne nadzorujejo niti smeri niti cilja svojega gibanja. V teh primerih je gibanje samo po sebi odtujeno od človekove intencionalnosti. Prostor ni več polje orientacije, temveč postane instrument nadzora ali dominacije. Nicholas De Genova je v svojih analizah migracijskih režimov opozoril, da so takšni sistemi pogosto zasnovani prav z namenom, da posameznike postavijo v stanje negotovosti in temporalne nedoločenosti, v katerem postane prihodnost nepredvidljiva ali nedosegljiva (De Genova, 2017).

Psihološke raziskave travme kažejo, da imajo podobne učinke tudi situacije prisile, kot so ugrabitve ali druge oblike ekstremnega nadzora nad telesnim gibanjem. V takšnih okoliščinah posamezniki pogosto poročajo o dezorientaciji v času, fragmentaciji spomina in občutku, da je prihodnost izginila s horizonta njihovega doživljanja (Herman, 1992; van der Kolk, 2014). Kognitivni sistem se v takšnih situacijah pogosto osredotoči na preživetveno sedanost, medtem ko se sposobnost dolgoročnega načrtovanja in projekcije prihodnosti

zmanjša. Te ugotovitve kažejo, da obstaja tesna povezava med možnostjo prostorske mobilnosti in človeško temporalno orientacijo. Ko posameznik izgubi nadzor nad smerjo svojega gibanja ali ko mu je gibanje povsem onemogočeno, se poruši tudi sposobnost organiziranja življenja v horizontih prihodnosti.

Na širši ravni takšne preučevanje takih situacij potrjuje tudi politično-filozofsko tezo Achillea Mbembeja, ki opozarja, da je svoboda gibanja ena temeljnih dimenzij človeškega bivanja. Po Mbembeju sodobni režimi oblasti pogosto delujejo prav skozi nadzor nad mobilnostjo: z zapori, mejami, deportacijskimi sistemi in drugimi mehanizmi, ki omejujejo ali usmerjajo gibanje teles v prostoru z nadzorom nad telesi, ki se lahko gibljejo, ali pa morajo obstati na mestu (Mbembe, 2019). Nadzor nad mobilnostjo je v tem smislu hkrati tudi nadzor nad življenjskimi možnostmi posameznika, saj omejuje njegovo sposobnost, da svojo sedanost organizira v razmerju do prihodnosti.

Če te ugotovitve povežemo z nevrokognitivnimi raziskavami temporalne orientacije, postane očitno, da človeško razmerje do prostora ni samo vprašanje zaznavanja prostorskih struktur. Prostor se v človeški izkušnji pojavlja kot polje potencialnih poti, ki so neločljivo povezane z načrtovanjem, anticipacijo in projekcijo prihodnjih dogodkov. Ko je posamezniku odvzeta možnost, da bi sam usmerjal svoje gibanje, se pogosto poruši tudi njegova sposobnost organiziranja, tj. mentalnega zamišljanja življenja v časovnih horizontih. Situacije prisilnega gibanja ali prisilne imobilnosti zato razkrivajo, kako tesno je človeška percepcija prostora povezana s kronotropno orientacijo v prihodnost.

Človeški možgani so torej organizirani tako, da omogočajo nenehno povezovanje spomina, zaznavanja sedanosti in anticipacije prihodnosti. Prav sposobnost projekcije prihodnjih možnosti ima pomembne posledice za razumevanje človeškega delovanja. Načrtovanje, odlaganje zadovoljstva, strategija in sodelovanje v kompleksnih družbenih sistemih so vse dejavnosti, ki temeljijo v orientaciji v prihodnost. Človekovo delovanje je zato skoraj vedno usmerjeno v dogodke, ki še niso nastopili. V tem smislu lahko nevroznanstvene raziskave razumemo kot empirično podporo tezi, da ima človeška kognicija izrazito ali celo primarno temporalno orientacijo. Človeški

um ne deluje samo kot sistem za zaznavanje sveta v sedanosti, temveč kot sistem za organizacijo vedenja skozi čas.

Sorodne implikacije izhajajo tudi iz sodobnih teorij delovanja možganov v kognitivni nevroznanosti. Karl Friston je v okviru t. i. principa proste energije (*free-energy principle*) menil, da možgani delujejo kot sistem za stalno generiranje in posodabljanje napovedi o prihodnjih stanjih sveta. Po tej teoriji percepcija, delovanje in učenje niso ločeni procesi, temveč elementi enotnega mehanizma, katerega naloga je zmanjševanje presenečenja oziroma odstopanja med pričakovanimi in dejanskimi dogodki. Organizmi zato nenehno konstruirajo modele prihodnjih stanj okolja in svoje delovanje usklajujejo z napovedmi teh modelov (Friston, 2010; Friston, 2013). V tem okviru je mogoče človeško kognicijo razumeti kot temeljno anticipatorni sistem, katerega primarna funkcija ni samo zaznavanje sedanosti, temveč stalna projekcija možnih prihodnjih scenarijev. Takšna perspektiva se presenetljivo ujema s kronotropno hipotezo, da človeško delovanje izhaja iz sistematične orientacije v prihodnost. Sposobnost projekcije in anticipacije pri človeku predstavlja eno izmed ključnih značilnosti kognicije; takšna perspektiva pomeni, da so možgani po svoji funkciji v veliki meri organizirani kot sistem za modeliranje prihodnosti.

Če povzamem: ko združimo omenjene pregledane nevroznanstvene raziskave temporalne kognicije, antropološke analize prostorske orientacije in politološke razprave o mobilnosti, lahko ugotovimo naslednje: človeško razmerje do prostora je neločljivo povezano z njegovo orientacijo v času. Ljudje prostora ne doživljamo samo kot geometrične razporeditve krajev, temveč kot polje možnih poti, ki jih organiziramo v razmerju do pričakovanih prihodnjih dogodkov. Prav zato posegi v človekovo mobilnost, kakršni so zapor, deportacija, prisilni transport ali dolgotrajno čakanje pomenijo tudi poseg v njegovo temporalno orientacijo in sposobnost projekcije prihodnosti. Če so temeljne človekove pravice zgodovinsko formulirane kot pravica do življenja, svobode in zasledovanje ciljev samouresničevanja, potem je za uresničevanje vseh treh neobhodna tudi pravica, da posameznik svojo sedanost prosto umešča v odprt horizont prihodnjih možnosti. V tem smislu svoboda gibanja ni samo prostorska pravica, temveč tudi časovna: človekova pravica do prihodnosti. Mogoče bi

se izkazalo za koristno, če bi klasično formuliranim človekovim pravicam v mednarodnem pravu in nacionalnih normativnih sistemih dodali tudi kronotropno tolmačenje.<sup>12</sup>

## **Paradigme antropološkega razumevanja časa**

Če se v sklepu te razprave zdaj ozremo nazaj na pregledano antropološko produkcijo o času v širši perspektivi, lahko opazimo, da se večina pristopov razporeja okoli treh osnovnih načinov razumevanja človeške temporalnosti. Ti pristopi se razlikujejo po tem, kako razumejo izvor in funkcijo časa v družbenem življenju, vendar vsi poudarjajo, da čas ni samo fizikalna dimenzija sveta, temveč tudi kulturno in družbeno organiziran okvir človeške temporalnosti.

**Ritmična paradigma.** – Prva paradigma čas razume predvsem kot sistem ritmov, ki organizirajo kolektivno življenje. V tako organizirani perspektivi je čas povezan z naravnimi cikli, sezonskimi spremembami in ponavljajočimi se družbenimi praksami. Takšno razumevanje najdemo že pri Durkheimu, ki je pokazal, da so kalendarji in ritualni cikli ključni mehanizmi, s katerimi družbe strukturirajo kolektivno izkušnjo trajanja (Durkheim, 1912/1995). Podoben poudarek je prisoten tudi pri Evans-Pritchardu, ki je v svoji analizi Nuerov pokazal, da se čas v pastoralnih družbah organizira skozi ekološke in družbene ritme (Evans-Pritchard, 1939). V tej paradigmi je čas razumljen predvsem kot okvir koordinacije družbenega življenja. Posamezniki svoje dejavnosti usklajujejo z ritmi kolektivnega in naravnega okolja, kar ustvarja občutek cikličnosti in ponavljanja.

**Simbolna paradigma.** – Druga paradigma razume čas kot simbolno in kulturno konstrukcijo, s katero družbe interpretirajo kontinuiteto in spremembo. Ta pristop je posebej razvit v delih Mauricea Blocha in Nancy Munn, ki sta pokazala, da družbe pogosto razvijajo

---

12 Čeprav takšna interpretacija ne bi nujno zahtevala oblikovanja novih formalnih človekovih pravic, bi lahko pozitivno učinkovala na način, kako pravni sistemi razumejo in tehtajo uresničevanje in kršenje že obstoječih pravic. V tem smislu bi kronotropna perspektiva lahko okrepila poudarek na zaščiti osebne avtonomije, zlasti v primerih, kjer pravni režimi posameznike postavljajo v dolgotrajna stanja časovne negotovosti ali prisilne imobilnosti. Pravica do svobode gibanja bi se tako lahko interpretirala kot ena izmed institucionalnih oblik zaščite širše pravice posameznika, da lahko svojo sedanost umešča v odprt horizont prihodnjih možnosti.

kompleksne simbolne sisteme, s katerimi interpretirajo preteklost, sedanost in prihodnost. Bloch je opozoril, da ritualni sistemi pogosto ustvarjajo posebne temporalne registre, ki presegajo individualno izkušnjo časa in posameznike umeščajo v širše kolektivne horizonte (Bloch, 1977; 1992). Nancy Munn pa je pokazala, da socialne prakse lahko ustvarjajo razširjene časovne dimenzije vrednosti, v katerih dejanja posameznikov dobijo pomen skozi projekcijo v prihodnost ali skozi spomin skupnosti (Munn, 1992). V tej perspektivi je čas razumljen kot kulturni medij, s katerim družbe ustvarjajo pomen in interpretirajo svoje zgodovinske izkušnje.

**Intencionalna paradigma.** – Tretja paradigma se osredotoča na čas kot strukturo človeškega delovanja. V tej perspektivi so socialne prakse razumljene kot zaporedja dejanj, ki so organizirana z načrtovanjem, pričakovanjem in odlaganjem. Alfred Gell je v svoji analizi pokazal, da socialni procesi pogosto vključujejo kompleksne časovne strukture intencionalnosti, v katerih so dejanja usmerjena k prihodnjim ciljem ali posledicam (Gell, 1992). Podoben poudarek najdemo tudi pri Marshallu Sahlinsu, ki je pokazal, da ljudje dogodke interpretirajo skozi širše časovne horizonte kulturnega pomena (Sahlins, 1985). V tej paradigmi je čas predvsem okvir, s katerim se organizira smisel človeškega delovanja in zgodovinskih procesov.

## Kronotropna paradigma

Čeprav orisani pristopi ponujajo pomembne vpoglede v človeško temporalnost, se večinoma osredotočajo na družbene ali simbolne dimenzije časa. Manj pozornosti namenjajo vprašanju, ali je sama orientacija v časovnih horizontih morda temeljna značilnost človeške kognicije. Koncept kronotropizma predlaga prav takšno interpretacijo. Po kronotropni organizaciji perspektive človeško delovanje ni zgolj umeščeno v kulturne ali socialne strukture časa, temveč izhaja iz globlje kognitivne orientacije, v kateri posamezniki sedanost nenehno organizirajo v razmerju do pričakovanih prihodnjih možnosti. Človek tako ni le bitje, ki živi v času ali ga simbolno interpretira, temveč bitje, ki svoje življenje strukturira s projekcijami prihodnosti.

V tem smislu kronotropna paradigma ne nadomešča obstoječih antropoloških pristopov, temveč jih dopolnjuje z drugačnim

izhodiščem. Kronotropizem marveč označuje značilno človeško orientacijo v času, po kateri ljudje prostor, delovanje in družbene odnose doživljamo kot polje možnih prihodnjih stanj, zato je človeška izkušnja sveta strukturirana predvsem z anticipacijo prihodnosti. Če povzamem: pregled fizikalnih teorij časa, fenomenoloških analiz temporalnosti in antropoloških študij kulturnih časovnih režimov pokaže, da človeško razmerje do časa ni zgolj pasivno zaznavanje zunanjega toka dogodkov. Nasprotno: človeška kognicija sedanjost nenehno umešča v horizont prihodnjih možnosti. Prav ta orientacija, ki delovanje organizira kot projekcijo v prihodnost, je v tej knjigi označena kot kronotropizem. V naslednjem poglavju bom pokazala, kako se človeška kronotropna orientacija izraža v še eni temeljni lastnosti vrste: njeni kulturotvornosti.

Če je namreč človeška zavest strukturirana kot anticipacija prihodnosti, ta anticipacija sama po sebi ne zadostuje. Prihodnost kot odprto polje možnosti zahteva stabilizacijo. Prav ta potreba po stabilizaciji prihodnosti odpira prostor za kulturotvorje kot kolektivni mehanizem, ki omogoča koordinacijo pričakovanj, pomenov in delovanja.

## 2. poglavje

### **Simbolna preprodukcija: človek kot kulturotvorno bitje**

*»Human beings do not simply live in the world;  
they live in a meaningful world.«*

– MARSHALL SAHLINS,  
*CULTURE AND PRACTICAL REASON (1976)*

Če je človekova zavest v temelju kronotropno naravnana, kot smo utemeljevali v prejšnjem poglavju, potem človek ne živi preprosto v trenutku ali v svetu, ki kratkomalo obstaja, temveč v razširjenem časovnem horizontu pričakovanj, načrtov in projekcij; v svetu, ki ga mora nenehno organizirati glede na zaznano razprtost prihodnosti. Človek je potemtakem kulturotvorno bitje zato, ker njegova kronotropna zavest svet neprestano razčlenjuje, preoblikuje in ponovno sestavlja v strukture pomena, ki stabilizirajo odprtost prihodnosti. Prihodnost ni le nekaj, kar se zgodi, temveč nekaj, kar človek nenehno predvideva, interpretira in skuša usmerjati. Takšna orientacija ima daljnosežne posledice za način človeškega (so)bivanja. Kulturotvorje namreč lahko v tem okviru razumemo kot proces stabilizacije prihodnosti: kot materialno in simbolno preprodukcijo pogojev, ki omogočajo, da se odprta prihodnost prevede v delujoče oblike kolektivnega življenja.

Kronotropna orientacija človeka v prihodnost ne ustvarja le potrebe po stabilizaciji pričakovanj, temveč sproža tudi poseben način obravnavanja sveta. Človekov odnos do narave ni samo prilagoditev na okolje, temveč nenehen proces razčlenjevanja, preoblikovanja in ponovnega sestavljanja danih stvari. Ta proces bi lahko metaforično opisali kot nekakšno mikroskopiranje ali seciranje sveta na vedno

manjše in vedno finejše elemente. Kulturotvornost v tem smislu deluje kot analitični postopek: človek jemlje materiale in objekte iz narave in jih razstavlja na vedno finejše elemente, na čiste materiale, lastnosti, razlike in potencialne rabe. Hkrati ta proces nikoli ni samo destruktiven. Atomiziranje naravnih danosti spremlja nasprotno gibanje: ponovno sestavljanje v nove oblike, v orodja, artefakte, simbolne sisteme, institucije in pripovedi. Kultura tako deluje kot nenehen proces transformacije naravnih surovin v kulturne strukture.

V tem smislu bi lahko rekli, da kronotropna zavest pri človeku spodbuja nekakšen gon po detajlizaciji sveta. Da bi lahko deloval v prihodnosti, mora človek stvari razlikovati, razčleniti in jih misliti v njihovih možnih transformacijah. Narava se zato v človeškem svetu nikoli ne pojavlja samo kot dana celota, temveč kot zbir potencialnih elementov za vedno nove kulturne kombinacije.

Tej človekovi propenziteti bom rekla z zbirnim izrazom kulturotvornost, početju, ki jo proizvaja, pa kulturotvorje. Ljudje ne živijo samo v naravnem okolju, temveč v svetu pomenov, pravil, pripovedi in institucij, ki jih sami ustvarjajo. Ti simbolni in institucionalni sistemi omogočajo, da se odprta in negotova prihodnost prevede v razmeroma stabilna pričakovanja, na podlagi katerih je mogoče delovati. V tem smislu kulturotvorje ni le spremljevalni pojav človeškega življenja, temveč temeljni način, kako kronotropno bitje sploh lahko obstaja v svetu, in je torej za človeka obligatoren.

Pri obravnavi tega vprašanja se ne bom spuščala v evolucijske špekulacije o tem, katera človeška sposobnost naj bi se pojavila prej ali kateri ekološki pritiski naj bi jo pogojevali. V antropologiji in evolucijski psihologiji avtorji pogosto segajo po razlagah, ki določeno lastnost, denimo simbolno mišljenje ali kulturo, razlagajo kot adaptacijo na specifične potrebe preživetja v domnevnih okoljih človeške evolucije. Takšne razlage pogosto temeljijo na krožnih hipotezah: neka lastnost se razglasi za adaptacijo, nato pa se za nazaj rekonstruira problem, ki naj bi jo pogojeval. Zato se v tem poglavju ne bom ukvarjala z vprašanjem, na primer, ali je človekova kronotropna orientacija v prihodnost »nastala« pred simbolnim mišljenjem ali obratno. Obe dimenziji bomo obravnavali kot prepleteni lastnosti človeškega načina bivanja, ki ju lahko opazujemo v zgodovinskih in etnografskih oblikah človeškega življenja.

Kulturotvorje bomo zato v nadaljevanju obravnavali kot proces, v katerem se naravne danosti razčlenjujejo na elemente, ti elementi se preoblikujejo v nove konfiguracije, nastale simbolne in institucionalne strukture pa stabilizirajo pomen in pričakovanja, ki omogočajo skupnostno človeško delovanje v času. Te tri plasti lahko razumemo kot tri medsebojno povezane ravni človeškega kulturotvorja: materialno, simbolno in institucionalno.

### **Artikuliran jezik kot orodje kulturotvorja**

V drugi knjigi biblijske Geneze najdemo prizor, ki na presenetljivo jedrnat način artikulira eno izmed temeljnih vprašanj o človeškem mestu v svetu. Potem ko je ustvaril živali, naj bi Bog vse privedel pred človeka, »da bi videl, kako jih bo poimenoval«. In kakor jih je človek poimenoval, tako naj bi se imenovala vsaka živa stvar (Gen 2:19–20). Ta kratki prizor iz starodavne pripovedi vsebuje jasno refleksijo o razmerju med človekom, jezikom in svetom. Živali obstajajo že prej, vendar kot svet pomenov nastopijo šele v trenutku, ko dobijo imena. Pripoved tako izrecno razlikuje med ustvarjanjem stvari in ustvarjanjem pomena: narava lahko obstaja brez imen, svet kulture pa nastane šele, ko stvari dobijo ime in mesto v simbolnem redu.

Takšna formulacija ni izraz naivne ali predteoretske »intuicije«, temveč način mišljenja, ki kompleksna vprašanja o človeškem svetu izraža s pripovedjo in simbolno govorico. V tem smislu prizor iz Geneze ne ponuja samo religiozne razlage sveta, temveč tudi razmislek o posebni človeški zmožnosti: da skozi jezik razločuje stvari, jih poimenuje in jih s tem vključuje v sistem pomenov. Antropološko gledano je zgodba zelo točna in izjemno daljnosežna. Poimenovanje ni samo označevanje že obstoječih stvari, temveč dejanje, s katerim se tok izkustva razdeli na razlikovalne enote. Z imenom postanejo stvari razločljive, prenosljive in vključljive v sistem pomenov. Dokler stvar nima imena, jo je težko vključiti v sistem skupnih pomenov; šele z imenom se vzpostavi kot samostojna entiteta, o kateri je mogoče govoriti, jo primerjati in jo vključiti v mrežo odnosov z drugimi stvarmi. Poimenovanje zato ne deluje le kot opis sveta, temveč kot operacija njegovega simbolnega strukturiranja.

Podobno logiko srečamo tudi v refleksijah o znanstveni analizi. Problema ni mogoče analizirati, kaj šele rešiti, dokler ni poimenovan. Šele ko nek pojav dobi ime, ga je mogoče ločiti od drugih pojavov, o njem govoriti, ga primerjati in ga vključiti v sistem razlage. Ime zato ne označuje zgolj objekta, temveč vzpostavlja mejo, znotraj katere postane objekt analitično razločljiv. Poimenovanje je torej prva operacija simbolne detajlizacije sveta.

Če artikulirani jezik razumemo kot prvo orodje kulturotvorja, potem lahko poimenovanje razumemo kot prvi temeljni kulturotvorni akt. S poimenovanjem se tok izkustva razčleni na razločljive enote, ki jih je mogoče prepoznati, primerjati in vključiti v sistem odnosov z drugimi stvarmi. Poimenovanje ne deluje samo kot označevanje že obstoječih objektov, temveč kot operacija, s katero se vzpostavijo meje med stvarmi in se vzpostavi simbolni red, v katerem lahko stvari sploh postanejo predmet mišljenja in komunikacije.

Tak vpogled ima tudi dolgo intelektualno zgodovino. V antropologiji je bila posebej v ospredju v analizah kulturnih klasifikacijskih sistemov. Kot je pokazal Claude Lévi-Strauss, kulturni sistemi svet organizirajo skozi mreže razlik, v katerih stvari dobijo ime in s tem mesto v širšem simbolnem redu (Lévi-Strauss, 1962). Poimenovanje je tako prvi korak v procesu, v katerem se naravna danost prevede v kulturno razumljiv svet. Podobno je Mary Douglas opozorila, da kulturni red nastaja s sistemi klasifikacije, ki razvrščajo stvari, bitja in dejanja v stabilne kategorije (Douglas, 1966). Poimenovanje je v tem procesu ključno, saj omogoča, da se razlike med kategorijami pojmovno utrdijo in postanejo družbeno prenosljive.

Sorodno misel srečamo tudi v filozofiji jezika. Po Ludwigu Wittgensteinu pomen besede ni preprosto njen odnos do objekta, ki mu nadeva ime, temveč način njene rabe v jeziku (Wittgenstein, 1953). Šele v jezikovni praksi stvari dobijo stabilno mesto v svetu pomenov. Ime zato ni le znak za stvar, temveč del širše prakse, s katero se človeku svet simbolno strukturira.

S tega zornega kota lahko artikuliran jezik razumemo kot prvo in najosnovnejše orodje in hkrati proizvod človeškega kulturotvorja. Z njim se svet razčleni na elemente, ki jih je mogoče misliti, kombinirati in vključevati v vedno nove konfiguracije pomena. Svet, v katerem živijo ljudje, je zato vedno že svet poimenovanih

stvari: svet, ki je razčlenjen, razvrščen in simbolno organiziran skozi jezik.

Če namreč pogledamo prizor iz Geneze nekoliko natančneje, opazimo, da v njem ni zajeto le poimenovanje živali, temveč tudi nekakšen prvi akt razčlenitve sveta. Živali so privedene pred človeka kot množica bitij, ki jih je treba razlikovati, prepoznati in ločiti drugo od drugega. Poimenovanje je zato hkrati dejanje razlikovanja: vsako bitje dobi svoje ime in s tem svoje mesto v urejenem svetu razlik.

Toda ta prizor vsebuje še drugo pomembno intuicijo. Ko stvari dobijo ime, postanejo ne le razločljive, temveč tudi vključljive v širše mreže pomena in rabe. Poimenovanje tako ne deluje le kot klasifikacija sveta, temveč tudi kot prvi korak v procesu, v katerem se naravne danosti lahko vključijo v kulturne prakse, pripovedi in institucije. Svet živih bitij se s tem prevede v simbolni red, v katerem stvari niso več samo dane, temveč so umeščene v sistem odnosov in pomenov. V tem smislu prizor iz Geneze presenetljivo dobro ponazarja dinamiko, ki jo bomo v nadaljevanju opisovali kot kulturotvorje. Najprej se svet razčleni na razločljive elemente; ti elementi nato postanejo razpoložljivi za nove kombinacije v kulturnih praksah; nazadnje pa se skozi jezik, pripoved in institucije utrdi simbolni red, v katerem stvari dobijo stabilno mesto. Zgodba torej ponazarja, da človeški svet nastane šele tam, kjer je narava razločena, poimenovana in vključena v človekov sistem pomena.

Podobne intuicije o razmerju med poimenovanjem in vzpostavitvijo sveta najdemo tudi v drugih kulturnih tradicijah. V nekaterih avstralskih staroselskih pripovedih iz obdobja t. i. sanjskega časa (*Dreaming* ali *Dreamtime*)<sup>13</sup> se predniki na svojih potovanjih po pokrajini ustavljajo na posameznih krajih in jih poimenujejo, z imenom pa hkrati določijo tudi njihov pomen, značaj in mesto v kozmičnem redu.

13 Izraza *Dreaming/Dreamtime* sta angleška prevoda več staroselskih pojmov iz avstralskih kozmologij. Ne označujeta kakega davnega mitičnega obdobja v preteklosti, niti nimata neposredne zveze s sanjami v psihološkem smislu. Takšna razlaga izhaja predvsem iz zgodnjih evropocentričnih interpretacij. V številnih staroselskih tradicijah *Dreaming* označuje trajni kozmični red sveta, v katerem so pokrajina, ljudje, živali in predniška bitja povezani z mrežami pripovedi, ritualov in imen krajev. Predniška popotovanja in poimenovanja krajev v teh pripovedih zato niso razumljena kot dogodki iz oddaljene preteklosti, temveč kot del trajnega simbolnega reda skupnosti (Stanner, 1979; Rose, 1996).

Pokrajina tako ni samo naravni prostor, temveč mreža krajev, ki obstajajo kot kulturno pomembne točke šele takrat, ko so poimenovane in vključene v pripovedi (Stanner, 1979; Rose, 1996). Podobno kot v prizoru iz Geneze se tudi tukaj kaže jasno pojmovanje, po katerem narava sama po sebi še ni svet pomenov. Ta nastane šele skozi človeška dejanja razlikovanja, poimenovanja in pripovedovanja.

Antropološko gledano takšni primeri kažejo, da je poimenovanje eno izmed temeljnih sredstev, s katerimi človeške skupnosti vzpostavljajo simbolno strukturiran svet. Ko stvari dobijo ime, dobijo tudi mesto v mreži odnosov, ki povezuje ljudi, kraje, bitja in dogodke. Artikulirani jezik tako ne deluje le kot sredstvo sporazumevanja, temveč kot mehanizem, s katerim se naravne danosti prevedejo v kulturno razumljiv red.

Podobne predstave o ontološki moči imen najdemo tudi v številnih severnoameriških staroselskih tradicijah. V nekaterih skupnostih ime osebe ni dojeta samo kot oznaka, temveč kot del njenega obstoja in družbenega položaja. Med številnimi skupnostmi so bila osebna imena zato pogosto varovana ali javno izrečena le v določenih kontekstih, saj je veljalo, da razkrivajo nekaj bistvenega o identiteti lastnika imena (Basso, 1996). Ime v tem smislu ne označuje le osebe, temveč sodeluje pri njenem umeščanju v mrežo odnosov, ki povezuje ljudi, kraje in dogodke.

Takšni primeri kažejo, da poimenovanje v mnogih kulturah ni razumljeno kot nevtrarno označevanje že danega sveta. Nasprotno, ime lahko deluje kot agens, s katerim se vzpostavi ali utrdi obstoj stvari v simbolnem redu skupnosti. Ko stvari dobijo ime, postanejo del kulturno razumljivega sveta; ko ime izgine ali je skrito, se lahko poruši tudi njihova simbolna prisotnost. V tem smislu poimenovanje ni le opis sveta, temveč ena izmed temeljnih operacij, s katerimi človeške skupnosti ustvarjajo in vzdržujejo svet pomenov.

Toda sposobnost poimenovanja sveta, ta prvi akt za človeka specifične prisvojitve sveta, predpostavlja še nekaj drugega: zmožnost artikularnega govora. Dolgo časa je v znanosti prevladovalo prepričanje, da druge živali ne morejo razviti artikularnega jezika predvsem zaradi anatomskih omejitev svojega glasovnega aparata. Po tej razlagi naj bi bila človeška sposobnost govora posledica posebne oblike grla in položaja grla v dihalnem traktu, ki da omogoča natančno oblikovanje

glasov. Kasnejše raziskave so pokazale, da ta razlaga ni zadostna. Nekatere živali imajo glasovne aparate, ki bi bili sposobni proizvajati precej širši spekter zvokov, kot ga dejansko uporabljajo, vendar kljub temu ne razvijejo artikuliranega jezika. Razlika med človeškim govorom in živalskimi vokalizacijami zato ni samo anatomska, temveč predvsem nevrofiziološka. Artikuliran govor zahteva izjemno natančno koordinacijo dihanja, glasilk, jezika, ustnic in čeljusti, ki jo omogočajo kompleksni živčni sistemi v možganski skorji in možganskem deblu.

V lingvistiki je to vprašanje dobilo novo razsežnost z delom Noama Chomskega, ki je opozoril, da človeški jezik temelji na posebni kognitivni zmožnosti za generiranje strukturiranih zaporedij znakov (Chomsky, 1965). Jezik ni le niz signalov, temveč sistem, ki omogoča tvorjenje neskončnega števila novih stavkov/pomenov iz omejenega nabora elementov. Ta generativna lastnost jezika kaže, da artikulirani govor ni le fiziološki pojav, temveč izraz posebne organizacije človeškega kognitivnega sistema. Dejstvo, da otroci v vseh človeških družbah spontano razvijejo jezikovno kompetenco, kaže, da je sposobnost artikuliranega jezika globoko zasidrana v organizaciji človeškega kognitivnega sistema.

Če problem pogledamo z vidika kronotropnosti, pa se pokaže še ena zanimiva razsežnost. Artikulirani govor namreč zahteva stalno anticipacijo strukture izreka. Govorec ne proizvaja glasov naključno ali sproti, temveč mora imeti vsaj približno predstavo o strukturi stavka, še preden ga začne izgovarjati. Ko začnemo stavek, moramo že vedeti, kam ga želimo pripeljati. Produkcija govora zato vključuje nenehno predvidevanje naslednjih elementov izreka in njihovo sprotno usklajevanje z motoričnimi procesi govora: človek svojega govora ne projicira le v prostor, temveč tudi v čas. Psiholingvistične raziskave produkcije govora kažejo, da govorci stavke načrtujejo vnaprej na več ravneh: od konceptualnega načrtovanja pomena do sintaktičnega in fonološkega oblikovanja izreka (Levelt, 1989; Levelt, Roelofs in Meyer, 1999).

V tem smislu lahko artikuliran govor razumemo kot še en izraz kronotropne organizacije človeške zavesti: govorjenje je proces, v katerem se prihodnja struktura izreka nenehno predvideva in postopoma uresničuje v zaporedju artikuliranih glasov. Če zdaj artikulirani jezik pogledamo še z nekoliko večje razdalje, lahko opazimo tri lastnosti, ki so posebej pomembne za proces kulturotvorja.

Prva je **diskretnost (razločljivost)** jezikovnih enot. Artikuliran jezik razdeli tok zvoka na jasno razločljive elemente: glasove, zloge, besede in stavke. Ta diskretna struktura omogoča, da se izkustvo razčleni na prepoznavne in ponovljive enote. Lingvistika pogosto opisuje to lastnost kot eno izmed temeljnih oblikovnih značilnosti človeškega jezika (Hockett, 1960; Pinker, 1994). Jezik ima zato strukturo, ki že sama deluje kot orodje detajlizacije sveta.

Druga lastnost je **kombinatornost**. Posamične enote jezika se lahko združujejo v venomer nove kombinacije. Iz omejenega nabora glasov nastajajo besede, iz besed stavki, iz stavkov pripovedi. Ta kombinatorna lastnost jezika omogoča, da se iz razmeroma majhnega števila elementov tvori praktično neomejeno število novih pomenov, kar lingvistika pogosto opisuje kot produktivnost ali generativnost jezika (Chomsky, 1965; Hauser, Chomsky in Fitch, 2002). V tem smislu je jezik tudi orodje rekombinacije sveta: poimenovani elementi se lahko vedno znova povezujejo v nove konceptualne konfiguracije.

Tretja lastnost je **semantična stabilizacija**. Ko se določena imena, izrazi in razmerja v jezikovni skupnosti ustalijo, dobijo razmeroma stabilne pomena, kar omogoča, da ljudje delijo skupni simbolni prostor, v katerem lahko usklajujejo svoje delovanje. Jezik tako ne deluje le kot sredstvo izražanja in sporočanja, temveč kot mehanizem stabilizacije pomenov v skupnosti, saj pomen nastaja in se utrjuje z družbeno rabo jezika (Wittgenstein, 1953; Tomasello, 2008). Artikuliran jezik zato ni samo sredstvo sporazumevanja. Je temeljni mehanizem, s katerim ljudje kot kronotropna bitja razčlenjujejo svet na elemente, jih kombinirajo v nove konfiguracije in stabilizirajo pogoje skupnega delovanja v času.

Potem, primerjalne raziskave jezikov kažejo, da človeške skupnosti časa ne konceptualizirajo vedno na enak način. Razlike se ne pojavljajo le v slovničnih sistemih časa in naklona, temveč tudi v metaforah in orientacijskih shemah, s katerimi govorniki umeščajo dogodke v časovni tok. Eden najbolj znanih primerov prihaja iz jezika ljudstva Hopi v Arizoni, ki ga je analiziral Benjamin Lee Whorf.<sup>14</sup>

14 Razprave o razmerju med jezikom in mišljenjem se pogosto povezujejo s t. i. hipotezo jezikovne relativnosti, znano kot Sapir-Whorfova hipoteza. Njeni intelektualni začetki segajo v delo Wilhelma von Humboldta, ki je poudarjal, da je jezik več kot sredstvo sporazumevanja: vsak jezik ima sebi lasten način oblikovanja

Whorf je trdil, da hopijski jezik časa ne organizira v linearno zaporedje enot, kot so minute, dnevi ali leta, temveč razlikuje predvsem med dogodki, ki so že manifestirani, in tistimi, ki se šele uresničujejo (Whorf, 1956). Čeprav so bile njegove interpretacije kasneje predmet številnih razprav in popravkov, je primer razumevanja časa v hopijsščini postal izhodišče za širšo razpravo o tem, kako lahko različne jezikovne strukture spodbujajo različne načine razumevanja časovnega poteka dogodkov.

Druga zanimiva različica jezikovne konceptualizacije časa se pojavlja v nekaterih andskih jezikih, na primer v ajmarščini (*Aymara*). Raziskave so pokazale, da govorci preteklost pogosto umeščajo »pred« sebe, prihodnost pa »za« seboj (Núñez in Sweetser, 2006). Razlaga te orientacije izhaja iz ideje, da je preteklost znana in »vidna«, zato jo je mogoče misliti kot nekaj, kar je pred očmi, »spredaj«, medtem ko je prihodnost neznana in zato metaforično umeščena za hrbet. Še tretji primer prihaja iz raziskav avstralskih staroselskih jezikov, kjer so bile dokumentirane časovne metafore, ki sledijo orientaciji pokrajine ali smerem neba. V nekaterih skupnostih govorci časovne odnose opisujejo s pomočjo kardinalnih smeri, tako da se zaporedja dogodkov umeščajo na osi vzhod–zahod ali sever–jug (Boroditsky in Gaby, 2010). Čas se v takšnih jezikih ne predstavlja kot abstraktna linija, temveč kot gibanje po prostoru, ki je neločljivo povezano z orientacijo v okolju.

Takšni primeri kažejo, da je človeško dojetje časa vedno posredovano skozi simbolne sisteme, ki jih ponuja jezik. Jeziki čas ne le opisujejo, temveč ponujajo različne modele, s katerimi je čas sploh mogoče misliti. Prav zaradi tega je artikuliran jezik eden izmed ključnih medijev kronotropije: omogoča nam, da se časovne razsežnosti človeškega delovanja artikulirajo, sporočajo in stabilizirajo v skupnem simbolnem univerzumu.

---

in razumevanja sveta (Humboldt, 1836/1999). V 20. stoletju sta to idejo razvijala lingvistični antropolog Edward Sapir in njegov učenec Benjamin Lee Whorf, ki sta zagovarjala tezo, da jezik strukturira izkustva in kategorizacije govorcev. V svoji najmočnejši različici je bila hipoteza razumljena kot jezikovni determinizem: ideja, da jezik v veliki meri določa mišljenje. Sodobne razprave večinoma zagovarjajo zmernejšo različico: jeziki ne določajo mišljenja, lahko pa usmerjajo pozornost in oblikujejo različne konceptualne vzorce za interpretacijo izkustva (Lucy, 1992; Evans, 2004). Raziskave o jezikovni konceptualizaciji časa sodijo prav v to širše raziskovalno področje.

## Od jezika k diskurzu

Če človeško komunikacijo pogledamo nekoliko natančneje, se pokaže, da sporazumevanje nikoli ni preprost prenos pomena iz ene zavesti v drugo. Že teorije komunikacije iz druge polovice 20. stoletja so opozorile, da komunikacija vključuje več ravni interpretacije, in da med izrečenim in razumljenim skoraj vedno obstaja razlika. To je jasno poudaril Paul Watzlawick v svoji teoriji komunikacije, kjer je pokazal, da komunikacija vedno poteka na več ravneh hkrati. Izrečeno ne prenaša samo informacij, temveč tudi odnose, kontekste in implicitne interpretacijske okvire. Poslušalci zato pomen govora vedno rekonstruirajo na podlagi lastnih predpostavk in situacijskega konteksta, zaradi česar popolno ujemanje med namenom govorca in razumevanjem poslušalca skoraj nikoli ni doseženo (Watzlawick, Beavin in Jackson, 1967). Podoben poudarek na večplastnosti komunikacije je razvil tudi Roman Jakobson, ki je komunikacijo opisal kot razmerje med več elementi: govorcem, poslušalcem, sporočilom, kontekstom, kanalom in kodo (Jakobson, 1960). Posebej pomembna je njegova ideja kode, saj pomeni, da je komunikacija mogoča le, če govorec in poslušalec delita skupen sistem znakov in pravil njihove interpretacije (Berger in Luckmann, 1966; Fish, 1980). Pomen sporočila zato ni lastnost besed samih, temveč nastaja v okviru simbolnih sistemov, ki so članom človeških skupnosti skupni.

V drugačni smeri je problem komunikacije obravnaval Jürgen Habermas, ki je razvil teorijo komunikativnega delovanja. Habermas je izhajal iz vprašanja, pod kakšnimi pogoji bi bilo sploh mogoče, da bi se ljudje sporazumevali na način, ki vodi k racionalnemu soglasju. V javnem in političnem diskurzu naj bi govorniki implicitno uveljavljali t. i. veljavnostne zahteve: po resničnosti, pravilnosti in iskrenosti. V idealni komunikacijski situaciji bi bile te zahteve lahko neposredno preverjene v razpravi. Toda Habermas je hkrati opozoril, da so takšne situacije v realnih družbenih okoliščinah redke, saj komunikacijo pogosto oblikujejo institucionalne asimetrije moči in dostopa do javnega prostora (Habermas, 1984).

Francoska sociološka tradicija je šla v analizi diskurza še korak dlje in poudarila, da komunikacija ni le vprašanje razumevanja, temveč predvsem vprašanje socialnega reda. Že Émile Durkheim

je pokazal, da skupnosti vzpostavljajo skupne kategorije mišljenja: pojme časa, prostora, razreda in vzročnosti, ki posameznikom omogočajo, da so sploh lahko udeleženi v skupnem simbolnem svetu (Durkheim, 1912). Komunikacija zato ni samo individualna izmenjava pomenov, temveč proces, ki poteka znotraj ovirov kolektivnih simbolnih struktur.

Na tej podlagi je Pierre Bourdieu razvil idejo, da je jezik vedno tudi polje družbene moči. Govorci ne vstopajo v komunikacijo kot enakovredni posamezniki, temveč kot nosilci različnih oblik simbolnega kapitala. Določeni načini govora imajo v določenih družbenih kontekstih večjo legitimnost kot drugi, kar pomeni, da komunikacija vedno vključuje tudi razmerja simbolne avtoritete (Bourdieu, 1991). Podobno je Michel Foucault diskurz razumel kot sistem pravil, ki določajo, kaj je v določeni družbeni legi sploh mogoče izreči kot smiselno ali resnično. V tako organizirani perspektivi diskurz ne prenaša samo pomenov, temveč proizvaja režime resnice: načine, kako družbe organizirajo znanje, interpretacijo in legitimnost izjav (Foucault, 1972).

S tega vidika človeške komunikacije ni mogoče razumeti kot preprostega prenosa pomena iz enega uma v drugega.<sup>15</sup> Gre marveč za kompleksno diskurzivno prakso, v kateri pomen nastaja v presečišču individualnih interpretacij, kolektivnih kategorij mišljenja in družbenih razmerij moči. S te perspektive razumljivosti komunikacije ne moremo pripisati samo vsebini izrečenega ali zapisanega sporočila. Razumljivost nastaja šele znotraj skupnih pravil interpretacije, ki določajo, kako je mogoče izreke sploh razumeti. Posamezniki se zato v komunikaciji ne orientirajo le po besedah, temveč po implicitnih

15 Čepprav je že v samem aktu komunikacije vedno prisotna specifična atrofija pomena. V sodobni popularni internetni kulturi kroži diagram komunikacije, ki razlikuje med štirimi ravnmi: med tem, kar posameznik misli; tem, kar lahko izrazi v besedah; tem, kar dejansko izreče; in tem, kar poslušalci razumejo. Diagram nakazuje postopno zoževanje pomena na vsaki stopnji komunikacijskega procesa. Vendar je takšna predstavitev še vedno razmeroma optimistična, ker predpostavlja, da poslušalčevo razumevanje ostaja znotraj območja pomena, ki ga je imel govorec v mislih. V praksi pa se pogosto zgodi prav nasprotno: poslušalci lahko iz istega izreka (re)konstruirajo pomene, ki jih govorec sploh ni imel v mislih, ali ki celo nasprotujejo njegovemu namenu (izvirni diagram je mogoče najti npr. [tule](#), bolj realističnega pa npr. [tule](#)).

družbenih pravilih, ki določajo, kaj določen način govora pomeni v določenem kontekstu. Takšna pravila niso last posameznikov, temveč del širših institucionalnih in kulturnih struktur. Že Durkheim je opozoril, da kolektivne kategorije mišljenja omogočajo skupni simbolni svet, znotraj katerega je komunikacija sploh mogoča; na tej osnovi sta Peter L. Berger in Thomas Luckmann pokazala, da družbe stabilizirajo pomen s procesi institucionalizacije in legitimizacije, v katerih se določene interpretacije sveta utrjujejo kot samoumevne (Berger in Luckmann, 1966).

Vprašanje, kdo takšna interpretativna pravila oblikuje in vzdržuje, je zato postalo v sociologiji eno od osrednjih. Različni avtorji so poudarjali različne nosilce te funkcije: religiozne institucije, izobraževalne sisteme, pravne rede, znanstvene discipline, medije in politične institucije. Erving Goffman (1974) je pokazal, da se interpretacija dogodkov opira na skupne družbene »okvire« (*frames*), ki strukturirajo razumevanje situacij. Bourdieu je izpostavil vlogo simbolnega kapitala in institucij, ki določajo, katere forme govora veljajo za legitimne (Bourdieu, 1991). Foucault pa je diskurz opisal kot sistem pravil, ki določajo, katere izjave lahko v določeni družbi sploh nastopajo kot resnične ali smiselne (Foucault, 1972). Razumljivost komunikacije je zato vedno tudi družbeni dosežek.

Jakobson opozoril tudi, da se številne diskurzivne transformacije pomena opirajo na dve temeljni operaciji: metaforo in metonimijo. Metafora deluje na podlagi podobnosti, metonimija pa na podlagi bližine ali kontekstualne povezanosti (Jakobson, 1960). Sama sem v analizi diskurza ob mednarodnih mejah predlagala še tretjo operacijo, ki sem jo po zgledu na Gerarda Genetta (1972) poimenovala metalepsa (Šumi, 2005).<sup>16</sup> V literarni teoriji ta izraz označuje preskok

16 Tako razumevanje stabilizacije pomenov v diskurzu ima pomembne vzporednice v socioloških teorijah simbolne moči. Bourdieu (1991) je menil, da diskurz pridobi veljavnost šele v okviru določenega »lingvističnega trga«, na katerem imajo nekateri govorniki večjo avtoriteto kot drugi. V takšnih okoliščinah se določene interpretacije sveta postopoma naturalizirajo in postanejo del dokse, tj. samoumevnega horizonta pomenov, ki ga člani skupnosti večinoma ne problematizirajo. Podobno tudi Foucault (1972) meni, da diskurz ne deluje le kot sredstvo izražanja, temveč kot mehanizem razporejanja izjav in oblikovanja tistega, kar Foucault imenuje režim resnice: sklop institucionalnih praks, ki določajo, katere vrste izjav veljajo kot legitimna vednost (Foucault, 1980).

med različnimi ravnmi pripovedi, v diskurzivni praksi pa ga lahko razumemo kot preskok, v katerem pomen preide v namen: določena interpretacija sveta se utrdi do te mere, da začne delovati kot samoumevna podlaga socialnega delovanja. Takšen metaleptični preskok pogosto stabilizira pomen v razmerju do drugih, konkurenčnih interpretacij, in ga utrdi kot mejo med družbenimi skupinami ali kot temelj (smisel) njihovega delovanja.

Če zdaj diskurzivne operacije primerljivo postavimo ob bok procesu kulturotvorja, lahko opazimo zanimivo strukturno vzporednico. V prejšnjem razdelku smo kulturotvorje opisali kot proces, ki vključuje tri temeljne operacije: razčlenjevanje sveta na elemente, njihovo preoblikovanje v nove konfiguracije in stabilizacijo nastalih pomenov v relativno trajne simbolne in institucionalne strukture.

Podobna trojna logika se pokaže tudi na ravni diskurza. Metonimija razpira izkustvo v mrežo elementov in njihovih kontekstualnih povezav; metafora omogoča rekombinacijo teh elementov v nove interpretativne vzorce; metalepsa pa stabilizira določeno konfiguracijo pomena kot orientacijo delovanja, torej smisel. Na ta način je mogoče reči, da diskurzivne operacije sledijo isti splošni logiki, ki smo jo prepoznali v kulturotvorju.

Takšna paralela ni naključna. Če je kulturotvorje način, kako kronotropna zavest organizira svet v stabilne strukture pomena, potem je diskurz eden od ključnih mehanizmov, skozi katere se ta proces odvija. Diskurz omogoča razčlenjevanje sveta v pojme, njihovo rekombinacijo v nove interpretacije in njihovo stabilizacijo v skupne pomenske horizonte znotraj človeških skupin in med njimi. Zato lahko rečemo, da diskurz ni samo spremljevalni pojav kulture, temveč eden izmed njenih temeljnih operativnih mehanizmov. Prav v diskurzu se namreč razkrije osnovna dinamika kulturotvorja: svet se najprej razpre v razlike, nato se te razlike povežejo v nove pomenske konfiguracije, nazadnje pa se nekatere izmed teh konfiguracij utrdijo kot samoumevni okvir človeškega delovanja. Metonimija torej pomen razčleni, metafora ga rekombinira, metalepsa pa ga stabilizira v splošno sprejeto, družbeno veljavno orientacijo.

Iz te razprave izhaja, da artikuliran jezik ni samo sredstvo sporazumevanja, temveč osrednji mehanizem kulturotvorja. S procesi poimenovanja, kombiniranja in institucionalne stabilizacije pomenov

omogoča, da ljudje izkustvo razčlenjujejo na prepoznavne elemente ter jih povezujejo v nove simbolne konfiguracije socialnega sveta.

Toda jezik ima tudi globljo časovno strukturo. Sama produkcija govora je kronotropna operacija: govorec izreka povedi kot projekcije pomena v prihodnost, v pričakovanje, da bo izrečeno razumljeno, sprejeto ali izpodbijano. Vsaka poved je zato dejanje anticipacije: ko se akt izgovarjanja začne, že predpostavlja možno dokončanje in prihodnji učinek v toku komunikacije. Če je kronotropija temeljna orientacija človeške zavesti v prihodnost, potem je artikulirani jezik njen najznačilnejši družbeni izraz: z govorom ljudje svet ne le opisujejo, temveč vnaprej oblikujejo pogoje njegove prihodnje razumljivosti.

## **Človekova materialna in simbolna preprodukcija**

Ko ljudje govorijo o kulturi ali kulturotvornosti, imajo največkrat v mislih predvsem ustvarjanje materialnih objektov. V vsakdanjem razumevanju se kulturotvorje spontano povezuje z izdelovanjem orodij, gradnjo bivališč, obdelovanjem zemlje, proizvodnjo predmetov in z nenehnimi tehničnimi izboljšavami teh dejavnosti. Človeška zgodovina se zato pogosto pripoveduje kot zgodovina produkcije: od prvih kamnitih orodij do industrijske proizvodnje in sodobnih tehnoloških sistemov.

Takšno razumevanje ima trdno empirično osnovo. Človeške skupnosti proizvajajo materialne artefakte v obsegu in z intenzivnostjo, ki v živalskem svetu nima pravega ekvivalenta, pa niti ne vzporednice. Antropologi in arheologi so že dolgo opozarjali, da ljudje ne izdelujejo samo predmetov za neposredno uporabo, temveč gradijo celotna materialna okolja življenja: naselja, infrastrukturo, tehnološke sisteme in vedno nove plasti umetno ustvarjenega sveta. S tem nastaja tisto, kar so nekateri avtorji opisovali kot človekovo »drugo« ali »sekundarno naravo«, materialno okolje, ki ga nenehno ustvarja in preoblikuje človeška dejavnost (Marx, 1867/1976; Mumford, 1934; Ingold, 2000).

V arheologiji je to razsežnost materialnega kulturotvorja posebej izpostavil Lewis R. Binford, eden izmed utemeljiteljev procesualne arheologije. Opozoril je, da materialni artefakti niso samo ostanke izoliranih dejanj ali trenutnih potreb, temveč del širših sistemov

človeškega vedenja, ki so organizirani v prostoru in času (Binford, 1978; 1983). Orodja, tehnološke sekvence in razporeditev dejavnosti v pokrajini odražajo načine, kako skupnosti načrtujejo svoje ravnanje glede na prihodnje situacije, od sezonskih premikov do logistične organizacije lova ali nabiranja. Materialna kultura je v tem smislu vedno že časovno strukturirana: artefakti nastajajo kot del zaporedij dejanj, ki predpostavljajo prihodnje rabe, prihodnje dogodke in prihodnje potrebe.

Vendar se ob natančnejšem pogledu pokaže, da človeško kulturotvorje, ki je s kronotropskega stališča obligatorno, ni zaznamovano le s produkcijo, temveč z nečim še izrazitejšim: s stalno tendenco k preprodukciji. Človek namreč ne proizvaja samo tistega, kar je potrebno za neposredno preživetje. Človeške družbe sistematično ustvarjajo materialne artefakte, simbolne pomene in institucionalne oblike v obsegu, ki presega trenutne potrebe. Ta proliferacija materialnih objektov, simbolne produkcije in socialnih sistemov ni posledica le ekonomskih ali tehnoloških dejavnikov, temveč izraz širše, pač kronotropne organizacije človeškega življenja.

Na preprodukcijo so opozarjali različni avtorji v družboslovnih vedah. Georges Bataille je v svoji teoriji »splošne ekonomije« trdil, da družbe ne proizvajajo samo za zadovoljevanje potreb, temveč nezogibno ustvarjajo presežke, ki se nato porabljajo v ritualih, prestižu, monumentalnih projektih ali drugih oblikah simbolne potrošnje (Bataille, 1949/1991). Podobno je Sahlins ugotavljal, da se številne predindustrijske družbe ne organizirajo okrog stalnega pomanjkanja, temveč okrog relativnega obilja materialnih in simbolnih virov (Sahlins, 1972). V sodobni antropologiji je David Graeber pokazal, da človeške družbe nenehno ustvarjajo nove institucije, pravila in simbolne oblike, ki daleč presegajo neposredne funkcionalne potrebe (Graeber, 2011; Graeber in Wengrow, 2021).

Z vidika kronotropnosti se pokaže, da takšna proliferacija ni le ekonomski ali institucionalni pojav. Ker človeško delovanje stalno anticipira prihodnje situacije, proizvodnja nikoli ni omejena na trenutne potrebe, temveč se razširi v pripravljanje možnih prihodnjih svetov. Človeške družbe zato ne proizvajajo samo stvari, temveč množijo svetove: materialne, simbolne in institucionalne konfiguracije, s katerimi poskušajo vnaprej organizirati odprto prihodnost. Iz tega

sledi širša antropološka ugotovitev: človek ni le proizvajajoča vrsta, temveč preproducirajoča vrsta. Ta sistematična preprodukcija sveta je tesno povezana s kronotropno organizacijo človeškega življenja: ker ljudje svoje ravnanje stalno usmerjajo v prihodnost, proizvodnja nikoli ni omejena na sedanost, temveč se razširi v proces pripravljanja na možne prihodnje oblike sveta. To razsežnost človeškega kulturotvorja lahko označimo z izrazom pronoja.<sup>17</sup> Ta dinamika je neposredno povezana s kronotropno strukturo človeške zavesti. Ker človek svoje delovanje stalno orientira v prihodnost, kulturotvorje postane proces, s katerim skupnosti stabilizirajo pričakovane oblike prihodnjega sveta v materialnih, simbolnih in institucionalnih strukturah.

Skupaj s preprodukcijo artefaktov in institucij se množijo tudi diskurzivni sistemi, v katerih ljudje opisujejo, organizirajo in prenašajo te svetove. Človeške skupnosti zato poleg vsakdanjega jezika razvijajo številne specializirane simbolne kode: tehnične jezike, matematične zapise, pravne diskurze, glasbene notacije in druge oblike simbolnega izražanja in zapisovanja. Te kode niso samo dodatki k osnovnemu govorjenemu jeziku, temveč orodja, ki omogočajo upravljanje kompleksnih oblik materialnega in institucionalnega sveta.

Ob tem se diverzifikacija diskurzov ne ustavi pri specializiranih jezikih znanosti, tehnike ali prava. Tudi sam artikuliran jezik kot sredstvo sporazumevanja razvija lastne notranje oblike diferenciranja. Človeške skupnosti namreč jezika ne uporabljajo le kot instrument prenosa informacij, temveč tudi kot medij estetske in refleksivne artikulacije izkustva. Tako nastajajo različni žanri umetniškega jezika: pripovedne oblike proze, pesniški diskurz, dramatika in številne druge literarne zvrsti. Te žanrske oblike niso samo okras vsakdanjega jezika, temveč načini, s katerimi jezik sam postaja predmet kulturotvornega preoblikovanja (Bakhtin, 1986; Jakobson, 1960).

17 Gr. πρόνοια, kar pomeni skrb za prihodnost oziroma vnaprejšnje ravnanje. Velik del materialne in institucionalne preprodukcije človeških družb je mogoče razumeti prav kot obliko takšne pronoje: skupnosti ustvarjajo zaloge, infrastrukture, pravila in institucije, tudi eksplicitno varnostne, kot je zavarovalništvo, katerih funkcija je zmanjševanje negotovosti glede prihodnjih dogodkov. Izraz so v terminološki legi uporabljali grški stoiki, krščanski teologi pa v pomenu božje previdnosti. Izraz so v terminološki legi uporabljali helenistični stoiki, pri katerih je označeval racionalni red sveta oziroma kozmično previdnost, ki usmerja potek dogodkov, npr. Hrizip, Epiktet, cesar Mark Avrelij (Long in Sedley, 1987; Nussbaum, 1994).

Kulturotvorje se tako kaže kot proces preprodukcije na več ravneh hkrati: v množenju materialnih artefaktov, v proliferaciji simbolnih pomenov in v nastajanju vedno novih diskurzivnih oblik. Kolikor se širi svet človeških stvari, institucij in pomenov, toliko se širijo tudi simbolni sistemi, s katerimi ta svet postaja razumljiv, prenosljiv in organiziran v času. Materialna in simbolna preprodukcija torej nista le nekakšni stranski posledici tehnološkega razvoja ali preživetvenih interesov, temveč neposredna posledica kronotropne organizacije človeškega življenja. Ker ljudje delujejo v stalni anticipaciji prihodnjih situacij, njihovo ravnanje ni omejeno na neposredno zadovoljevanje sedanjih potreb, temveč vključuje neprestano pripravo na možna prihodnja stanja sveta. Artefakti, institucije, diskurzi in simbolni sistemi zato ne nastajajo samo kot odgovori na obstoječe razmere, temveč kot projekcije prihodnosti v materialni in simbolni obliki.

V tem smislu lahko vsak človeški kulturni sistem razumemo kot akumulirano kronotropijo. Nobena generacija ne ustvarja sveta na novo, temveč vstopa v že obstoječe plasti artefaktov, pomenov, pravil in diskurzov, ki so nastali kot rezultat preteklih projekcij prihodnosti. Materialna infrastruktura, pravni sistemi, znanstveni koncepti, umetniški žanri in institucionalne ureditve so vselej tudi arhivi nekdanjih anticipacij sveta. Človeški družbeni svetovi so zato zgodovinsko plastenje projektov prihodnosti, ki so se sčasoma materializirali v relativno trajnejših oblikah skupnega življenja.

Če kronotropijo razumemo kot temeljno orientacijo človeške zavesti v prihodnost, potem je človeško kulturotvorje mogoče opisati kot proces, v katerem se ta orientacija nenehno objektivira v svetu. Materialni artefakti, simbolni sistemi in institucionalne strukture so stabilizirane oblike preteklih pričakovanj, načrtov in predstav o tem, kakšen naj bi svet postal. Človeški družbeni svetovi zato niso samo zbirke stvari ali institucij, temveč zgodovinsko naplasteni arhivi človeških projekcij prihodnosti. Z nekaj poetične filozofske naravnosti bi lahko rekli: Človeški svetovi so arhivi preteklih prihodnosti.

### **Človeški svetovi kot arhivi pozabljenih preteklih prihodnosti**

Vendar: človeški svetovi so vedno tudi arhivi pozabljenih preteklih prihodnosti. V razpravo o kronotropiji moramo upoštevati še eno

razsežnost človeškega sveta: obseg kolektivnega spominjanja in pozabljanja (Halbwachs, 1992; Assmann, 2011). Če so materialni artefakti, simbolni sistemi in institucije stabilizirane oblike nekdanjih predstav o prihodnosti, potem so človeški družbeni svetovi hkrati tudi arhivi, katerih vsebina se skozi čas delno ohranja, delno pa izginja iz kolektivne memorije. Mnoge projekcije prihodnosti iz preteklosti se ohranijo v institucionalnih tradicijah, zapisih ali pripovedih; druge pa postopoma izginejo iz živih spominskih horizontov skupnosti (Halbwachs, 1992; Assmann, 2011).

Prav ta proces pozabljanja ustvarja pomembno epistemološko mejo v razumevanju človeške preteklosti. Dokler so dogodki, institucije ali artefakti še vključeni v kolektivno memorijo in pisne tradicije, jih v našem globaliziranem načinu produkcije vednosti raziskuje zgodovinopisje. Kar pa je izginilo iz živih spominskih struktur in ostaja le še v materialnih sledovih, preide v domeno arheologije. Še globlje v preteklosti, kjer so materialni ostanki redkejši in fragmentarni, pa se raziskovanje približa področju paleoarheologije in drugih disciplin, ki rekonstruirajo materialne ostanke najstarejše plasti človeškega sveta (Binford, 1983; Renfrew in Bahn, 2016).

Človeški družbeni svetovi so zato ne le arhivi nekdanjih projekcij prihodnosti, temveč tudi arhivi pozabljenih preteklih prihodnosti. Velik del kulturotvorja, ki je nekoč strukturiral življenje skupnosti, je sčasoma izginil iz kolektivne memorije in se ohranja le še v materialnih sledovih ali fragmentarnih znakih preteklih svetov.

Ob tem predlagam nekoliko drugačno razumevanje tudi razmerja med kolektivno memorijo in pozabljanjem. Pogosto se predpostavlja, da se človeško poznavanje preteklosti z razvojem znanosti neprestano širi: da zgodovinopisje postopoma prodira vedno globlje v preteklost, arheologija pa dopolnjuje manjkajoče dele te slike. Vendar je takšna predstava nekoliko zavajajoča. Človeška kolektivna memorija, razumljena kot institucionalizirano, organizirano znanje o preteklosti, se ne širi neomejeno nazaj v čas. Bolj ustrezno jo je razumeti kot nekakšno gmoto približno stalnega obsega, ki se skozi čas premika po časovni osi skupaj z generacijami živčih ljudi.

Razlog za to je, da je kolektivna memorija pri človeku predvsem funkcionalna in ne dosledno kronološka ali v kakršnem koli smislu realistična. Družbe v živem, razumljivem spominu ohranjajo

predvsem tiste dele preteklosti, ki jih je mogoče interpretirati znotraj aktualnih konceptualnih sistemov. Kar preseže meje teh konceptualnih okvirov, postopoma zdrsne z območja zgodovinske memorije v področje arheologije. Takšno razumevanje razmerja med spominom in interpretacijo je sorodno spoznanjem zgodovinske epistemologije in sociologije vednosti, ki poudarjata, da je razumevanje preteklosti vedno pogojeno s konceptualnimi okviri določene dobe (Kuhn, 1962; Foucault, 1969; Ricoeur, 2004).

Zato prehod iz zgodovine v arheologijo ni predvsem posledica časovne, temveč konceptualne oddaljenosti. Ko organizacijskih principov, tehnologij ali simbolnih sistemov nekega časa ne znamo več razložiti znotraj naših pojmovnih orodij, se ta preteklost začne dojemati kot skrivnostna ali nejasna. Najdba trupla angleškega kralja iz 15. stoletja pod parkiriščem v sodobnem mestu je za nas še vedno zgodovinski dogodek, saj (še) razumemo politični in družbeni kontekst tega časa. Nasprotno številne neolitske kamnite strukture pogosto razlagamo z zelo splošnimi kategorijami, kot so »obredni« ali »duhovni« nameni, ker nam manjkajo konceptualna sredstva za natančnejšo razlago njihove rabe in namenskosti. Podobno še vedno potekajo razprave o pozabljenih gradbenih tehnikah staroegipčanskih piramid ali o prav tako davno pozabljenih kamnoseških postopkih pri templjih v Angkor Vatu (Lehner, 1997; Fletcher, 2004; Coe, 2003).

Človeška kolektivna memorija torej ne ohranja celotne preteklosti, temveč le tisti del, ki ga je mogoče interpretirati znotraj aktualnih konceptualnih okvirov neke družbe. Obsega zgodovinske memorije zato je ni mogoče neomejeno širiti v preteklost, temveč deluje kot nekakšen premikajoči se horizont: skozi čas se premika naprej, medtem ko deli preteklosti, za katere družba izgubi interpretativne koncepte, postopoma zdrsnejo iz zgodovine v področje arheologije. Temu bi rekli človeški konceptualni horizont za preteklost, ki ga definiram kot mejo razumevanja človeške preteklosti. V tem smislu prehod med zgodovinopisjem in arheologijo ne označuje le razlike v starosti virov, temveč tudi mejo konceptualne razumljivosti med različnimi zgodovinskimi svetovi. Preteklost postane arheologija takrat, ko zanjo izgubimo interpretativne koncepte; ker je človeško mišljenje kronotropno usmerjeno v prihodnost, preteklost vedno

interpretiramo s perspektive konceptov, ki jih ustvarjamo za orientacijo v prihodnosti. Prav zato kolektivna memorija družb ni arhiv celotne preteklosti, temveč horizont interpretativne razumljivosti, ki se skozi čas premika skupaj s konceptualnimi sistemi določene zgodovinske dobe (prim. tudi Koselleck, 2004).<sup>18</sup>

Zastavlja se pa tudi vprašanje, kako bi lahko to vzvratno perspektivo v bližnji prihodnosti preoblikovala sodobna družbena situacija, ki jo zaznamuje izjemna preprodukcija informacij. Za skoraj vsakim posameznikom že danes ostajajo gigabajti digitalnih sledi: fotografije, elektronska korespondenca, video posnetki in različne zbirke podatkov o njegovem delovanju. Količina video materiala, ki ga proizvajajo javne in zasebne institucije najrazličnejših profilov, že dosega stanje, v katerem lahko rečemo, da je velik del sveta v realnem času nenehno video beležen z nepreglednega števila perspektiv.

V takšnih pogojih se zdi, da bodo prihodnje oblike zgodovinarstva soočene z radikalno preurejenimi parametri raziskovanja preteklosti. Problem ne bo več predvsem pomanjkanje virov, temveč njihovo preobilje: interpretiranje nepreglednih količin podatkov (Manovich, 2001; Crawford, 2021), katerih obseg močno presega kognitivne in konceptualne zmožnosti posameznega raziskovalca. V tem smislu digitalna doba odpira paradoksalno situacijo: človeštvo prvič v zgodovini proizvaja tako obsežne arhive lastne sedanosti, da lahko prav njihova količina postane nova oblika pozabljanja (Nora, 1989; Mayer-Schönberger, 2009; Hoskins, 2018).

Zato ostaja odprto vprašanje, ali bo digitalna hiperprodukcija sledi preteklosti dejansko razširila horizont zgodovinskega razumevanja, ali pa bo, nasprotno, ustvarila nove oblike epistemološke neprosojnosti. V takšnih razmerah bi lahko veljalo tudi obratno načelo od tistega, ki je zaznamovalo večino človeške zgodovine: preteklost ne bo izginjala s horizontov zgodovine zato, ker bi o njej ohranili

---

18 Koselleckova analiza (2004) v delu o semantiki historičnega časa razmerja med »prostorom izkustva« (*space of experience*) in »horizontom pričakovanj« (*horizon of expectation*) opisuje značilno temporalno strukturo moderne zgodovinske zavesti, medtem ko koncept kronotropije, uporabljen v tej razpravi, orientacijo v prihodnost razume kot splošno antropološko, tj. obigatorno lastnost človeške vrste, znotraj katere se lahko moderne oblike zgodovinske temporalnosti pojavijo kot posebna zgodovinska konfiguracija.

premalo sledi, temveč zato, ker jih bo preveč, da bi jih bilo mogoče interpretativno obvladati.

## **Posameznik v svetu kolektivnega kulturotvorja**

Če zdaj človeško kulturotvorje ovrednotimo še z vidika posameznika, se pokaže še ena njegova presenetljiva lastnost. Svet, v katerem živimo kot posamezniki, je v veliki meri sestavljen iz objektov, znanj, vednosti in tehničnih postopkov, ki jih posameznik sam praviloma ne obvlada in jih tudi ne bi znal reproducirati. V sodobnih družbah milijarde ljudi živijo v bivališčih, ki jih sami ne bi znali zgraditi, oblačijo obleke, ki jih ne znajo izdelati, uporabljajo tehnične naprave, katerih delovanja ne razumejo, in vsak dan uporabljajo infrastrukturo, od električnega omrežja do transportnih sistemov, ki jih ne bi znali niti približno rekonstruirati. Večina ljudi ne zna pridelati hrane, ki jo jedo, izdelati materialov, iz katerih so narejeni predmeti njihovega vsakdanjega življenja, ali razumeti, kaj šele reproducirati kompleksnih tehnoloških sistemov, od katerih so odvisni.

To pomeni, da človeško življenje poteka v svetu, katerega materialne in simbolne pogoje ustvarja kolektivna produkcija, sinhrona in diahrona v preteklosti, medtem ko posameznik obvladuje le majhen del znanj in spretnosti, potrebnih za lastno vzdrževanje. Vsak človek je zato vpet v mrežo delitev dela, specializiranih znanj in institucionalnih organizacij, ki omogočajo delovanje človeškega sveta, v katerem živi. Najprej, življenje v takem svetu nujno vključuje izjemno stopnjo zaupanja v ravnanje drugih ljudi. Ta okoliščina je bila v družbenih vedah pogosto poudarjena kot ena temeljnih značilnosti (modernih) družb. Durkheim (1893/2014) je v klasični analizi delitve dela opozarjal, da kompleksne družbe temeljijo na vedno večji specializaciji dejavnosti, zaradi katere posamezniki postajajo vedno bolj soodvisni. Podobno je Adam Smith (1776/2007) že v 18. stoletju pokazal, da delitev dela omogoča izjemno povečanje produktivnosti, hkrati pa pomeni, da posameznik obvladuje le majhen del celotnega proizvodnega procesa.

V sodobnih analizah družbenega življenja je Anthony Giddens poudarjal, da kompleksne družbe delujejo le zaradi sistemov institucionaliziranega zaupanja. Ljudje vsakodnevno zaupajo v delovanje

institucij, strokovnjakov in tehničnih sistemov, ki jih sami ne morejo nadzorovati ali v celoti razumeti (Giddens, 1990). Na podoben način je Niklas Luhmann opisoval zaupanje kot mehanizem, ki omogoča delovanje družbenih sistemov v pogojih velike kompleksnosti (Luhmann, 1979).

Če to situacijo pogledamo z vidika kronotropije, se pokaže, da je takšno zaupanje pravzaprav nujna posledica kronotropne organizacije človeškega življenja. Ker ljudje delujejo v stalni orientaciji proti prihodnosti, morajo predpostavljati, da bodo tudi drugi ljudje in institucije, ki jih ljudje ustvarjajo, ravnali na način, ki omogoča nadaljevanje skupnega sveta. Vsakodnevno življenje je zato prežeto z implicitnimi pričakovanji o tem, kako bodo drugi ravnali v prihodnosti: da bo kruh v trgovini na voljo tudi jutri, da bo električno omrežje delovalo neprekinjeno, da bodo prometna pravila spoštovali vsi udeleženci, in da bodo številni neznani ljudje opravljali naloge, od katerih je odvisno delovanje sveta.

Človeško življenje je zato mogoče opisati kot obstoj v kolektivno proizvedenem svetu, katerega kompleksnost daleč presega znanja in zmožnosti, pa tudi razumevanje posameznika. Posameznik ne obvladuje sveta, v katerem živi; nasprotno, živi v svetu, ki ga lahko vzdržuje le kolektivno kulturotvorje nešteti drugih ljudi. V tem smislu kulturotvorje ni le proces ustvarjanja artefaktov, simbolov in institucij, temveč tudi proces vzpostavljanja in vzdrževanja pogojev medsebojne odvisnosti. Kolikor se širi svet človeških stvari, toliko se povečuje tudi stopnja zaupanja, ki ga posamezniki polagajo v ravnanje soljudi.

Ob tem pa je treba opozoriti še na eno pomembno okoliščino. Povezanost med obsegom materialne produkcije in intelektualno ali simbolno kompleksnostjo človeških družb pogosto interpretiramo skozi implicitno evropocentrično organizirano perspektivo. V zgodovini družbenih ved je bila dolgo razširjena domneva, da večja tehnološka kompleksnost in večji obseg materialne produkcije pomenita tudi višjo stopnjo intelektualnega ali kulturnega razvoja. Takšna predstava je bila značilna zlasti za evolucijske teorije 19. stoletja, ki so družbe razvrščale po lestvici od »preprostih« do »civiliziranih«. Antropološke raziskave 20. stoletja so to predstavo temeljito preuredile. Terenske študije številnih neevropskih družb so pokazale, da materialna skromnost ali tehnološka preprostost nikakor ne pomenita

intelektualne, simbolne ali duhovne preproščine. Nasprotno, številne skupnosti z razmeroma omejeno materialno infrastrukturo razvijajo izjemno kompleksne kozmologije, sofisticirane sisteme sorodstvenih odnosov, bogate ritualne tradicije in subtilne interpretativne modele narave in družbe (Lévi-Strauss, 1962; Sahlins, 1972; Descola, 2013).

Lévi-Strauss je na primer opozarjal, da razlika med družbami, ki jih pogosto evfemistično označujemo kot »tradicionalne«, in modernimi industrijskimi družbami ni v tem, da bi prve mislile preprosteje kot druge. Razlike se nanašajo predvsem na načine organizacije znanja in na materialne pogoje, v katerih se to znanje razvija (Lévi-Strauss, 1962). Podobno je Sahlins pokazal, da številne lovsko-nabiralske družbe živijo v razmerah relativnega materialnega obilja in kulturne kompleksnosti, čeprav njihova materialna infrastruktura ostaja razmeroma skromna (Sahlins, 1972).

Iz tega sledi pomemben antropološki popravek: obseg materialne preprodukcije ni zanesljiv kazalnik intelektualne ali simbolne kompleksnosti družbe. Človeško kulturotvorje se lahko razvija v zelo različnih razmerjih med materialnimi artefakti, simbolnimi sistemi in družbenimi institucijami. Nekatere družbe vlagajo več energije v tehnološko preobrazbo okolja, druge razvijajo izjemno kompleksne sisteme ritualov, kozmologij ali družbenih razmerij. V tem smislu kronotropna orientacija človeškega življenja ne vodi nujno v vedno večjo materialno akumulacijo: še več, pokazali bomo, da je zgodovinsko to iztek predvsem patriarhalnih družb. Lahko se izraža tudi v oblikah simbolnega, ritualnega ali kozmološkega kulturotvorja, ki ne puščajo obsežnih materialnih sledi, vendar organizirajo življenje skupnosti na zelo kompleksne načine. Antropološki arhiv beleži številne primere družb, v katerih so sistemi sorodstvenih odnosov, ritualnih obveznosti ali kozmoloških klasifikacij razviti do presenetljive stopnje kompleksnosti, čeprav materialna infrastruktura ostaja razmeroma skromna. Podrobne klasifikacije sorodstva, zapletene mreže recipročne izmenjave, ritualni cikli ali sistemi simbolnih prepovedi pogosto zahtevajo veliko stopnjo kolektivnega znanja in natančnega družbenega usklajevanja (Mauss, 1925/2002; Lévi-Strauss, 1969).

To kaže, da kulturotvorje ni enodimenzionalen proces, ki bi ga bilo mogoče meriti predvsem po količini materialnih artefaktov ali tehnoloških inovacij. Bolj smiselno ga je razumeti kot razporeditev

človeške ustvarjalne energije med različnimi področji organizacije sveta: materialnimi, socialnimi, ritualnimi in simbolnimi. Različne družbe tako razvijajo različne konfiguracije kulturotvorja. Nekatere gradijo vedno kompleksnejša materialna okolja, druge pa razvijajo izjemno subtilne sisteme družbenih razmerij in simbolnih pomenov.

V številnih primerih se ta socialna in institucionalna kompleksnost povezuje tudi z izrazito elaboracijo estetskih oblik. Tudi kadar materialna infrastruktura neke družbe ostaja razmeroma skromna, so posamezni predmeti, telesne dekoracije ali ritualni artefakti pogosto izdelani z izjemno natančnostjo in estetsko dovršenostjo. Orodja, oblačila, orožje ali ritualni predmeti so lahko okrašeni z zapletenimi vzorci, simbolnimi motivi ali tehnikami obdelave, ki zahtevajo veliko spretnosti in časa. V takih primerih materialna kultura nima samo praktične funkcije, temveč postane nosilec simbolnih pomenov, družbenega statusa ali kozmoloških predstav (Boas, 1927; Gell, 1998). Prav Franz Boas, »oče« ameriške antropologije, je že v začetku 20. stoletja opozarjal, da umetniške oblike v številnih neevropskih družbah niso ločena sfera kulture, temveč integralni del vsakdanjih predmetov in praks (Boas, 1927). Kasneje je Alfred Gell pokazal, da estetska kompleksnost artefaktov pogosto deluje kot socialna tehnologija: okrašeni predmeti niso le dekorativni, temveč aktivno sodelujejo v družbenih razmerjih, saj izražajo status, identiteto ali ritualne funkcije (Gell, 1998).

Na severozahodni obali Severne Amerike, v številnih melanezijskih družbah ali v amazonskih kulturnih območjih najdemo izjemno elaborirane tradicije rezbarjenja, telesne poslikave, tekstilnih tehnik ali simbolnega okraševanja predmetov, čeprav so osnovne tehnološke naprave razmeroma preproste (Boas, 1927; Gell, 1998; Descola, 2013). Takšni artefakti pogosto združujejo tehnično spretnost, simbolne pomene in družbene funkcije.

Prav ta razsežnost nas pripelje do naslednjega vprašanja. Če človeško življenje poteka v svetu, ki ga ustvarja kolektivno kulturotvorje mnogih generacij, in če se ta kulturotvorna energija pogosto investira v vedno bolj elaborirane sisteme družbenih razmerij, potem se kot osrednje antropološko vprašanje pojavi prav organizacija teh razmerij. Človeške skupnosti niso samo proizvajalke artefaktov in simbolov, temveč predvsem ustvarjalke zapletenih sistemov sodelovanja,

pravil in institucij. Razumevanje teh socialno organizativnih struktur je zato naslednji korak pri analizi človeške narave.

Če človeško kulturotvorje razumemo kot proces, v katerem kronotropno orientirana človeška bitja materializirajo svoje anticipacije sveta v artefaktih, simbolih in institucijah, potem postane jasno, da je njegovo delovanje mogoče le v okviru kompleksnih oblik družbenega sodelovanja. Noben posameznik ne more sam ustvariti ali reproducirati sveta, v katerem živi; ta svet je vedno rezultat kolektivnega delovanja mnogih ljudi, razporejenega skozi čas. Kulturotvorje zato nujno predpostavlja tudi sisteme koordinacije človeških ravnanj: pravila, institucije, delitve dela in oblike skupnega odločanja, ki omogočajo, da se individualne dejavnosti povezujejo v stabilne družbene procese. V tem smislu socialne strukture lahko razumemo kot temeljne organizacijske tehnologije človeškega sveta: kot načine, na katere skupnosti usklajujejo delovanje kronotropnih posameznikov v skupnem času, orientiranem v prihodnost. Razumevanje teh socialno organizativnih oblik je zato naslednji nujni korak v tej analizi narave človekove narave. Ko stabilizacija prihodnosti preseže individualno raven, postane nujno kolektivna. V tej točki se kulturni vzorci institucionalizirajo in oblikujejo socialne strukture, ki organizirajo odnose, pričakovanja in porazdelitev moči.



### 3. poglavje

## Človekova obligatorna socialnost

*The Child is father of the Man.*

– WILLIAM WORDSWORTH,  
*MY HEART LEAPS UP (1802)*

To poglavje se osredotoča na še eno temeljno lastnost človeške vrste: njeno obligatorno družbenost. Človeka pogosto opisujemo kot izrazito, celo kar patološko socialno bitje, vendar takšna formulacija ne zajame posebnosti človeškega položaja med živimi vrstami. Socialnost je razširjena v živalskem svetu, vendar pri večini vrst ostaja fakultativna ali omejena na določene faze življenja. Pri človeku pa socialnost ni samo koristna strategija, temveč strukturni pogoj njegovega obstoja.

Če je človeška zavest kronotropno orientirana v prihodnost, in če človeške družbe zato s kulturotvorjem nenehno proizvajajo »umetne« človeške svetove kot stabilizirane projekcije prihodnosti, potem se tak svet lahko vzdržuje samo s kompleksnimi sistemi kolektivnega (so)delovanja. Posameznik ne more proizvesti materialnih, tehnoloških in simbolnih pogojev, ki omogočajo življenje v človeškem svetu. Toda še preden se sooči s to kompleksnostjo družbe, se človeški posameznik znajde v položaju radikalne odvisnosti od drugih, odraslih ljudi, že na samem začetku svojega življenja.

Človeški mladič je namreč rojen v izrazito nezrelem stanju. Dolgotrajno obdobje nevrofiziološkega razvoja, ki v prvih letih življenja oblikuje osnovne kognitivne, emocionalne in socialne zmožnosti, ki so človekove značilnosti vrste, je mogoče le ob stalni skrbi in stabilnih odnosih navezanosti, ki jih nudijo in vzdržujejo odrasli negovalci. Človekov razvoj, odraščanje in nevrofiziološka ozrelitev je čas,

ki obsega kako četrtno človeškega življenja, kar je v živalskem svetu absoluten rekord. Ta čas človek v primernih pogojih (dovolj »uspešne« in konsistentne socializacije) preživi v vključevanju v vedno širšo mrežo socialnih odnosov, ki omogočajo preživetje, učenje in akulturacijo. V tem smislu socialnost ni samo kontekst človeškega življenja, temveč njegov nujni razvojni pogoj in hkrati pogoj vzdrževanja kompleksne kulturotvorne skupnosti, ki je kronotropno organizirana.

V nadaljevanju bom zato najprej obravnavala ontogenetske temelje človeške družbenosti: primarno socializacijo, zgodnjo neurofiziološko formacijo in dolgotrajno obdobje odraščanja, v katerem posameznik postopoma vstopa v socialni in kulturni svet skupnosti, ki jim pripada. Šele na tej podlagi bomo potem lahko obrazložili širše strukture človeškega socialnega funkcioniranja: institucije, norme in diskurze, ki stabilizirajo kolektivno življenje človeških skupnosti.

## **Dolga človeška pot od rojstva do zrelosti: interpretacije**

Človek je verjetno edina vrsta, katere življenje se začne z desetletji učenja, preden sploh postane sposoben (v preživetvenem smislu) živeti samostojno. V prvih letih življenja človek ne le fizično raste in neurološko dozoreva, temveč postopoma vstopa v svetove človeških pomenov, pravil in odnosov, ki so obstajali že dolgo pred njegovim rojstvom. Dolgo otroštvo je zato več kot le biološka razvojna faza: je proces, v katerem posameznik usvoji časovno organiziran svet človeške kulture, te izkušnje pa ga hkrati neurofiziološko formirajo.

Izjemna dolgotrajnost človeškega odraščanja v primerjavi z drugimi sesalci, tudi z drugimi primati in hominidi, je že dolgo predmet razprav v biologiji, medicini, razvojni psihologiji in antropologiji (Bogin, 1999; Hrdy, 2009; Kaplan in drugi, 2000). Najpogostejše razlage izhajajo iz predpostavke, da je dolgotrajno otroštvo predvsem posledica izjemne kompleksnosti človeškega organizma, zlasti človeških možganov (DeSilva, 2011; Falk, 2014). Ker ima človek velik in energijsko zahteven neokorteks,<sup>19</sup> naj bi se neurofiziološki razvoj

---

19 V nevroznanosti se pogosto uporablja koncept t. i. triune strukture možganov, ki ga je v šestdesetih letih sistematiziral Paul D. MacLean. Po tem modelu so sesalski možgani sestavljeni iz treh evolucijsko različnih, vendar medsebojno tesno povezanih funkcionalnih sklopov: (1) najstarejšega, t. i. reptilskega kompleksa

nujno raztezal skozi daljše obdobje (Gould, 1977; Deacon, 1997). Dolgo otroštvo se zato pogosto razume kot človekova evolucijska cena za visoko, domnevno celo »najvišjo« ali edinstveno inteligenco: človeški organizem potrebuje več časa, da dozori, ker mora razviti kompleksne kognitivne sposobnosti, ki omogočajo abstraktno mišljenje, samozavedanje in simbolno komunikacijo (Deacon, 1997; Tomasello, 1999). Človek je tako predstavljen kot vrsta, katere inteligenca naj bi bila na vrhu zoološke hierarhije, zaradi česar naj bi bil njegov razvoj počasnejši in ontogeneza daljša kot pri drugih sesalcih. Sodobna primerjalna kognitivna znanost zato vse pogosteje opozarja, da razlike med vrstami niso preprosto razlike v stopnji inteligence, temveč v tipih kognitivnih prilagoditev na specifične ekološke in socialne niše (Odling-Smee, Laland in Feldman, 2003; Laland, Odling-Smee in Feldman, 2000).

Dodati moramo, da ima pojasnjevanje dolgega človeškega otroštva s sklicevanjem na izjemno inteligenco in kognitivno superiornost človeka tudi jasno zgodovinsko genealogijo. Takšne interpretacije so se oblikovale v intelektualnem okolju evropskega razsvetljenstva in devetnajstega stoletja, kjer je bila ideja človeške izjemnosti pogosto tesno povezana z antropocentričnimi predstavami o radikalni ločenosti človeka od živalskega sveta (Lovejoy, 1936; Gould, 1981). V istem obdobju so se podobne hierarhične predstave prenesle tudi na razumevanje človeških populacij, kjer so bile razlike v kulturnih repertoarjih, tehnologijah ali družbeni organizaciji

---

(bazalni gangliji), ki sodeluje pri osnovnih regulacijah vedenja, motoričnih vzorcih in instinktivnih reakcijah; (2) limbičnega sistema, ki je značilen za sesalce in ima ključno vlogo pri emocijah, motivaciji, navezanosti ter formiranju spomina; ter (3) neokorteksa, ki je evolucijsko najmlajši in omogoča kompleksno zaznavanje, abstraktno mišljenje, simbolno komunikacijo in načrtovanje vedenja. Pri vseh sesalcih so ti sistemi funkcionalno prepleteni, vendar se njihov relativni obseg med vrstami močno razlikuje. Posebej pri primatih, in še izraziteje pri človeku, je opazna izrazita ekspanzija neokorteksa: pri človeku ta zavzema približno 80 odstotkov celotnega možganskega volumna, medtem ko je pri večini drugih sesalcev bistveno manjši, tudi pri drugih primatih pa praviloma ne presega približno polovice možganske mase. Takšno nesorazmerno povečanje neokorteksa naj bi bilo povezano z razvojem kompleksnega socialnega vedenja, simbolnega mišljenja in kulturnega prenosa znanja, čeprav sodobna nevroznanost poudarja, da kognitivne funkcije nastajajo iz dinamične interakcije med vsemi možganskimi sistemi, ne le iz delovanja neokorteksa (MacLean, 1990; Striedter, 2005; Bear, Connors in Paradiso, 2016).

pogosto interpretirane kot razlike v intelektualnih sposobnostih. V tem kontekstu je bilo sklicevanje na »visoko inteligenco« kot temeljno razlago človeške posebnosti pogosto tudi implicitna podlaga za širše hierarhične sheme, ki so legitimirale evropocentrične predstave o civilizacijskem napredku ter znanstveni rasizem devetnajstega in zgodnjega dvajsetega stoletja (Stocking, 1987; Gould, 1981). Čeprav sodobna biologija, antropologija in primatologija takšne hierarhije odločno zavračajo, osnovna interpretativna shema, po kateri da je človeška razvojna posebnost predvsem posledica kognitivne superiornosti, v številnih razpravah še vedno ostaja presenetljivo stabilna. Ti konceptualni odmevi še vedno vztrajajo v implicitni predpostavki, da je dolga človeška ontogeneza predvsem posledica izjemne, skoraj ontološko privilegirane inteligence naše vrste.

Sorodne interpretacije srečamo tudi v psihologiji in antropologiji, kjer se dolgotrajno otroštvo pogosto razlaga kot čas, potreben za učenje velikih količin kulturnega znanja (Henrich, 2016; Tomasello, 2014). Ker človeške družbe proizvajajo kompleksne tehnologije, simbolne sisteme in mreže institucionalnih pravil, naj bi otrok potreboval dolgotrajno obdobje socializacije, da lahko osvoji vse veščine in znanja, ki omogočajo življenje v takem svetu (Boyd in Richerson, 2005; Henrich, 2016). Ne glede na disciplinarne razlike imajo te razlage skupno izhodišče: dolgo otroštvo naj bi bilo predvsem posledica izjemne kompleksnosti človeškega organizma in kulture; človek naj bi bil na začetku dolgotrajno nezrel zato, ker je njegova inteligenca večja, njegovi možgani bolj razviti in njegova kultura kompleksnejša kot pri drugih vrstah.

S stališča logike so takšne razlage problem zato, ker ga formulirajo na način, ki ga sploh ne pojasni. Če rečemo, da je človeško otroštvo dolgo zato, ker je človek inteligenten in kulturno kompleksen, s tem samo premaknemo vprašanje na drugo raven: zakaj je človeški razvoj organiziran tako, da prav med dolgim obdobjem odraščanja nastajajo sposobnosti, ki omogočajo življenje v svetu kulture? Drugače rečeno, dolgo otroštvo ni le biološka posledica človeške kompleksnosti, temveč razvojni okvir, v katerem se ta kompleksnost sploh lahko oblikuje (Bogin, 1999; Hrdy, 2009).

Če zdaj te razlage sistemiziramo: v sodobni znanstveni literaturi se dolgo človeško otroštvo najpogosteje razlaga z več med seboj

povezanimi hipotezami. Prva skupina razlag izhaja iz nevrobiologije in poudarja razmerje med velikostjo človeških možganov in dolgotrajnim razvojem živčnega sistema (DeSilva, 2011; Falk, 2014). Tako imenovane hipoteze postnatalne rasti možganov izhajajo iz predpostavke, da se je zaradi evolucijske kombinacije velikih možganov in omejitev velikosti otrokove glave pri porodu človeški otrok evolucijsko začel rojevati nevrološko relativno nedokončan. Posledica je, da se velik del nevralnega razvoja premakne v obdobje po rojstvu, kar podaljšuje fazo otroške odvisnosti in učenja. Druga vplivna razlaga, znana kot teorija utelešenega kapitala (*embodied capital theory*), poudarja povezavo med dolgim otroštvom in ekonomiko človeškega življenja (Kaplan in drugi, 2000). Po tej interpretaciji je dolgotrajno obdobje učenja evolucijsko smiselno zato, ker človeško preživetje temelji na kompleksnih tehnologijah in znanjih, katerih obvladovanje zahteva veliko časa in kopičenja znanja. Tretja skupina razlag poudarja vlogo socialnega učenja. Ker človeško kulturno okolje ni samo skupek posameznih izumov ali praks, temveč kumulativen proces, v katerem se znanje, tehnike in družbene institucije skozi generacije naplástijo in postajajo vse kompleksnejše, presegajo kognitivne zmožnosti posameznika: noben človek ne more sam ustvariti, pa niti razumeti celotnega sklopa znanj, tehnologij in institucionalnih ureditev, v katerih živi. Dolgo obdobje otroštva se zato razlaga kot čas, potreben za postopno usvajanje te kulturne akumulacije, kar posameznik lahko realizira le z dolgotrajnim učenjem, opazovanjem in sodelovanjem z drugimi člani skupnosti (Boyd in Richerson, 2005; Henrich, 2016). Četrta skupina razlag izhaja iz raziskav t. i. kooperativne vzgoje (*cooperative breeding*). Te poudarjajo, da človeški otroci ne odraščajo samo v razmerju mati–otrok, temveč v širšem socialnem okolju, v katerem pri skrbi in vzgoji sodelujejo številni drugi člani skupnosti: sorodniki, starejši otroci in drugi odrasli. Antropologinja Sarah Blaffer Hrdy meni, da je prav ta razširjena mreža skrbi za otroke evolucijsko pogojila dolgo človeško otroštvo: ker preživetje in razvoj otroka ne temeljita izključno na materini oskrbi, temveč na sodelovanju več posameznikov, lahko obdobje odvisnosti traja bistveno dlje kot pri večini drugih primatov (Hrdy, 2009).

Čeprav se te razlage razlikujejo po poudarkih, ki se gibljejo od nevroloških, ekonomskih, do kulturnih ali socialnih, vse izhajajo iz

variant iste predpostavke: dolgo človeško otroštvo naj bi bilo predvsem posledica kompleksnosti človeškega organizma, zlasti neurofiziologije, in človeškega načina skupinskega življenja.

## **Socialna ontogeneza in razvoj časovne percepcije: primerjalna primatološka evidenca**

Človeški otrok sveta ne usvoji naenkrat, temveč ga doživlja kot zaporedje obdobji specifičnega poglobljanja razumevanja, v katerem se mu socialni odnosi, pravila in simbolni sistemi razkrivajo skozi čas postopoma in v različnih vidikih (Tomasello, 2014; Donald, 2001). To hkrati spreminja in prilagaja njegovo neurofiziologijo vsaj trikrat v dobi odraščanja s sunkovitimi pospeški, ki jih imenujemo altricialnost: v treh letih po rojstvu, z nastopom spolne zrelosti in na pragu dokončne stabilizacije prefrontalnega korteksa.

Raziskave razvojne psihologije kažejo, da sposobnost razumevanja časa pri človeku postopoma nastaja že v zgodnjem otroštvu. Dojenčki že v prvem letu življenja zaznavajo zaporedja dogodkov in temporalne vzorce, vendar šele v tretjem ali četrtem letu življenja začnejo razvijati stabilnejše oblike epizodnega spomina, anticipacije in pripovednega strukturiranja izkušenj (Nelson, 1996; Tulving, 2002). V tem obdobju otrok postopoma povezuje pretekle dogodke z lastnimi pričakovanji prihodnosti ter razvija sposobnost umeščanja izkušenj v časovne sekvence. Razvoj časovne percepcije je tesno povezan z razvojem epizodnega spomina, teorije uma<sup>20</sup> in sposobnosti načrtovanja, ki skupaj omogočajo, da posameznik lastno izkušnjo razume kot del širšega časovnega poteka življenja (Suddendorf in Corballis, 2007).

Neuroznanstvene raziskave kažejo, da imajo pri tej sposobnosti ključno vlogo strukture hipokampusa in širšega limbičnega sistema.<sup>21</sup> V hipokampusu, kot smo pokazali že v prvem poglavju, so

---

20 V angl. je *theory of mind* izraz iz razvojne psihologije, ki označuje sposobnost posameznika, da drugim pripiše mentalna stanja: prepričanja, namere, želje, znanje ali zmote in razume, da se ta lahko razlikujejo od njegovih lastnih.

21 Limbični sistem je ime za skupino medsebojno povezanih struktur v medialnem delu sesalskih možganov, ki sodelujejo pri uravnavanju čustev, motivacije, spomina in socialnega vedenja. Med njegove osrednje komponente uvrščamo hipokampus,

raziskovalci identificirali nevrone, specializirane za prostorsko orientacijo (O'Keefe in Nadel, 1978; Moser, Kropff in Moser, 2008). Novejše raziskave pa kažejo, da iste možganske strukture sodelujejo tudi pri organizaciji časovnih zaporedij dogodkov in pri formiranju epizodnega spomina. Študije tako imenovanih »časovnih celic« (*time cells*) v hipokampusu so namreč pokazale, da nekateri nevroni kodirajo zaporedje trenutkov znotraj določenih časovnih intervalov in s tem omogočajo povezovanje med seboj ločenih dogodkov v koherentne epizode spomina (MacDonald in drugi, 2011; Eichenbaum, 2014, 2017). Hipokampus tako sodeluje pri oblikovanju mentalnih reprezentacij, ki povezujejo prostor, čas in izkušnjo. Pomembno je, da te strukture pripadajo limbičnemu sistemu, ki je hkrati osrednje nevrološko središče čustvene regulacije pri sesalcih. Človeška sposobnost časovne organizacije izkušenj je zato tesno povezana z emocionalnimi procesi, ki spremljajo spomin, pričakovanje in socialne odnose (Panksepp, 1998).

Poseben vpogled v pomen zgodnje socialne ontogeneze ponujajo primatološke raziskave. Zaradi pospešenega uničevanja habitatov in nezakonite trgovine z otroki drugih hominidnih<sup>22</sup> vrst (orangutanov, goril, šimpanzov in bonobov) so v zadnjih desetletjih nastala številna zavetišča in rehabilitacijski centri, ki poskušajo reševati ujete otroke

---

amigdalo, hipotalamus in cingularni korteks. Hipokampus ima pomembno vlogo pri oblikovanju epizodnega spomina in prostorski orientaciji, amigdala pa pri procesiranju emocionalnega pomena dražljajev. Pri človeku je limbični sistem funkcionalno tesno povezan z neokortikalnimi področji, zlasti s prefrontalnim korteksom, kar omogoča kompleksno regulacijo čustev, socialnih odnosov in dolgoročnih vedenjskih strategij (prim. (LeDoux, 2000; Phelps, 2004; Bear, Connors in Paradiso, 2016).

- 22 V sodobni biologiji se je z razvojem genetskih raziskav uveljavila klasifikacija, po kateri družina *Hominidae* vključuje vse velike opice in človeka. Ljudje tako niso več obravnavani kot ločena skupina zunaj opic, temveč kot ena izmed živih vrst hominidov skupaj z orangutani, gorilami, šimpanzi in bonobi. Zato v tem besedilu uveljavljam to poimenovanje tudi tako, da ne govorim o »mladičih«, temveč otrocih. – V sodobni biološki klasifikaciji izraz hominidi (*Hominidae*) označuje celotno družino živečih velikih opic, ki vključuje orangutane, gorile, šimpanze, bonobe in človeka. Poddružina hominine (*Homininae*) je ime za afriške velike opice, vključno s človekom, tribus hominini (*Hominini*) pa ožjo skupino človeka in šimpanzov kot najbližjih živečih genetskih sorodnikov. V paleoantropologiji se izraz hominin običajno uporablja za človeka in njegove izumrle prednike po evolucijski razločitvi od linije šimpanzov.

(Wich in drugi, 2012). Divji lovci namreč te otroke lahko ugrabljajo le tako, da pobijejo njihove matere ali celotne družinske skupine.<sup>23</sup> Opazovanja iz zavetišč kažejo, da številni zelo majhni otroci kljub skrbni negi pogosto ne preživijo prvih mesecev po reševanju, kar raziskovalci razlagajo kot posledico hudega fiziološkega stresa in prekinitve zgodnje navezanosti (Hrdy, 2009), ki povzroči nepovratno »ugašanje«  
nevrološkega razvoja.

Tisti, ki preživijo in jih njihovi človeški negovalci postopoma pripravijo na življenje v zaščitenih rezervatih njihovih naravnih habitatov, navadno razvijejo relativno stabilne socialne in vedenjske vzorce ter se naučijo osnovnih veščin, potrebnih za življenje v naravnem okolju. Pri večini v odraslosti ni opaziti trajnih vedenjskih motenj, ki bi ustrezale kroničnim oblikam psihološke travmatizacije, kakršne poznamo pri človeku, čeprav so številni preživeli izjemno nasilne dogodke in imajo zato pogosto tudi trajne telesne poškodbe (de Waal, 2001; Hrdy, 2009).

Pri človeku je namreč slika drugačna. Raziskave iz psihiatrije in travmatologije kažejo, da izkušnje fizičnega, psihološkega ali seksualnega nasilja v otroštvu pustijo globoke in trajne posledice za osebni razvoj in duševno zdravje. Že Judith Herman je opazila, da številne motnje osebnosti in kronične psihične stiske v odraslosti predstavljajo zapoznele manifestacije travmatičnih izkušenj iz zgodnjih razvojnih obdobij (Herman, 1992). Človeška psiha očitno izkušnje nasilja ne integrira le kot fiziološki stresni odziv, temveč kot motnje v organizaciji spomina, identitete in socialnih odnosov.

---

23 Okoliščine ogroženosti drugih hominidnih vrst se regionalno razlikujejo. V Afriki so gorile, šimpanzi in bonobi pogosto tarče divjega lova zaradi nezakonite trgovine z otroki ali zaradi lova na meso v razmerah pomanjkanja hrane. Na Borneu in Sumatri (zgodovinsko tudi na Javi) je položaj orangutanov posebej kritičen zaradi obsežnega uničevanja tropskega deževnega gozda, ki ga povzročata industrijska sečnja in širjenje plantaž. Reševanje ugrabljenih otrok, pogosto prodanih za hišne ljubljence, se zato sooča z dodatno težavo: tudi če jih je mogoče rehabilitirati, v naravi morda ne bo več dovolj ustreznega habitata za njihovo vrnitev. Populacijsko ranljivost orangutanov dodatno povečuje njihova zelo nizka reprodukcijska stopnja: samice, ki živijo pretežno samotarsko življenje z otrokom tudi do 8 let, praviloma v vsem življenju rodijo le tri do štiri potomce. Na črnem trgu cene te trgovine z otroki hominidov dosegajo vrtoglave vsote več deset tisoč dolarjev, ko strežejo bogataški sli po kaj okrutni ekstravaganci.

Ta razlika nikakor ne pomeni, da so drugi hominidi imuni na stres ali izgubo socialnih vezi, temveč opozarja na neko specifičnost človeškega razvoja. Človeški posameznik svojo izkušnjo organizira s simbolnimi sistemi pomena in z narativno strukturo spomina, ki povezuje preteklost, sedanost in prihodnost (Donald, 2001). Dodali bi domnevo, da prav zato travmatični dogodki lahko destabilizirajo časovno in smiselno organizacijo izkušenj. Če se človeška izkušnja nevrološko organizira v strukturah, ki pri človeku povezujejo spomin, prostor, čas in čustveni zaznavno/reakcijski sistem, potem dolgo otroštvo predstavlja razvojno obdobje, v katerem se kronotropna arhitektura zavesti postopoma šele oblikuje; in prav zato je človeška ontogeneza tako izjemno občutljiva na travmo.

Primerjalne raziskave kognicije pri človeku in drugih hominidih so v razpravo privedle tudi pomembne razlike med simbolno komunikacijo in sposobnostjo časovne projekcije. Dokazano dejstvo, da vsi hominidi lahko osvojijo določene simbolne sisteme ali uporabljajo znake za označevanje predmetov in dejanj, še ne pomeni, da svoje izkušnje organizirajo v časovne strukture, ki vključujejo sistematično projekcijo v prihodnost. Simbolna komunikacija omogoča posredovanje pomenov v neposrednih socialnih interakcijah, vendar sama po sebi ne zahteva sposobnosti umeščanja dogodkov v širši časovni okvir. Prav zato številni raziskovalci v primatologiji in nevroznanoosti poudarjajo, da je ena ključnih posebnosti človeške kognicije sposobnost t. i. mentalnega potovanja v času (*mental time travel*), torej sposobnost, da posameznik pretekle dogodke obnavlja kot epizodne spomine in si hkrati zamišlja možne prihodnje situacije (Suddendorf in Corballis, 2007). Ta sposobnost vključuje oblikovanje pričakovanj, načrtov in hipotetičnih scenarijev, ki presegajo neposredno situacijo.

Razvojna psihologija kaže, da se ta sposobnost pri človeku oblikuje postopoma v otroštvu, skupaj z razvojem epizodnega spomina, jezika in narativnih struktur mišljenja (Nelson in Fivush, 2004). Posameznik začne dogodke razumeti kot elemente širšega življenjskega poteka, v katerem se preteklost, sedanost in prihodnost medsebojno interpretirajo. Prav ta sposobnost temporalne organizacije (in manipulacije) izkušenj je tesno povezana s kronotropno strukturo človeške zavesti. Če lahko človek lastno življenje razume kot časovno razporejeno pripoved, potem postane tudi njegovo delovanje usmerjeno v

prihodnost: od pričakovanj in načrtov do institucij in kulturotvornih projektov ter moralnih zavezanosti. Dolgo človeško otroštvo je zato mogoče razumeti kot razvojno obdobje, v katerem se oblikuje prav ta sposobnost: živeti v svetu, ki je organiziran skozi čas.

Pri naših sestričenskih vrstah hominidov so namreč tovrstne primerjalne študije pokazale bistvene razlike s človekom. V nekaterih eksperimentalnih situacijah so raziskovalci poskušali preveriti, ali bonobo Kanzi, ki so ga naučili uporabljati računalniško tipkovnico s piktogrami, razume napoved dogodkov, ki se bodo zgodili šele v prihodnosti. V enem od takšnih poskusov je raziskovalka Kanzi ju po telefonu sporočila, da mu bo pozneje prinesla priboljške. Čeprav je Kanzi razumel in pravilno uporabljal številne simbolne znake in preprosta navodila, ni pokazal posebnega zanimanja ali pričakovanja v času med napovedjo in dejanskim prihodom raziskovalke, prav tako pa ni kazal jasnih znakov, da bi napovedani dogodek prepoznal kot uresničitev prejšnje informacije. Takšne epizode kažejo, da tudi pri kognitivno izjemnih posameznikih iz drugih hominidnih vrst simbolno razumevanje komunikacije še ne pomeni nujno sposobnosti stabilnega umeščanja dogodkov v daljše ali v zaporednost urejene časovne horizonte. Človeška kognicija je posebna v tem, da posameznik dogodke razume kot elemente narativne časovne strukture, v kateri so napovedi, pričakovanja in spomini povezani v smiselno celoto (Suddendorf in Corballis, 2007; Tomasello, 2014). Dejstvo torej, da lahko posamezniki izmed drugih živečih vrst hominidov osvojijo določene simbolne sisteme ali uporabljajo znake za označevanje predmetov in dejanj, še ne pomeni, da svoje izkušnje organizirajo v časovne strukture, ki vključujejo sistematično projekcijo v prihodnost.

Dolgoletna opazovanja šimpanzov v naravnih habitatih, ki jih je vodila Jane Goodall, so že v drugi polovici dvajsetega stoletja pomembno prispevala k razumevanju kognitivnih in socialnih sposobnosti velikih opic. Goodall je opozarjala, da šimpanzi izkazujejo individualno prepoznavne osebnosti, kompleksne socialne odnose ter oblike vedenja, ki nakazujejo določeno stopnjo samozavedanja (Goodall, 1986). Na tej podlagi so nekateri raziskovalci in etični teoretiki zagovarjali stališče, da bi morali veliki hominidi uživati posebno moralno zaščito, primerljivo z osnovnimi oblikami pravic, ki jih priznavamo ljudem.

Naj dodam, da so posamezni pripadniki drugih hominidnih vrst postali posebej znani zaradi dolgotrajnih raziskovalnih programov o kogniciji, simbolni komunikaciji in socialnem učenju pri velikih opicah. Med najbolj znanimi so gorila Koko, že omenjeni bonobo Kanzi in orangutan Chantek, ki so vsi odraščali v raziskovalnih okoljih v tesni interakciji z ljudmi. Koko je bila od sedemdesetih let dalje predmet raziskav antropologinje Penny Patterson na univerzi Stanford in kasneje pri Gorilla Foundation v Kaliforniji, kjer so preučevali njeno uporabo in zmožnost komunikacije v ameriški znakovni govorici za slušno prizadete (ASL; Patterson in Linden, 1981); v tem zavetišču je Koko leta 2018 tudi umrla. Bonobo Kanzi je odraščal v raziskovalnem programu antropologinje Sue Savage-Rumbaugh na državni univerzi Georgia State in pozneje v raziskovalnem centru Language Research Center ter Great Ape Trust (danes Ape Initiative) v Des Moinesu v Iowi. Poznan je predvsem po uporabi leksigramov in razumevanju govorjenega angleškega jezika (Savage-Rumbaugh, Shanker in Taylor, 1998). Orangutan Chantek je bil predmet raziskav antropologinje Lyn Miles na Univerzi Tennessee v Chattanooga, kjer so preučevali njegovo rabo znakovnega jezika in simbolne komunikacije (Miles, 1990); po desetletjih bivanja v raziskovalnem okolju je zadnja leta preživel v živalskem vrtu v Atlanti, kjer je avgusta leta 2017 umrl.<sup>24</sup>

24 O vprašanju časovne percepcije pri velikih opicah sem imela zanimivo osebno izmenjavo z dr. Miles, raziskovalko orangutana Chanteka. V osebni elektronski korespondenci (10. 2. 1917) je v odgovor na vprašanje o tem poudarila, da za to področje obstaja razmeroma malo sistematičnih empiričnih podatkov. Opozorila je tudi, da številni »dokumentarni« filmi o velikih opicah pogosto ustvarjajo pripovedne strukture, ki niso nujno identične interpretacijam raziskovalcev samih. Po njenem mnenju številni hominidi nedvomno kažejo sposobnosti anticipacije, na primer pričakovanje hrane, socialnih odzivov ali uporabo orodij glede na pričakovani izid, vendar vprašanje, v kolikšni meri takšno vedenje vključuje dejansko načrtovanje ali refleksijo prihodnosti, ostaja odprto. Dr. Miles je ob tem opozorila tudi, da človekove posebnosti ni smiselno iskati v eni sami lastnosti, temveč prej v akumulaciji stopnjevanih razlik, enkulturaciji in eksternalizaciji vednosti v širšem socialnem polju kulture. Ta zadržana presoja je metodološko pomembna za tukajšnje razpravo, saj potrjuje ključno razliko med anticipacijo kot razširjeno kognitivno zmožnostjo mnogih živali in zahtevnejšimi oblikami časovne organizacije izkušenj, ki so v človeških družbah povezane s kulturotvorjem in kompleksnimi socialnimi institucijami in odnosi.

Ti primeri so imeli pomembno vlogo v razpravah o kognitivnih sposobnostih velikih opic, zlasti glede simbolne komunikacije, socialnega učenja in vprašanja samozavedanja, ki so bili dostikrat tudi hudo polemični in nezaupljivi do poročil raziskovalcev, ki so s temi hominidi delali (Pinker, 1994; Wynne, 2004). Hkrati so postali tudi nekakšen primaren eksperimentalni okvir za razpravo o razmerju med tremi različnimi ravnmi kognitivnih sposobnosti pri primatih: uporabo simbolov, oblikami samozavedanja in sposobnostjo stabilne časovne projekcije dogodkov. Raziskave so pokazale, da obvladovanje simbolne komunikacije ali znakovnega jezika samo po sebi še ne pomeni kronotropne organizacije izkušenj, kakršna je značilna za človeško zavest. V tem kontekstu so pomembna tudi opažanja Jane Goodall, ki je pri šimpanzih opisovala individualne osebnosti in elemente samozavedanja ter prav kot Lyn Miles zagovarjala idejo, da bi morali naši najbližji sorodniki uživati posebno moralno in pravno zaščito (Goodall, 1986); vprašanje, v kakšnem razmerju so takšne oblike samozavedanja do zmožnosti kronotropne orientacije, pa ostaja odprto.

Kar je bilo mogoče izluščiti iz teh študij, je, da samozavedanje in individualna osebnost sama po sebi še ne pomenita, da posameznik svojo izkušnjo organizira v narativne strukture, ki povezujejo preteklost, sedanost in prihodnost. Drugi hominidi lahko prav kot ljudje izkazujejo stabilne individualne značaje, socialne preference in določene oblike samoprepoznavanja, vendar za zdaj ni dokazov, da bi svoje življenje razumeli kot časovno strukturirano pripoved. Prav ta narativna temporalizacija izkušenj, sposobnost, da posameznik svojo biografijo umešča v odprto prihodnost, predstavlja eno izmed ključnih dimenzij kronotropne zavesti. Razlika med človekom in drugimi hominidi zato ni nujno v samem obstoju samozavedanja ali individualne osebnosti, temveč v načinu, kako je zavest organizirana v okviru časa.

Če se torej človeška izkušnja nevrološko organizira v strukturah, ki hkrati povezujejo spomin, prostor, čas in čustvo, potem dolgo otroštvo, adolescenca in mladost predstavljajo faze v razvojnem obdobju, v katerem se kronotropna arhitektura zavesti šele oblikuje, in za to očitno tudi potrebuje določeno zaporedje predhodnih pogojujočih razvojnih faz; s tem bi povezali tudi dejstvo izjemne občutljivosti

človeške ontogeneze na travmo, ki ima disrupcijske učinke s trajnimi posledicami.

Raziskave razvojne psihologije kažejo tudi, da sposobnost razumevanja časa pri človeku nastaja postopoma skozi zgodnje otroštvo. Dojenčki že v prvem letu življenja zaznavajo zaporedja dogodkov in temporalne vzorce, vendar šele v tretjem ali četrtem letu življenja začnejo razvijati stabilnejše oblike epizodnega spomina, anticipacije in pripovednega strukturiranja izkušenj (Nelson, 1996; Tulving, 2002). Značilna posebnost človeškega spomina je pojav, znan kot infantilna amnezija, ki označuje dejstvo, da se odrasli praviloma ne morejo zavestno spominjati dogodkov iz približno prvih treh let življenja. Raziskave kažejo, da ta pojav ni posledica popolne odsotnosti spominskih sledi, temveč je povezan z nevrološkim razvojem hipokampusa in prefrontalnega korteksa ter z nastajanjem avtobiografskega spomina, ki je odvisen tudi od razvoja jezika in socialne naracije (Nelson in Fivush, 2004; Bauer, 2007; Rubin, 2000). Amigdala, ki je del limbičnega sistema in sodeluje pri procesiranju čustev ter pri čustveni modulaciji spominskih sledi, se v teh razpravah omenja predvsem v kontekstu dejstva, da lahko močno čustveno obarvani dogodki pustijo implicitne ali fragmentarne spominske sledi tudi v zelo zgodnjem otroštvu, čeprav se kasneje ne ohranijo kot zavestni avtobiografski spomini (LeDoux, 2000; Phelps, 2004; Bauer, 2007). Od nekako dopolnjenega tretjega leta dalje tako otrok postopoma povezuje pretekle dogodke z lastnimi pričakovanji prihodnosti ter razvija sposobnost umeščanja izkušenj v časovne sekvence (Suddendorf in Corballis, 2007).

Razvojna psihologija obenem kaže, da se temeljni obrisi samozavedanja oblikujejo razmeroma zgodaj v življenju. V prvem letu otrok postopoma razvija občutek telesne ločenosti od okolja in od primarnega skrbnika (ki je navadno mati), vendar šele v drugem letu življenja začne nastajati stabilnejše razumevanje samega sebe kot razločenega subjekta (Rochat, 2003). Klasični pokazatelj te razvojne stopnje je zrcalni test prepoznavanja, pri katerem otrok prepozna lastno podobo v ogledalu. Večina otrok začne kazati zanesljive znake takšnega samoprepoznavanja med 18. in 24. mesecem starosti (Amsterdam, 1972; Gallup, 1970; Rochat, 2003). Ta razvojni korak pomeni pomemben premik v organizaciji izkušnje: otrok začne sebe

dojemati kot trajno entiteto, ločeno od drugih oseb, kar omogoča tudi oblikovanje kompleksnejših oblik socialnega razumevanja in spomina.

Zrcalno samoprepoznavanje ni povsem edinstveno za človeka. Poskusi so pokazali, da podobno sposobnost izkazujejo tudi nekateri drugi visoko socialni in kognitivno kompleksni sesalci, med drugim hominidi, delfini in sloni (Gallup, 1970; Reiss in Marino, 2001; Plochnik, de Waal in Reiss, 2006). Vendar se pri človeku ta zgodnja oblika samozavedanja postopoma poveže z razvojem simbolnega mišljenja, jezika in narativne organizacije spomina. Posameznik se tako samoprepozna ne le kot utelešen subjekt, temveč kot subjekt, ki lastno izkušnjo umešča v zgodbe o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti (Nelson, 1996; Donald, 2001). Prav ta prehod od minimalnega samozavedanja k narativnemu jazu predstavlja enega ključnih korakov v nevrokognitivnem razvoju, v naši tukajšnji interpretaciji pač formaciji kronotropne strukture človeške zavesti.

V tej zvezi tudi Wordsworthova znamenita misel, po kateri je »otrok oče človeka«, dobi nov pomen. Človeško otroštvo ni le pripravljalna faza biološkega razvoja, temveč obdobje, v katerem se postopoma oblikuje časovna arhitektura človeške izkušnje. V dolgih letih socializacije, učenja in afektivnega razvoja otrok razvija sposobnost lastno življenje razumeti reflektivno, kot zaporedje dogodkov, umeščenih v preteklost, sedanjost in prihodnost.

## **Adolescenca kot pot v kronotropno maturacijo**

Dolgo človeško otroštvo ne pomeni samo biološkega obdobja razvoja, temveč tudi dolgotrajen proces formalnega in neformalnega učenja. Človek je verjetno edina vrsta, katere življenje se začne z desetletji sistematičnega učenja, preden posameznik postane sposoben relativne ekonomske samostojnosti. V sodobnih družbah je ta proces v veliki meri institucionaliziran v formalnih izobraževalnih sistemih, predvsem v šolah, vendar pomemben del učenja poteka tudi v neformalnih socialnih okoljih: v družini, med vrstniki, z vsakodnevnim sodelovanjem v družbenih praksah. V obeh primerih je učenje usmerjeno v postopno uvajanje posameznika v svet človeškega kulturotvorja.

Paradoks človeškega učenja pa je, da tudi po dolgih letih izobraževanja posameznik razume le zelo majhen del materialnih, tehnoloških in institucionalnih struktur, od katerih je odvisno njegovo življenje. Človeške družbe temeljijo na izjemno kompleksni delitvi znanja in dela, zaradi katere večina ljudi uporablja predmete in tehnologije, katerih delovanja ne razume. Posameznik lahko v takem svetu deluje le zato, ker se bolj ali manj slepo opira na kolektivne sisteme znanja, ki so razpršeni med številnimi specialisti in institucijami. Dolgotrajno učenje zato ne vodi k celovitemu razumevanju sveta, temveč k omejeni specializaciji, ki posamezniku omogoča sodelovanje v širšem sistemu kolektivnega delovanja.

Ključna funkcija učenja v tem kontekstu ni samo prenos tehničnih veščin ali informacij, temveč formacija posebnega načina razumevanja sveta. Izobraževalni proces posameznika postopoma uvaja v kronotropno organizacijo človeške realnosti: v razumevanje, da so pojavi del daljših procesov, da imajo stvari zgodovino in posledice, ter da je delovanje vedno usmerjeno v prihodnost. Hkrati učenje vključuje tudi specifičen način prisvajanja sveta, ki smo ga že opisali kot človeško mikroskopiranje realnosti: analitično razčlenjevanje pojavov na manjše enote, njihovo sistematično opazovanje in konceptualno kategorizacijo. S tem se človek nauči, da človeštvo svet ne le uporablja, temveč ga razume kot strukturiran sistem odnosov, ki ga je mogoče razstaviti, opisati in ponovno sestaviti v novih oblikah znanja.

Primerjalne raziskave socialnega učenja pri primatih kažejo, da številne vrste opic in hominidov prenašajo vedenjske vzorce med generacijami. Mladi šimpanzi se na primer učijo uporabe orodij, npr. lomljenja oreščkov s kamni ali lovljenja termitov s paličicami, predvsem z opazovanjem odraslih članov skupine. Takšno učenje temelji na posnemanju in sodelovanju v skupnih dejavnostih ter lahko vodi do lokalnih vedenjskih tradicij, ki jih primatologi pogosto opisujejo kot obliko »kulture« (Whiten in drugi, 1999; de Waal, 2001). Vendar je obseg teh tradicij relativno omejen: posamezne tehnike ali vedenjski vzorci se lahko prenašajo skozi generacije, vendar nimajo nobenega človeškemu primerljivega sistema kumulativne vednosti, naplastene v kompleksne sisteme znanja in posredovane bodisi ustno bodisi kot zapisi znanj dolgih generacij nazaj, ki bistveno presegajo

sposobnosti posameznega posameznika, uvajajo pa gradnjo, precizacijo, nadaljevanje na znanju, ki so ga proizvedli predniki. Človeško učenje ne pomeni le posnemanja vedenj, pri katerem se vsak mlad član skupine uči neposredno od starejšega, temveč postopno vključevanje v institucionalizirane sisteme znanja, v katerih se informacije, tehnike in simbolni sistemi skozi generacije kumulativno širijo in preoblikujejo.

Prav ta kumulativna narava kulturotvorja je tesno povezana s kronotropno strukturo človeške zavesti. Kot smo obširno razgrinjali v prejšnjem poglavju, kulturotvorje ni samo proizvodnja materialnih predmetov in simbolnih pomenov, temveč proces, v katerem človeške skupnosti nenehno (re)organizirajo svoje delovanje v razmerju do prihodnosti. Tehnologije, institucije in znanstvena vedenja so vedno rezultat preteklih projekcij prihodnosti, ki so se skozi čas stabilizirale v relativno trajne strukture sveta. Kronotropna zavest posameznikom omogoča, da v tak svet vstopijo kot v zgodovinsko plasteno realnost, v kateri so pretekla dejanja drugih ljudi že oblikovala pogoje sedanjega življenja. Učenje zato ni le prenos informacij, temveč proces, v katerem posameznik postopoma prevzema sposobnost zavzeti položaj v sestavu družbenih struktur, ki je organiziran skozi čas: v svetu, v katerem so sedanja dejanja, razmerja, socialni procesi in institucije vedno usmerjeni k prihodnjim možnostim in posledicam.

Razvojna psihologija in nevroznanost zato poudarjata, da človeško odraščanje ni le obdobje pridobivanja znanja, temveč tudi intenzivne socialne formacije. V predpubertetnem in zlasti v postpubertetnem najstniškem obdobju ima druženje z vrstniki ključno vlogo pri razvoju socialnih in čustvenih kompetenc. Raziskave kažejo, da interakcije z vrstniki v tem življenjskem obdobju omogočajo oblikovanje kompleksnejših oblik perspektivnega mišljenja, empatije in socialne regulacije vedenja, saj mladostniki s sodelovanjem, tekmovanjem in konflikti razvijajo sposobnost razumevanja različnih socialnih vlog in norm (Steinberg, 2014; Blakemore in Mills, 2014). Ob tem se dogaja drugi val intenzivnega nevrološkega preoblikovanja možganov. Limbične možganske strukture, povezane z emocijami in možganskimi nagrajevalnimi sistemi, so v adolescenci posebej aktivne, medtem ko se prefrontalni

korteks, ki sodeluje pri načrtovanju, presojanju in nadzoru impulzov, razvija počasneje in doseže relativno stabilnost šele v zgodnjih dvajsetih letih (Casey, Jones in Hare, 2008). Nevrološke raziskave torej kažejo, da se procesi sinaptičnega obrezovanja in mielinizacije v številnih delih možganov nadaljujejo vse do sredine dvajsetih let, kar pomeni, da se kognitivne in čustvene regulacijske sposobnosti stabilizirajo razmeroma pozno v življenjskem ciklu (Giedd, 2015). V tem obdobju imajo socialne izkušnje, zlasti interakcije z vrstniki in sodelovanje v širših družbenih okoljih, pomembno vlogo pri oblikovanju trajnejših vzorcev vedenja in identitete. Stabilizacija nevroloških in psiholoških funkcij po približno petindvajsetem letu tako ni samo rezultat biološkega dozorevanja, temveč tudi posledica dolgotrajnega procesa socialne interakcije, v katerem posameznik postopoma internalizira socialne norme, pričakovanja in oblike sodelovanja, značilne za skupnost, v kateri živi. Odraščanje ima pri človeku naslednja obdobja izrazitih nevrofizioloških sprememb, torej povečane plasticitete:

**Zgodnje otroštvo** (približno 0–5 let). – To je najintenzivnejše obdobje rasti in reorganizacije možganov. V prvih letih življenja se izjemno hitro oblikujejo sinaptične povezave, nato pa sledi proces sinaptičnega obrezovanja (synaptic purging), ki stabilizira pogosto uporabljene nevronske poti (druge pa atrofira). V tem času se vzpostavljajo temeljne funkcije zaznavanja, jezika, emotivne navezanosti in osnovnih socialnih kompetenc. Razvoj hipokampusu in prefrontalnega korteksa še poteka, zato avtobiografski spomin in časovno organizirana izkušnja še nista stabilna (Nelson in Fivush, 2004; Shonkoff in Phillips, 2000).

**Srednje otroštvo** (približno 6–12 let). – To obdobje zaznamuje stabilizacija številnih kognitivnih funkcij in postopna reorganizacija kortikalnih mrež. Povečuje se učinkovitost povezav med različnimi deli možganov, zlasti med parietalnimi, temporalnimi in frontalnimi regijami. Razvijajo se kompleksnejše oblike socialnega razumevanja, moralnega presojanja in teorije uma, ki omogočajo razumevanje perspektiv drugih oseb (Blakemore in Choudhury, 2006).

**Adolescenca** (približno 12–25 let). – Adolescenca predstavlja drugo veliko obdobje nevrološke reorganizacije. Zanj so značilni nadaljnje sinaptično obrezovanje, povečana mielinizacija živčnih

poti<sup>25</sup> ter postopna maturacija prefrontalnega korteksa, ki je ključna za izvršilne funkcije, dolgoročno načrtovanje in samoregulacijo. Raziskovalci zato adolescenco pogosto opisujejo kot obdobje, v katerem se oblikujejo stabilnejše sposobnosti projekcije prihodnosti, presojanja posledic in družbene odgovornosti (Steinberg, 2014; Casey, Jones in Hare, 2008).

Če razvojni lok človeške ontogeneze pogledamo skozi prizmo kronotropne zavesti, postane jasno, da dolgotrajno odraščanje ni samo biološki ali socialni proces, temveč tudi postopna stabilizacija sposobnosti živeti v časovno organiziranem svetu; ta funkcija očitno doseže maturacijo okrog 25. leta starosti. V zgodnjem otroštvu se ta sposobnost kaže predvsem v oblikovanju avtobiografskega spomina in prvih narativnih struktur razumevanja lastne izkušnje. V šolskem obdobju se kronotropna kompetenca razširi v sposobnost razumevanja daljših procesov, zgodovinskih zaporedij in sistematičnega učenja znanja, ki presega neposredno izkušnjo posameznika. V adolescenci, ko socialne interakcije z vrstniki postanejo osrednje razvojno okolje, se ta sposobnost nekako ob koncu tega obdobja poveže s stabilizacijo identitete in zmožnostjo projiciranja lastnega življenja v prihodnost s predstavami o poklicu, partnerstvu in življenjskih projektih. Ta nevrološka stabilizacija, ki zaznamuje konec obdobja razvoja, zato ni lezaključek biološkega zorenja možganov, temveč tudi relativna konsolidacija kronotropne usposobljenosti: sposobnosti, da posameznik svoje delovanje umešča v daljše časovne horizonte in ga v svetu kumulativne kulture koordinira z drugimi.

V vsakdanjem jeziku sodobnih zahodnih družb se ta prehod pogosto opisuje z izrazom »postati odgovoren«, kar je v številnih kontekstih skoraj sinonimno s »postati odrasel«. Takšna formulacija odraža intuitivno prepoznavo tega razvojnega procesa. Odgovornost pomeni predvsem sposobnost, da posameznik svoje delovanje

---

25 Mielinizacija je nevrofiziološki proces, pri katerem živčna vlakna (aksoni) postopoma obdaja mielinska ovojnica – plast lipidnih in beljakovinskih snovi, ki jo tvorijo specializirane glialne celice. Ta ovojnica deluje kot električni izolator ter omogoča bistveno hitrejšo in učinkovitejšo prevajanje živčnih impulzov med različnimi deli možganov. Proces mielinizacije se začne že v prenatalnem razvoju, vendar poteka postopno v otroštvu in adolescenci in je zlasti izrazit v povezavah s prefrontalnim korteksom (Fields, 2008; Paus, 2010).

umešča v razmerje med sedanjimi dejanji in njihovimi prihodnjimi posledicami tako zase kot za druge. V tem smislu lahko idejo odgovornosti razumemo kot kulturno artikulacijo kronotropne maturacije: trenutka, ko posameznik postane sposoben stabilno organizirati svoje ravnanje v daljših časovnih horizontih ter ga usklajevati s pričakovanji in normami skupnosti.

V številnih družbah je prehod v stanje družbene odgovornosti simbolno povezan z obdobjem spolne ozrelitve. Antropološke raziskave so pokazale, da številne skupnosti adolescenco razumejo kot obdobje prehoda iz statusa otroka v status polnopravnega člana skupnosti. Ta prehod je pogosto ritualno označen z obredi iniciacije ali drugimi oblikami simbolnega potrjevanja novega družbenega položaja, pozneje pa ga lahko dodatno utrjujejo življenjski dogodki, kot je sklenitev zakonske zveze ali ustanovitev lastnega gospodinjstva (van Gennep, 1909/1960; Turner, 1969). Takšne prakse ne označujejo samo biološke zrelosti, temveč družbeno prepoznavo in priznanje dejstva, da posameznik postaja sposoben prevzemati odgovornosti, katerih posledice segajo v prihodnost, kar pomeni, da je natanko tako tudi razumljen bistveni atribut »odraslosti«. V tem smislu lahko obrede prehoda razumemo kot simbolno prepoznavo kronotropne maturacije. Ko skupnost posameznika prizna kot odraslega, implicitno potrdi, da je dosegel stopnjo zrelosti, ki mu omogoča delovanje v časovno organiziranem svetu, da prispeva k družbenemu ekonomskemu preživetju, celi vrsti relacijskih družbenih obveznosti, moralnih zavez in dolgoročnih projektov.

V dolgi zgodovini filozofije in ravno tako dolgi zgodovini antropoloških opazovanj in akademske antropologije so različni avtorji poskušali definirati temeljno, bistveno, osrednjo posebnost človeške vrste, ki jo dela različno od vseh drugih. Aristotel je človeka opisal kot *zoon politikon*, bitje, katerega narava se uresničuje v življenjski realizaciji znotraj svoje skupnosti, torej kot družbeno bitje. V moderni filozofiji simbolnih form je Ernst Cassirer človeka opredelil kot *animal symbolicum*, bitje, ki svet razume in strukturira skozi simbolne sisteme. Clifford Geertz je avtor znamenitega reka, da je človek »žival, ujeta v mreže pomenov, ki jih je sam spletel« (*Man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun*). Vse te opredelitve poudarjajo pomembni, in v naši razpravi tudi obligatorni razsežnosti človeške

narave: socialnost in kulturotvorje. Tisto, kar omenja Geertz, namreč pomen, bomo obravnavali pa v naslednjem podpoglavju: kaj je tisto, kar je bistveno, bodisi kot proizvod, bodisi pogoj kronotropne orientacije pri človeku? Orisali bomo odgovor, po katerem je to proizvodnja pomena in smisla, ki se zgodi v procesih mejnosti.

## **Mejnost kot proces kronotropne produkcije pomena in smisla**

Če človeško naravo razumemo kot kronotropno orientirano, torej kot zavest, ki svet strukturira in živi z anticipacijo prihodnosti, potem postane razumljivo, zakaj človeške družbe ne morejo obstajati brez stabilnih struktur razlikovanja. Socialno življenje ni samo mreža odnosov, temveč sistem razmejevanja, ki posameznikom omogoča orientacijo v svetu dejanj, pomenov in pričakovanj. Mejnost je torej izraz, s katerim označujem proces vzpostavljanja razlik, skozi katerega se vzpostavi pomen in smisel. Proces razmejevanja, ki ga poimenujem mejnost (*boundary/boundedness*), torej vzpostavi dvoje: kaj nekaj pomeni, in kam to pelje.

Mejnost v tukajšnjem kontekstu ne pomeni le vzpostavljanja fizičnih ali političnih meja, čeprav se je tako formirala v multidisciplinarni problematiki, ki ji rečemo študije nacionalizma, etničnosti in mejnosti, v ožjem smislu pa preučevanje mejnih pokrajin (*border area studies*),<sup>26</sup> temveč generalizirano produkcijo razlik, s katerimi človeške skupnosti organizirajo interpretacijo sveta. Razlike med dovoljenim in nedovoljenim, med notranjim in zunanjim, med pravilnim in

---

26 Sama sem v knjigi *Kultura, etničnost, mejnost* iz leta 2000 pojem mejnosti razvila kot model produkcije pomena in smisla v razpravi o etničnih mejah v procesu etničnosti, ki po navdihu klasične analize etničnih skupin in meja Fredrika Bartha (1969) razloži, kako v času modernosti in nacionalnih držav kot globaliziranega modela politične organizacije ideologije skupinskih pripadnosti (procesi etničnosti) s trčenjem konkurenčnih pomenov ustvarjajo etnične meje »kljub pretoku personala skozinje«, kot pravi Barth. Izraz mejnosti sva že s kolegico antropologinjo Duško Knežević Hočevar v 1990. letih uveljavili kot ime za proces, ki ustvarja meje, s čimer sva v dinamizirano obliko prevedli Barthov pojem meje (*boundary*). Na tem mestu sem logiko argumenta iz leta 2000 uporabila in razširila v argumentacijo ključne človeške mentalne operacije, za katero predpostavljam, da je človeku »nativna,« oziroma je za kronotropno bitje obligatorna.

napačnim ali med legitimnim in nelegitimnim v človeškem svetu ne obstajajo same po sebi. Nastajajo v socialnih procesih interpretacije, pogajanj in konfliktov, v katerih se stabilizirajo kot okvirji razumevanja kolektivnega življenja. Mejnosti zato ni mogoče razumeti kot preprost regulativni mehanizem socialnega reda. Natančneje jo je mogoče opisati kot kronotropni proces produkcije pomena in smisla. Ker človeška zavest deluje skozi projekcijo prihodnosti, socialne razlike nikoli niso samo opis obstoječega stanja. Vedno vključujejo implicitno orientacijo v prihodnost: pričakovanje posledic, anticipacijo reakcij in stabilizacijo norm, ki povezujejo sedanje delovanje s prihodnjimi izidi.

Iz teh stabiliziranih razlik nastaja pomen. Socialna dejanja postanejo razumljiva šele takrat, ko jih lahko umestimo v sistem razlik, ki določa njihovo interpretacijo. Pomen je zato rezultat kronotropno organiziranega razlikovanja. Toda človeško socialno življenje ne proizvaja le pomenov. Ker je organizirano v časovni perspektivi, proizvaja tudi smisel. Smisel nastane takrat, ko se posamezni pomeni povežejo v širšo projekcijo prihodnosti: v predstavo o tem, kam vodi skupno delovanje, ali kam bi moralo voditi, in kakšno mesto imajo posamezniki ter skupnosti v prihodnjem časovnem toku.<sup>27</sup> Na soroden način raziskave kognitivne nevroznanosti kažejo, da človeški spomin ni samo rekonstrukcija preteklosti, temveč tudi mehanizem za oblikovanje predstav o možnih prihodnjih situacijah, kar avtorji opisujejo kot delovanje »prospektivnih možganov« (Schacter, Addis in Buckner, 2007).

Če je pomen tisto, kar je odgovor na vprašanje »Kaj to pomeni?«, je v kronotropnem kontekstu naslednje vprašanje vedno »Kam to vodi?«. To vprašanje se pojavlja tudi takrat, ko presojam dogodka iz preteklosti, saj jih vedno interpretiramo glede na smer njihovega nadaljnjega razvoja. Smisel je zato mogoče razumeti kot pomen, orientiran v prihodnost. Mejnost tako predstavlja človeku nativen način, kako kronotropna zavest organizira socialni svet: s stabilizacijo

---

27 Na podoben način literarni teoretik Mark Currie opozarja, kot so že mnogi pred njim, da je človeško razumevanje dogodkov v veliki meri strukturirano retrospektivno s perspektive prihodnosti, saj pomen sedanjega dejanja pogosto postane razviden šele z njegovimi pričakovanimi ali kasneje prepoznanimi posledicami (Currie, 2007).

razlik, iz katerih nastajajo pomeni, in s časovno orientacijo teh pomenov, iz katerih nastaja smisel. Z drugimi besedami: če človeško naravo razumemo kot obligatorno kronotropno orientirano, torej kot zavest, ki svet strukturira z anticipacijo prihodnosti, potem postane razumljivo, zakaj človeške družbe ne morejo obstajati brez stabilnih struktur razlikovanja. Socialno življenje ni zgolj mreža odnosov, temveč te mreže ureja sistem razmejevanja, ki posameznikom omogoča orientacijo v svetu dejanj, pomenov in pričakovanj. Prav ta proces razmejevanja lahko označimo kot mejnost: kot temeljni način organizacije pomenov in smislov v človeškem socialnem svetu.

Mejnost torej ne pomeni samo vzpostavljanja fizičnih ali političnih meja (čeprav jih vključuje), temveč predvsem kognitivno in socialno stabilizacijo razlik. Vsaka skupnost mora nenehno razlikovati med tem, kar je dopustno in nedopustno, med tem, kar pripada skupnosti in kar ji ne pripada, med tem, kar zanjo ima vrednost in kar je brez pomena. Takšne razlike ne obstajajo same po sebi; nastajajo v procesih interpretacije, ki se odvijajo kot konflikti in pogajanja. Mejnost je zato relacijski proces, v katerem se pomen socialnih dejanj oblikuje v soočenjih različnih interpretacij (pomenov) in interesov (smislov).

V ontogenetski perspektivi je človek v te procese uveden postopoma. Dolgo otroštvo, ki je značilno za človeško vrsto, ni le biološka posebnost naše vrste, temveč temeljni mehanizem socializacije. Kot smo že obsežno razgrinjali, človek preživi skoraj četrtino življenja v obdobju, v katerem se postopoma uči razumeti socialni svet, njegove norme, njegove razlike in njegove simbolne strukture. Na tem mestu zdaj lahko dodamo, da je pri človeku cilj dolgega, večfaznega odraščanja pravzaprav zasičenost učenja pomena in smisla, torej dosega kronotropne maturacije.

V zgodnjih letih življenja se otrok najprej nauči osnovnih socialnih razlik: med bližino in oddaljenostjo, med varnostjo in nevarnostjo, med dovoljenim in prepovedanim. Sčasoma te razlike postajajo kompleksnejše in vključujejo razumevanje norm, pravil in pričakovanj skupnosti. V obdobju adolescence se temu pridruži še sposobnost razumevanja dolgoročnih posledic lastnih dejanj, ki se konča s sposobnostjo prevzemanja odgovornosti in umeščanja lastnega življenja v širšo časovno perspektivo. Dolgo človeško odraščanje

je zato mogoče razumeti kot proces postopnega oblikovanja kronotropne kompetence: sposobnosti, da posameznik svoje delovanje orientira v prihodnost in ga umešča v kolektivne strukture pomena. Takšna orientacija vključuje sposobnost razumevanja dolgoročnih socialnih posledic dejanj, anticipacije odzivov drugih ter umeščanja lastnih odločitev v širše časovne horizonte skupnosti.

Prav v tem procesu socializacije se posameznik uči tudi mejnosti. Otrok se postopoma uči prepoznavati meje<sup>28</sup> ne le kot zunanje prepovedi, temveč kot organizacijski princip socialnega sveta. Meje med dovoljenim in nedovoljenim, med notranjim in zunanjim, med pravilnim in napačnim niso samo moralna pravila, temveč kognitivne strukture, ki omogočajo interpretacijo socialnih dejanj. Učenje teh razlik je hkrati učenje pomenov. Toda človeško odraščanje vključuje še eno, globljo raven socializacije: učenje smisla. Posameznik se ne uči le, kaj določena dejanja pomenijo, temveč tudi, zakaj so pomembna, in kam vodijo. Z izobraževanjem, rituali, kolektivnimi narativi in simbolnimi sistemi, torej s usvajanjem vseh tehnik kulturotvorja, se posameznik postopoma uvaja v širše horizonte skupnostnega življenja: v predstave o prihodnosti, o odgovornosti do drugih in o mestu lastnega življenja v daljšem časovnem toku skupnosti. Dolgo človeško otroštvo je zato mogoče razumeti kot postopen proces, katerega končni rezultat je kronotropna proficienca.

Ta ontogenetska perspektiva razkrije tudi globoko povezavo med kronotropijo in procesom mejnosti. Vzpostavljane socialnih meja ni mogoče brez sposobnosti projekcije v prihodnost. Meja ni le opis obstoječega stanja; vedno vsebuje implicitno napoved o tem,

---

28 Zanimivo terminološko premikanje je mogoče opaziti tudi v jeziku razvojne psihologije in pedagogike. Pojem discipliniranja otrok, ki je bil v starejši pedagoški literaturi pogosto povezan z idejo nadzora, kaznovanja ali moralnega popravljanja vedenja, se je v sodobnih pristopih v veliki meri preoblikoval v vzgojno načelo »postavljanja meja« (*setting limits, limit-setting*). V tem kontekstu meje ne pomenijo predvsem sankcije, temveč jasno strukturiranje socialnega prostora, v katerem otrok postopoma razvija sposobnost samoregulacije in razumevanja posledic svojih dejanj. Podoben izraz se uporablja tudi v psihoterapiji in svetovalnem delu z odraslimi, kjer se »postavljanje meja« nanaša na sposobnost posameznika, da vzpostavlja in prepozna primerne relacijske omejitve v socialnih odnosih (Baumrind, 1991; Siegel in Bryson, 2011). Ta terminološki premik posredno odraža širše razumevanje socializacije kot procesa učenja strukturiranja socialnega sveta, ne samo kot procesa vedenjskega nadzora.

kaj se bo zgodilo, če bo prestopljena. Pravila, norme in tabuji so zato kronotropne strukture: socialni svet stabilizirajo tako, da povezujejo sedanje ravnanje s pričakovanimi prihodnjimi posledicami. Norme so kronotropne zato, ker socialno ravnanje orientirajo v prihodnost: določajo ne le, kaj je dovoljeno ali prepovedano, temveč tudi, kakšne posledice naj bi določena dejanja imela v prihodnjem časovnem toku skupnosti. Ker pa so meje v človeškem svetu nenehno predmet kontestacije in prestopanja, je mejnost venomer živ proces. Kadar kaka postavljena meja preneha biti predmet prestopanja, postopoma usahne, saj izgubi svojo funkcijo razlikovanja in s tem tudi pomen. Kot je to formuliral že Barth (1969), socialne meje ne obstajajo prestopanju navkljub, temveč prav zaradi njega.

Pomen v procesih mejnosti torej nastaja prav zato, ker je delujoča meja ves čas predmet kontestacije. Socialna dejanja postanejo razumljiva šele takrat, ko jih lahko umestimo v sistem razlik: med pravilnim in napačnim, med legitimnim in nelegitimnim, med notranjim in zunanjim. Konkretne meje morajo zato ostati »žive«, da ohranjajo svojo funkcijo proizvodnje pomena. Pomen je rezultat stabiliziranih razlik v socialnem prostoru. Šele ko se razlike ponavljajo in institucionalizirajo, postanejo stabilne in začnejo delovati kot referenčni okvir interpretacije.

Mejnost tako deluje kot prehodni »mehanizem« med kronotropno usmerjenost v prihodnost in smislom. Kronotropna zavest omogoča anticipacijo prihodnosti; mejnost stabilizira razlike, ki omogočajo interpretacijo socialnega sveta; iz teh razlik nastajajo pomeni; iz organizacije pomenov v časovni perspektivi pa nastaja smisel kolektivnega delovanja. Mejnost ne označuje le vzpostavljanja in stabilizacije pomenov; preden se to zgodi, se odvije še proces, v katerem se v socialnih interakcijah soočajo različni pomeni, ki jih akterji pripisujejo svetu, dejanjem ali identitetam. Ko se ti pomeni srečajo, pogosto pride do konflikta ali vsaj do napetosti med različnimi interpretacijami realnosti. Prav ta trk konkurenčnih pomenov predstavlja horizont procesov mejnosti.

V takšnih situacijah socialni sistemi razvijajo načine stabilizacije razlik med konkurenčnimi interpretacijami. V prejšnjih raziskavah (Šumi, 2000; Šumi, 2005) sem ta proces opisala z metaforo nasipa: konkurenčni pomeni se ob trku utrjujejo podobno kot nasip, ki

zadržuje tokove različnih interpretacij in jih usmerja v stabilnejšo obliko. Nasip ne odpravi napetosti med pomeni, temveč jo stabilizira in kanalizira. S tem omogoča, da določene interpretacije postanejo prevladujoče ali institucionalizirane, medtem ko druge ostanejo na robu ali so izključene iz legitimnega interpretativnega reda. Rezultat tega procesa je stabilizacija razlik, ki strukturirajo socialni svet.

V tem smislu mejnost deluje kot proces, skozi katerega se socialne interpretacije utrjujejo v relativno trajne klasifikacije. Te klasifikacije pa niso enotne; razlikovati je mogoče med prehodnimi in neprehodnimi razlikami. Prehodne razlike so tiste, ki omogočajo prehod med različnimi socialnimi položaji ali kategorijami. Posameznik lahko na primer preide iz otroštva v odraslost, iz učenca v učitelja, iz tujca v člana skupnosti. Takšne razlike pogosto regulirajo rituali prehoda, institucionalni postopki ali druge oblike socialnega priznanja. Neprehodne razlike pa so tiste, ki jih socialni sistemi stabilizirajo kot trajne ali skoraj trajne meje. Te razlike praviloma strukturirajo globlje oblike socialne organizacije, kot so pripadnost skupnosti, določene identitetne kategorije ali temeljne klasifikacije družbenega reda. Neprehodne razlike delujejo kot osnovne koordinate socialnega prostora, znotraj katerega postanejo druga razmerja razumljiva.

V tej perspektivi je mogoče mejnost razumeti kot proces kronotropne produkcije pomena. Stabilizacija razlik namreč vedno vključuje implicitno orientacijo v prihodnost: meje ne določajo le, kako je socialni svet trenutno organiziran, temveč tudi, kakšne posledice bo imelo njihovo spoštovanje ali preseganje. Pravila, norme in klasifikacije delujejo kot kronotropne strukture, ki povezujejo sedanje delovanje z pričakovanimi prihodnjimi izidi. Iz teh stabiliziranih razlik nastaja pomen. Socialna dejanja postanejo interpretativno razumljiva šele takrat, ko jih lahko umestimo v sistem razlik, ki določa njihovo vrednost, legitimnost ali veljavnost. Mejnost je zato mogoče razumeti kot temeljni proces, skozi katerega človeške skupnosti organizirajo interpretativni red socialnega sveta.

Ker pa je človeška zavest kronotropna, produkcija pomena ne ostane omejena na interpretacijo posameznih dejanj. Stabilizirani pomeni se povezujejo v širše narative in simbolne sisteme, ki kolektivno življenje orientirajo skozi čas. Na tej ravni iz pomena nastaja smisel: predstava o tem, kam vodi skupno delovanje. Mejnost tako ne

deluje samo kot proces stabilizacije razlik, temveč kot ključen način, na katerega kronotropna zavest organizira socialni svet. Trk pomenov ustvarja napetosti, stabilizacija razlik jih kanalizira v razmeroma trajne klasifikacije, iz teh klasifikacij nastajajo pomeni, njihova časovna organizacija pa proizvaja smisel kolektivnega življenja.

## **Družbene institucije pomena in smisla**

Če izhajamo iz ugotovitve, da človeška socialnost temelji na kronotropni produkciji pomena in smisla, potem se je mogoče vprašati tudi, kako so te produkcije organizirane na ravni družbenih institucij. Človeške družbe ne proizvajajo pomenov in smislov le spontano v vsakodnevnih interakcijah, temveč razvijajo institucionalne strukture, ki stabilizirajo interpretacijo sveta in orientacijo kolektivnega delovanja skozi čas. V tem okviru je mogoče razlikovati med institucijami, ki primarno producirajo pomen, in institucijami, ki primarno producirajo smisel.

**Institucije pomena** so tiste, katerih glavna funkcija je stabilizacija socialnih razlik in klasifikacij, s katerimi socialna dejanja postanejo interpretativno razumljiva. Te institucije organizirajo pravila, norme in kategorizacije, ki določajo, kaj se v določenem socialnem kontekstu šteje kot legitimno, dopustno ali veljavno. Njihova vloga je predvsem regulativna in interpretativna: določajo okvirje, znotraj katerih se posamezna dejanja lahko razumejo kot pravilna ali napačna, dovoljena ali prepovedana. Med tipične institucije, ki proizvajajo pomen, sodijo predvsem pravo, administrativni sistemi, formalno izobraževanje in znanost. Pravo stabilizira razliko med dovoljenim in prepovedanim in torej vzpostavlja normativni sistem; administrativne strukture organizirajo klasifikacije, s katerimi družba ureja svoje delovanje; šola in univerza/akadema sistematizirata znanje in vzpostavljata merila veljavnosti; znanost proizvaja formalizirane interpretacije naravnega in socialnega sveta. Tudi trg kot sistem organizacije izmenjave deluje kot institucija pomena, saj stabilizira vrednostne razlike med dobrinami, delom in storitvami. Skupna značilnost teh institucij je, da predvsem strukturirajo, upravljajo in uveljavljajo interpretativni red socialnega sveta; praviloma tak svoj namen tudi jasno deklarirajo.

**Institucije smisla** delujejo na drugačni ravni. Njihova funkcija ni le stabilizacija razlik, temveč artikulacija širših horizontov, v katerih posamezni pomeni dobijo orientacijo v času. Smisel se namreč ne nanaša samo na interpretacijo posameznih dejanj, temveč na vprašanje, kakšen pomen ima kolektivno življenje kot celota, in v katero ali kakšno prihodnost je usmerjeno. Institucije smisla zato organizirajo, upravljajo in uveljavljajo narative, rituale in simbolne strukture, ki povezujejo posamezne socialne prakse v širšo kronotropno perspektivo. Med takšne institucije sodijo predvsem religija, mitologija, politični projekti skupne prihodnosti, ki jih v družboslovju prepoznavamo kot ideološke sisteme, umetnost in različne druge oblike kolektivnih simbolnih sistemov. Religije na primer artikulirajo smisel človeškega življenja v odnosu do kozmičnega reda ali transcendentne resničnosti; politične institucije oblikujejo predstave o prihodnosti skupnosti; umetnost in literarne tradicije ustvarjajo simbolne horizonte, v katerih se interpretira človeška izkušnja skozi čas. Tudi družina v številnih družbah deluje kot institucija smisla, saj organizira kontinuiteto generacij in umešča posameznikovo življenje v daljši tok skupnostne zgodovine.

Seveda razlika med institucijami pomena in institucijami smisla ni absolutna. Posamezne institucije pogosto delujejo na obeh ravneh hkrati. Pravo na primer ne organizira le interpretativnih razlik, temveč pogosto tudi artikulira predstave o pravičnosti in družbenem redu, ki imajo širši smiselni horizont. Religija pa poleg produkcije smisla pogosto stabilizira tudi številne norme in klasifikacije, ki strukturirajo socialno življenje. Kljub temu analitična ločitev med institucijami pomena in institucijami smisla omogoča jasnejše razumevanje načinov, kako človeške družbe organizirajo kronotropno orientacijo svojega kolektivnega življenja.

Kot rečeno: če človeško socialnost razumemo kot kronotropno produkcijo pomena in smisla, potem družbene institucije predstavljajo stabilizirane oblike teh procesov. Institucije pomena organizirajo interpretativni red socialnega sveta, medtem ko institucije smisla artikulirajo širši časovni horizont, v katerem posamezna dejanja dobijo orientacijo in vrednost. Skupaj tvorijo institucionalno infrastrukturo, ki omogoča trajanje človeških skupnosti skozi čas. Če zdaj funkcioniranje teh temeljnih družbenih orientacij in struktur predstavimo tabelarno, dobimo takole kadenčno strukturo:

Tabela 1: Temeljne orientacije in procesi

Raven organizacije	Temeljna operacija	Kaj se organizira	Tipični družbeni izrazi	Primeri institucij
<b>Kronotropija</b>	projekcija v prihodnost	časovna orientacija človeškega delovanja	anticipacija, načrtovanje, odgovornost	socializacija, vzgoja, generacijski prenos
<b>Mejnost</b>	produkcija in stabilizacija razlik	socialne meje in klasifikacije	dovoljena/ prepovedana dejanja, notranje/zunanje, legitimno/ nelegitimno	norme, pravila, ritualne meje
<b>Pomen</b>	interpretacija dejanj	interpretativni red socialnega sveta	razlaga pravil, kategorizacija vedenja, veljavnost znanja	pravo, administracija, šola, znanost, trg
<b>Smisel</b>	časovna orientacija pomenov	horizont kolektivnega življenja	narativi skupnosti, predstave o prihodnosti	religija, mitologija, politika, umetnost, družina

Shema prikazuje kronotropno organizacijo človeškega socialnega sveta kot kadenčno zaporedje med seboj povezanih procesov. Kronotropna zavest omogoča projekcijo prihodnosti, ki je temelj vsega in vsakega kolektivnega delovanja. Na tej osnovi se oblikujejo procesi mejnosti, skozi kater človeške skupnosti stabilizirajo razlike v pomenu/pojmovanju in smislu vsega družbenega početja. Pomeni omogočajo interpretacijo socialnih dejanj in organizacijo normativnega reda. Smisel pa nastane takrat, ko se pomeni povežejo v širšo časovno perspektivo, ki orientira kolektivno življenje skozi čas, predvsem prihodnost, torej takrat, ko se posamezni pomeni povežejo v narativno ali normativno predstavo o smeri prihodnjega skupnega življenja. Družbene institucije predstavljajo stabilizirane oblike teh procesov: nekatere predvsem organizirajo interpretativni red pomenov, druge pa artikulirajo širši horizont smisla. Pokaže pa se še nekaj drugega, procesualnega, kar je tudi človeška obligatorna propenziteta: pomen nastaja iz definiranja razlik v dogodku trkov konkurenčnih pomenov, smisel pa iz projekcije v (prihodnji) čas.

## Tri ontološke operacije človeškega socialnega mišljenja

Če proces mejnosti pogledamo v širši antropološki perspektivi, postane jasno, da ne gre samo za specifičen pojav v medskupinskih odnosih ali v procesih socialnega usklajevanja, temveč za temeljni način, kako kronotropno organizirana zavest strukturira socialni svet. V svojem najbolj splošnem smislu lahko ta proces razdelimo na tri med seboj povezane operacije, s katerimi človeške skupnosti organizirajo interpretacijo realnosti.

Prva operacija je **razlikovanje**. Človeško mišljenje svet organizira s prepoznavanjem razlik: med znanim in neznanim, med dovoljenim in prepovedanim, med lastnim in tujim, med pravilnim in napačnim. Takšno razlikovanje je osnovna kognitivna operacija, ki omogoča orientacijo v kompleksnem socialnem okolju. Brez dojetja na način razlikovanja bi socialna dejanja ostala nerazločljivi tok dogodkov brez interpretativne strukture.

Druga operacija je **stabilizacija** razlik. Ko se v socialnem prostoru srečajo različni pomeni, nastanejo napetosti med konkurenčnimi interpretacijami realnosti. Proces mejnosti deluje kot način stabilizacije teh napetosti. Skozi institucionaln praks, norme, rituale in diskurze se določene razlike utrdijo kot relativno trajne klasifikacije socialnega sveta. Prav ta stabilizacija razlik omogoča nastanek pomena: socialna dejanja postanejo razumljiva, ker jih je mogoče umestiti v stabilen sistem razlik.

Tretja operacija je **časovna orientacija** razlik. Ker je človeška zavest kronotropna, stabilizirane razlike nikoli niso samo opis obstoječega stanja. Vedno vključujejo implicitno projekcijo prihodnosti. Pravila, norme in meje delujejo kot orientacijske strukture, ki povezujejo sedanje ravnanje s pričakovanimi prihodnjimi posledicami. Ko se pomeni organizirajo v takšni časovni perspektivi, iz njih nastajajo smisli kolektivnega življenja.

V tako organizirani perspektivi mejnost ne predstavlja le posebnega socialnega procesa, temveč način, kako kronotropno bitje nativno organizira socialni svet. Trk pomenov sproži proces razlikovanja; stabilizacija razlik ustvari interpretativni red pomenov; njihova časovna orientacija pa artikulira smisel, ki omogoča trajanje človeških skupnosti skozi čas. – Če zdaj povežemo vse, kar smo v tem poglavju ugotavljali, bi to tabelarno predstavili takole:

Tabela 2: Organizacijske ravni v analizi kronotropije

Raven analize	Kronotropna operacija	Socialni proces	Produkt
<b>Nevrofiziološka osnova</b>	časovna orientacija zavesti	kronotropija (projekcija prihodnosti)	možnost anticipacije
<b>Kognitivna operacija</b>	razlikovanje	prepoznavanje razlik v socialnem svetu	klasifikacija
<b>Socialna operacija</b>	stabilizacija razlik	mejnost (vzpostavljanje in utrjevanje razlik)	pomen
<b>Temporalna organizacija</b>	časovna orientacija pomenov	kronotropna interpretacija delovanja	smisel
<b>Ontogeneza</b>	učenje razlik in mej	socializacija skozi dolgo otroštvo	kronotropna maturacija
<b>Institucionalna raven</b>	organizacija pomenov in smislov	družbene institucije	kulturna kontinuiteta

Če sklenemo: človeška socialnost izhaja iz kronotropne organizacije zavesti, ki omogoča projekcijo prihodnosti in orientacijo delovanja skozi čas. Ta časovna orientacija sama po sebi še ne ustvarja socialnega reda; omogoča ga človeku nativen proces razlikovanja, skozi katerega človeške skupnosti organizirajo interpretacijo sveta. Stabilizirane razlike (meje) ustvarjajo okvir, znotraj katerega postanejo socialna dejanja interpretativno razumljiva. Iz teh razlik nastaja pomen. Ker pa je človeško delovanje orientirano v prihodnost, se pomeni povezujejo v širše časovne perspektive, iz katerih nastaja smisel kolektivnega življenja. Človeško socialnost je zato mogoče razumeti kot kronotropno organiziran proces, v katerem čas omogoča nastanek mejnosti, mejnost proizvaja pomen, časovna organizacija pomenov pa ustvarja smisel.

Če še enkrat na kratko povzamemo rezultate razmislekov. Razprava v tem poglavju je izhajala iz preproste, očitne, a daljnosežne ugotovitve: človek je bitje, katerega življenje se začne z izjemno dolgim obdobjem odvisnosti od drugih ljudi. Nobena druga vrsta med sesalci ne preživi tako dolgega časa v stanju ontogenetske nedokončanosti, v katerem sta preživetje in razvoj posameznika popolnoma odvisna od trajne skrbi odraslih drugih. Dolgo človeško otroštvo zato

ni le biološka posebnost, temveč temeljni antropološki podatek, ki kaže, da človeško življenje od samega začetka poteka znotraj socialnih razmerij, v katerih se posameznik uči ne le osnovnih veščin preživetja, temveč predvsem načinov interpretacije sveta in sodelovanja v skupnem življenju.

Dolga pot od otroštva do odraslosti zato ni le proces telesnega dozorevanja, temveč predvsem proces socialne in kognitivne formacije. V njem se posameznik postopoma uči razlikovati med različnimi socialnimi situacijami, razumeti pravila skupnega življenja ter predvidevati posledice lastnih dejanj. Adolescenca, ki se začne s spolno ozrelitvijo, predstavlja ključno prehodno obdobje v tem procesu, v katerem se še dobro desetletje dalje oblikujejo stabilnejše sposobnosti dolgoročne orientacije, odgovornosti in anticipacije prihodnosti. V mnogih človeških krajih in časih se prav ta dosežena sposobnost razume kot bistvo odraslosti: kot zmožnost, da posameznik svoje delovanje umešča v širši časovni okvir skupnega življenja.

V tem poglavju smo pokazali, da je ta razvojni proces mogoče razumeti kot postopno formiranje kronotropne zrelosti, ki je očitno najbolj dolgotrajen element odraščanja. Človeška socialnost je rezultat nekaj manj dolgotrajnega učenja interpretativnih struktur, ki omogočajo koordinacijo delovanja v skupnostih, posamezniku pa umestitev v te strukture in skupnosti. Osrednji proces v tem učenju je usvajanje procesa mejnosti: sposobnost prepoznavanja, vzpostavljanja in stabilizacije razlik, s katerimi postane socialni svet interpretativno razumljiv.

Mejnost v tem smislu ni teoretizacija, uporabna samo v političnih ali prostorskih kategorijah, temveč opisuje za človeka kot kronotropno bitje njegov temeljni proces socialnega mišljenja. V socialnih interakcijah se srečujejo različni pomeni, ki jih akterji pripisujejo dejanjem, identitetam ali pravilom. Trk teh pomenov sproži proces razlikovanja, v katerem se določene interpretacije stabilizirajo kot relativno trajne meje socialnega sveta. Skozi ta proces nastaja pomen: interpretativni red, ki omogoča, da posamezna dejanja postanejo razumljiva znotraj skupnega sistema razlik. Ker pa je človeška zavest kronotropna, pomen nikoli ne ostane omejen na interpretacijo posameznih situacij. Stabilizirani pomeni se povezujejo v širše časovne perspektive, ki usmerjajo kolektivno življenje skozi generacije.

Na tej ravni nastaja smisel: orientacija skupnega delovanja v daljšem časovnem horizontu, ki posameznikom omogoča, da svoje življenje razumejo kot del trajanja skupnosti.

Proces organizacije človeškega socialnega sveta lahko torej povzamemo kot zaporedje treh temeljnih operacij: razlikovanje, stabilizacijo razlik in časovno orientacijo razlik. Te operacije tvorijo osnovno arhitekturo človeškega socialnega mišljenja. Prva omogoča prepoznavanje razlik v socialnem svetu, druga stabilizira interpretativni red in ustvarja pomen, tretja pa povezuje pomen v kronotropno perspektivo, iz katere nastaja smisel kolektivnega življenja. Na tej osnovi postane razumljivo tudi, zakaj človeške skupnosti razvijajo številne institucije, katerih naloga je organizirati in stabilizirati pomena in smisle.

Iz tega poglavja zato izvajamo nadaljnje podkrepitve osrednje teze te knjige: človeška socialnost je obligatorna, ker je človek kronotropno bitje. Bitje, ki svoje delovanje nenehno umešča v prihodnost, ne more živeti zunaj interpretativnih struktur pomena in smisla, ki jih ustvarja skupnost. Socialnost ni le okvir, znotraj katerega poteka človeško življenje, temveč pogoj njegovega edinega sploh mogočega obstoja. Če človekovo socialnost opazujemo v ontogenetski perspektivi, postane očitno, da ni le posledica biološke odvisnosti ali praktične potrebe po sodelovanju. Dolgo človeško odraščanje je hkrati proces učenja razlikovanja, stabilizacije pomenov in orientacije v časovni perspektivi skupnega življenja. V tem procesu posameznik postopoma razvije kronotropno kompetenco: sposobnost, da socialni svet razume kot strukturiran sistem pomenov, ki so vedno že umeščeni v projekcije prihodnosti.

Prav zato socialnost ni le empirično dejstvo človeškega življenja, temveč tudi ontološka struktura človeškega sveta. Meje, norme, institucije in simbolni sistemi kulture ne urejajo samo socialnega vedenja, temveč proizvajajo interpretativni red, v katerem socialna dejanja dobivajo pomen, ter časovno orientacijo, v kateri ta pomen pridobi smisel. Človeško socialno življenje je zato mogoče razumeti kot kronotropno organiziran proces produkcije pomena in smisla.

Prav kronotropna organizacija človeške socialnosti je hkrati tista, ki omogoča razumevanje zgodovinskih transformacij socialnega sveta. Ko se namreč spremenijo načini, na katere družbe organizirajo

produkcijo pomena in smisla, se spremeni tudi sama struktura socialnega življenja. Naslednje poglavje bo zato obravnavalo eno najradikalnejših tovrstnih transformacij v znani zgodovini človeških družb: pojav patriarhalnih družbenih struktur kot specifične (re)organizacije človeškega sveta, v kateri se razmerje med pomenom in smislom preobrne in radikalno preuredi. V nadaljevanju bom pokazala, da se proces stabilizacije prihodnosti v specifičnih zgodovinskih pogojih reorganizira v obliki, ki jo prepoznamo kot patriarhat.



## 4. poglavje

### **Patriarhat kot inverzija pomena in smisla**

*The question is not why women are subordinate,  
but how male dominance came to seem natural.*

– SARAH BLAFFER HRDY, *MOTHER NATURE: A HISTORY OF  
MOTHERS, INFANTS, AND NATURAL SELECTION, 1999*

**A**ntropološki arhiv človeških družb in zlasti arheološke raziskave jasno kažejo, da patriarhat ni univerzalna ali izvorna oblika človeške družbene organizacije, še manj pa »naravna«, ali, v nekoliko starejšem pojmovnem registru, »obvezna« »razvojna faza« človeštva, temveč specifična zgodovinska konfiguracija, ki se je v človeštvu pojavila relativno pozno, pred približno 10.000–12.000 leti (Lerner, 1986; Gimbutas, 1991; Scott, 2017; Graeber in Wengrow, 2021). V največjem delu zgodovine vrste *homo sapiens*, ki se je odvila razponu med 40.000 in 60.000 let, so človeške družbe sorodstvo, reprodukcijo in skupinske pripadnosti urejale na načine, ki niso zahtevali linearne stabilizacije genealogij, dedovanja ali spolne hierarhije (Lee in DeVore, 1968; Sahlins, 1972; Woodburn, 1982). Predvsem pa so bile izrazito prostorsko mobilne (Kelly, 2013). Ta raznolikost ni zgolj etnografska zanimivost, temveč ključni vir za analizo: kaže, da patriarhat ni človeški »naravni« socialni red, temveč ena izmed zgodovinskih variant odgovora na temeljne probleme človeške socialne eksistence, ki je pri človeku nujno zajeta v vprašanje, kako organizirati prihodnost. Zgodovinska globalna ekspanzija patriarhata je bila izjemno uspešna, še zlasti v zadnjih petsto letih, ki jih odločilno zaznamuje evropska kolonizacija sveta

(Federici, 2004; Mies, 1986; Wolf, 1982), vendar je po logiki stvari morala biti podložena s serijo pogojevalnih procesov in dogodkov. Patriarhat lahko v tem okviru razumemo kot specifično kronotropno inverzijo: kot način organizacije družbenega življenja, v katerem se odprtost prihodnosti nadomesti z njeno stabilizacijo skozi lastnino, dedovanje in nadzor nad reprodukcijo. Prihodnost se ne pojavlja več kot odprto polje možnosti, temveč kot že določena in s tem naturalizirana. Prav isti procesi, ki v odpti obliki omogočajo fleksibilno organizacijo prihodnosti, v določenih zgodovinskih konfiguracijah preidejo v svojo inverzijo.

V prejšnjem poglavju smo pokazali, da je človek v absolutnem smislu obligatorno gregarično bitje, da je človeška organizacija zavesti prav tako obligatorno kronotropična in usmerjena v prihodnost, ter da temeljni mehanizem mentalnega funkcioniranja temelji na treh operacijah: razlikovanju, stabilizaciji in časovni projekciji. Iz teh operacij nastajata pomen in smisel. Družbeno utrjen in institucionaliziran smisel pri tem ne deluje le kot interpretativni okvir, temveč kot organizacijsko načelo, ki strukturira preživetvene strategije, socialne odnose in simbolne sisteme (Berger in Luckmann, 1966; Sahlins, 1976). V tem poglavju analiziram patriarhat kot specifično zgodovinsko obliko reorganizacije kronotropnih procesov. Najprej bomo povzeli izvirno strukturo teh procesov (razlikovanje, pripis pomena, stabilizacijo in kolektivno koordinacijo) nato pregledali njihovo prerazporeditev v patriarhalnem režimu, nato pa na kratko orisali institucionalne in globalne oblike te reorganizacije v našem času. V perspektivi, ki jo predlagam, patriarhat namreč ne pomeni zgolj dominacije, temveč način, kako družba organizira in omejuje prihodnost.

Kot kontrastno podlago pri analizi patriarhata, njegovega ustroja in funkcioniranja bomo zato pregledali tudi evidenco iz antropološkega arhiva, ki sega od poročil zgodnjih opazovalcev v času evropskih kolonizacijskih projektov, preko amaterskih opazovanj poznega 19. stoletja in profesionalizirane antropologije v začetku 20. stoletja pa vse do sodobnih reinterpretacij tega gradiva (Stocking, 1987; Kuper, 1988; Asad, 1973). Že na tem mestu pa lahko ugotovimo, da ta evidenca dosledno kaže na obstoj številnih družbenih ureditev, ki niso temeljile na patriarhalnih načelih.

## **Arheološka evidenca: temeljni konsenz**

Na podlagi arheološke evidence se je v družboslovni presoji že od sredine 20. stoletja dalje vzpostavila razmeroma stabilna interpretativna linija, po kateri je zgodovinski proces patriarhalizacije človeških družb tesno povezan z neolitsko transformacijo, čeprav ne v smislu enoznačne ali neposredne vzročnosti (Childe, 1936; Braidwood, 1960; Hodder, 2012). Ta transformacija je imela dvojno osnovo. Najprej ekološko: ob koncu zadnje ledene dobe so se v številnih regijah, zlasti v subtropskem pasu, bistveno izboljšali pogoji za človeško preživetje (Binford, 1968; Bar-Yosef, 2011). Drugič, institucionalno: izboljšani pogoji so omogočili prehod v stalnejše naseljevanje, razvoj agrikulture in udomačevanje živali. Vzpostavitev trajnih bivališč in gojenih, lokaliziranih virov hrane je v neznanem časovnem intervalu odprla možnost za ključno transformacijo: preoblikovanje dostopa do zemlje v bolj izključujoče, dedno organizirane in pravnonormativno stabilizirane režime, ki so sčasoma postali os nadaljnje družbene organizacije (Polanyi, 1944; Goody, 1976; Scott, 2017).

V tem poglavju bom patriarhat analizirala kot specifičen način organizacije kronotropnega socialnega reda. Namesto da bi ga razumeli zgolj kot sistem dominacije, ga bomo obravnavali kot mehanizem stabilizacije prihodnosti, ki deluje skozi institucijo zasebne lastnine nad zemljo, nadzor nad človeško reprodukcijo in dedovanjem ter razvoj specifičnih simbolnih sistemov (Lerner, 1986; Ortner, 1974; Rubin, 1975). Posebna pozornost bo namenjena načinom, kako patriarhalni red lastne predpostavke naturalizira in jih dojema kot samoumevne. Tako operacijo sociološko imenujemo ideologizacija (Althusser, 1971); sama bom na tem mestu preiskala podmeno, da gre pri tej operaciji v kronotropni analitski perspektivi za strukturno inverzijo pomena in smisla.

## **Neolitska transformacija (neolitizacija): arheološka evidenca**

Arheološka evidenca neolitske transformacije predstavlja enega ključnih empiričnih temeljev za razumevanje zgodovinskega

nastanka patriarhalnih konfiguracij. Že klasična interpretacija V. Gordona Childea je v prvi polovici 20. stoletja postavila tezo o t. i. neolitski revoluciji kot prelomnem prehodu iz sezonsko migrirajočih lovsko-nabiralniških v agrarne načine preživetja. Ta prelom zanj ni pomenil zgolj tehnološke inovacije, temveč celovito transformacijo družbene organizacije, ki vključuje sedentizem, kultivacijo rastlin, udomačevanje živali in nastanek stalnih naselij.

Kasnejše raziskave so Childeovo shemo pomembno diferencirale, vendar so potrdile njeno osnovno intuicijo: da je prehod v agrarno produkcijo vzpostavil pogoje za akumulacijo presežkov, demografsko rast in kompleksnejše družbene strukture. Vendar arheološka najdišča iz rodovitnega polmeseca, Anatolije in jugovzhodne Evrope, med njimi Çatalhöyük, Jeriho in Lepenski Vir, ne potrjujejo enoznačnega prehoda v hierarhične ali patriarhalne družbene ureditve. Pri Çatalhöyüku sodobne interpretacije prej govorijo o kompleksni skupnosti z napetostjo med egalitarnimi in hierarhičnimi impulzi kakor o nedvoumni zgodnji centralizirani oblasti.

Vpliven in hkrati kontroverzen interpretativni lok te evidence je povezan z deli Marije Gimbutas, ki je na podlagi arheološke evidence jugovzhodne Evrope razvila tezo o t. i. stari Evropi kot pretežno miroljubni, simbolno bogati in verjetno matrifokalni družbeni formaciji (Gimbutas, 1974; 1989). Njena interpretacija figurativne umetnosti, zlasti ženskih figur, kot indikatorja verskega sistema, organiziranega okrog ženskega načela, je sprožila obsežno razpravo. Kritiki so opozorili na metodološke omejitve pri sklepanju o družbeni strukturi iz simbolnih reprezentacij samih. (Tringham in Conkey, 1998; Eller, 2000).

Sodobne arheološke interpretacije te evidence so bistveno bolj diferencirane. Analize Çatalhöyüka, ki jih je vodil Ian Hodder, poudarjajo relativno egalitarno organizacijo brez jasnih dokazov o centralizirani oblasti ali izraziti spolni hierarhiji, čeprav ne izključujejo lokalnih razlik in napetosti (Hodder, 2006; 2010). V razpravo se je vključil Christopher Carleton s sodelavci (2013), ki so problematizirali konkretno hipotezo o *history houses* in korporativnih sorodstvenih skupinah.<sup>29</sup> Podobne dileme glede interpretacij arheoloških ostalin so

29 Ena od odmevnih razprav je zadevala prav glavni del najdišča Çatalhöyük v delu, ki je bil arheološko stratigrafiran, kjer je t. i. »južni« del naselbine konsistentno

se pojavljale ob številnih najdiščih v jugovzhodni Evropi in črnomoški regiji, kjer arheološka evidenca kaže na dolgotrajno stabilnost naselij, vprašanje, ki ga dodajamo pa je, ali take ostaline sploh ponujajo dovolj evidence, iz katere bi lahko dokazovali kakršnokoli institucionalizirano neenakost med zgodovinskim prebivalstvom (prim. npr. Chapman, 2000) ali sploh kakršenkoli družbeni red.

Črnomoška in širša balkanska arheološka evidenca je v tem kontekstu še posebej pomembna. Najdišča kot so Vinča, Karanovo in Cucuteni–Trypillia izkazujejo razvite naselbinske strukture, kompleksno simbolno produkcijo in obsežne mreže trgovinskih izmenjav, vendar nedvoumnega dokaza o kaki hierarhični ureditvi socialnoekonomskih odnosov, še manj pa o patriarhalni dominaciji ali centralizirani politični oblasti, ni (Anthony, 2007; Chapman, 2000). Ostaja seveda vprašanje, naj ponovim, s kakšnega (današnjega) konceptualnega stališča bi najdenine morale biti, da bi kako tovrstno tezo lahko potrdile. Vendar ostaja tudi etnografsko, v antropološkem arhivu potrjeno dejstvo, da agrarni sedentizem sam po sebi ne implicira nujno patriarhalne organizacije, temveč (še vedno) odpira polje različnih možnih družbenih konfiguracij.

Premike v interpretacijah teh procesov prinašajo sodobne bioarheološke in paleogenetske raziskave. Analize stabilnih izotopov, mobilnosti in sorodstvenih vzorcev kažejo, da so bile neolitske skupnosti organizirane na zelo različne načine, pri čemer ni mogoče predpostaviti univerzalne patrilinealnosti ali patrilokalnosti (Bentley in drugi, 2012). Novejše aDNA (*ancient DNA*, DNK, pridobljena iz paleoloških ostankov ljudi in živali) raziskave dodatno potrjujejo to raznolikost. Študije ostalin iz različnih delov, pa tudi različnih časov Evrope kažejo, da so bili vzorci bivanja in sorodstvenih struktur regionalno in časovno variabilni: v nekaterih primerih, na primer v evidenci iz bronaste dobe, se kažejo patrilokalni vzorci, v drugih bolj fleksibilne

---

dokazoval večstoletno obnavljanje istih prostorov, primeroma večjih, bolj okrašenih in elaboriranih od izkopanin bivališč na »severnem« delu, in ki je imel tudi precej več skeletalnih ostankov od pokopov, ki so jih prebivalci naselbine izvajali v tleh pod bivališči. Po nekaterih interpretacijah naj bi šlo za bivališče ljudi, ki so bili vodstvena/lastninska elita naselbine, na drugi strani pa je predvsem Hoddard opozarjal, da so take interpretacije nazanesljive (prim. [spletno stran projekta](#); [spletno stran Jana Hodderja](#); Hodder in Pels, 2010; Bloch, 2010).

ali bilateralne oblike prostorske organizacije bivališč (Mittnik in drugi, 2019; Olalde in drugi, 2018). Vendar moramo opozoriti tudi na možnost obratne interpretacije: domnevna variabilnost sorodstvenih in klanskih struktur v času neolitizacije prebivalstva ne pomeni nujno, da je kljub sedentaciji šlo za ohranjanje, ali dolgo inercijo družbenega egalitarizma iz časov migratornih lovsko-nabiralniških družb. Struktura in razpon teh dilem pač najrazločneje izriše, kar smo povedali v prejšnjem poglavju: odsotnost, »pozaba,« izginotje, zdrs konceptov s horizonta relevantne zgodovine interpretacije predzgodovinske preteklosti nujno ureja analogno z zamišljanji prihodnosti v sedanjem času, torej na kronotopsko razprt način.

Dodajmo še, da je bil matriarhat, o katerem je spekulirala Gimbutas, v klasičnih evolucionističnih teorijah 19. stoletja pogosto zastavljen kot hipotetična predhodna faza patriarhatu, utemeljena na domnevni primarnosti matrne linije štetja potomstva in »naravni« vezanosti sorodstva na materinstvo. To stališče je najizraziteje formuliral Johann Jakob Bachofen (1861), ki je v delu *Das Mutterrecht* razvil idejo o zgodnji »materinski pravici« kot temeljni obliki družbene organizacije, iz katere naj bi se kasneje bolj ali manj prevratno razvili patriarhalni sistemi. Podobne evolucionistične sheme najdemo tudi pri Lewisu Henryju Morganu (1877) in Friedrichu Engelsu (1884), ki je v delu *Izvor družine, privatne lastnine in države* (*The Origin of the Family, Private Property and the State*) prehod v patriarhat povezal z vzpostavitvijo zasebne lastnine in dedovanja po moški liniji. Vendar moderna antropologija takšnega univerzalnega stadija ne potrjuje. Kritike evolucionističnih modelov so se začele že v zgodnjem 20. stoletju, zlasti pri Bronisławu Malinowskem (1927), ki je pokazal, da kompleksni sorodstveni sistemi tudi tam, kjer je očetovstvo socialno drugače pojmovano, ne implicirajo nujno matriarhalne dominacije. Kasnejše analize so še bolj dosledno razločile med matrilinealnostjo (dedovanje po materini liniji), matrifokalnostjo (osrediščenost na mater kot vodjo in skrbnico gospodinjstva in družine) in dejansko politično dominacijo, pri čemer so opozorile, da nobena od teh oblik sama po sebi ne pomeni »vladavine žensk« (Schneider, 1984; Collier in Rosaldo, 1981).

Namesto kakega izvornega matriarhata se tako razkriva močno raznolik spekter sorodstvenih in socialnih ureditev, ki jih ni mogoče

zajeti v linearno razvojno shemo. Antropološke študije sorodstva in družbene organizacije (npr. Fortes, 1969; Goody, 1976) kažejo, da so razmerja med spolom, sorodstvom, lastnino in oblastjo zgodovinsko in kulturno variabilna, ne univerzalno zaporedna. Patriarhat se zato ne kaže kot logična naslednja »stopnja« po matriarhatu, temveč kot spekter lokalno specifičnih zgodovinskih (re)organizacij družbenih razmerij, tesno povezanih z vzpostavitvijo zasebne lastnine, dedovanja in nadzora nad reprodukcijo (Engels, 1884; Lerner, 1986; Ortner, 1974).

S tako organizirane perspektive postane jasno, da je pojem matriarhata v veliki meri produkt teoretskega konstrukta 19. stoletja, ki odraža intelektualne in ideološke horizonte tega časa. Njegova funkcija ni bila le opisna, temveč tudi razlagalna: služil je kot hipotetična izhodiščna točka za razumevanje nastanka patriarhalnih ureditev. Vendar sodobne analize takšno linearno logiko nadomeščajo z uvidi, ki poudarjajo diskontinuitete, transformacije in specifične zgodovinske pogoje, v katerih se oblikujejo strukturno različni režimi družbene organizacije (Scott, 2017; Graeber in Wengrow, 2021).

Arheogenetske in arheološke raziskave nadalje opozarjajo na pomembne demografske prelomnice v poznejših zgodovinskih obdobjih, zlasti seveda tistih, ki ta čas še ostajajo v horizontu človeške socialne memorije. V času bronaste dobe se v različnih regijah Evrazije pojavi izrazitejša in arheoantropološko boljje odčitljiva patrilinealna struktura ob hkratnem zmanjšanju genetske raznolikosti moških linij, kar lahko kaže na nove oblike socialne organizacije in koncentracije (zožanja) reproduktivnega dostopa (Karmin in drugi, 2015). Ti podatki potrjujejo, da procesi, ki jih povezujemo s patriarhalizacijo, niso neposredna (in načelno tudi ne nujna) posledica neolitske transformacije, temveč prej rezultat kasnejših, neenakomernih zgodovinskih dinamik (npr. ekoloških pritiskov, kompeticije s sosednjimi skupnostmi).

V tej luči se arheološka evidenca kaže kot bistveno bolj odprta, kot so to predvidevale zgodnje evolucijske sheme. Ne potrjuje enoznačnega prehoda iz »egalitarnih« v »hierarhične« oziroma »patriarhalne« družbe, temveč razkriva dolgotrajno polje variacij v načinih organizacije prostora, časa in socialnih relacij. S kronotropne perspektive to pomeni, da neolitska transformacija preživetvenega režima sama na sebi patriarhata ne vzpostavi neposredno, temveč šele

privede njegovo možnost: z vezavo prihodnosti na prostor in materialno akumulacijo se odpre polje različnih rešitev problema prenosa in stabilizacije. Te rešitve so empirično raznolike in zgodovinsko niso, in ne vodijo nujno v patriarhalno konfiguracijo. Po tezi, ki jo tu preverjam, je nujni ključni operator, ki to polje možnosti v določenih zgodovinskih pogojih prevesi v smer patriarhata, pravnonormativna fikcija zasebnega lastništva nad zemljo, ki reorganizira razmerja med prostorom, časom in reprodukcijo ter omogoči njihovo trajno institucionalno stabilizacijo.

### **Od odprtosti k zapiranju: problem razlage**

Skušajmo zdaj to trditev obdati z ustreznimi strokovnimi razpravami. Arheološka evidenca, ki smo jo na kratko orisali, kaže na odprtost in variabilnost načinov organizacije zgodnjih agrarnih družb. To zastavlja temeljno vprašanje: kako iz tega polja možnih konfiguracij razumeti kasnejše utrjevanje patriarhalnih režimov, ki bistveno omejijo variabilnost genealogije, reprodukcije in pripadnosti? Na to vprašanje v obstoječi znanstveni literaturi ni enoznačnega odgovora. Namesto tega obstaja niz delno prekrivajočih se, pogosto tudi konkurenčnih razlag, ki jih je smiselno obravnavati kot hipoteze, ne kot dokončne razlage.

Ena izmed najstarejših in še vedno vplivnih razlag izhaja iz povezave med lastnino, dedovanjem in nadzorom nad reprodukcijo. V tej perspektivi se patriarhat pojavi kot posledica potrebe po zanesljivem prenosu akumuliranih virov (prestižnih in presežnih, torej zemlje in presežnih proizvodov), pri čemer se nadzor nad ženskimi reproduktivnimi zmožnostmi uveljavi kot način zagotavljanja genealoške homogenosti (Engels, 1884/1972; Goody, 1976). Kasnejše študije so to tezo pomembno dopolnile, vendar so tudi problematizirale njeno linearno logiko, saj empirični podatki kažejo, da lastnina (nad zemljo) sama po sebi ne vodi nujno v patrilinearost ali patriarhalno dominacijo (Leacock, 1981; Collier in Yanagisako, 1987). Dedovanje kot mehanizem ni zgolj prenos lastnine, temveč transformacija odprte prihodnosti v zaporedje vnaprej strukturiranih možnosti. S tem se prihodnost ne organizira več kot polje variacije, temveč kot normativno določena kontinuiteta, ki omejuje obseg možnih prihodnjih razporeditev.

Druga skupina razlag poudarja vlogo demografskih in ekoloških dejavnikov. Povečana gostota prebivalstva, konkurenca za vire in konflikti med skupinami lahko ustvarijo pogoje, v katerih postanejo hierarhične in centralizirane oblike organizacije funkcionalne (Boserup, 1970; Harris, 1977). V tem okviru je patriarhat mogoče interpretirati kot del širšega procesa družbene stratifikacije. Vendar tudi tukaj ni konsenza: številne evidence kažejo, da niti gostota prebivalstva niti pogostnost konfliktov znotraj ali med skupnostmi ne vodita nujno v enotno smer patriarhalnega institucionalnega razvoja.

Tretji pristop izpostavlja simbolne in ideološke transformacije. Spremembe v sorodstvenih sistemih in spolnih razmerjih niso zgolj posledica materialnih pogojev, temveč vključujejo preoblikovanje simbolnih klasifikacij in pomenov (Lévi-Strauss, 1969; Ortner, 1974). Patriarhat se v tej perspektivi pojavi kot reorganizacija simbolnega reda, v katerem določene razlike, zlasti spolna, pridobijo centralno organizacijsko vlogo. Takšne razlage pogosto ostajajo na ravni interpretativnih modelov, ki jih je težko neposredno povezati z arheološko evidenco.

Pogosta je nadalje tudi razlaga, ki patriarhalizacijo povezuje z razvojem teritorialne ekspanzije, osvajanja in vojaštva. Potreba po obrambi in širjenju ozemlja »mi« skupine naj bi vodila v institucionalizacijo organiziranega nasilja, povezano z moškimi kolektivi in hierarhičnimi strukturami (Carneiro, 1970; Keeley, 1996). Nekateri avtorji poudarjajo povezavo med militarizacijo, nadzorom nad reprodukcijo in utrjevanjem patrilinarnih struktur (Ember in Ember, 1992). Vendar arheološka in etnografska evidenca jasno kaže, da nasilje in konflikt nista izključno stvar patriarhalnih sistemov (Ferguson, 2013).

Sodobne evolucijske razlage poskušajo variacije v razmerjih med spoloma pojasniti skozi modele reproduktivnih strategij in selekcijskih pritiskov (npr. Hrdy, 1999), vendar pogosto tvegajo redukcijo kompleksnih zgodovinskih procesov na močno zožene in posplošene modele.

Skupni imenovalac naštetih pristopov je, da sam zase nobeden ne ponuja zadostne razlage. Namesto linearnega modela se izrisuje slika večplastnega in kontingentnega procesa, v katerem se materialni, demografski, simbolni in relacijski dejavniki prepletajo na načine,

ki jih analitsko ni mogoče reducirati na en sam princip, materialno pa zelo težko ali nemogoče dokazovati. S kronotropne perspektive pa se ta pluralnost razlag pokaže kot niz parcialnih opisov istega problema: kako stabilizirati prihodnost v pogojih, v katerih prihodnost sama postane predmet upravljanja. Posamezni spekulativni modeli torej ne pojasnjujejo »nastanka patriarhata«, temveč različne pogoje, v katerih določena konfiguracija organizacije prihodnosti postane mogoča, stabilna in zdržna.

Kronotropen premik v organizaciji perspektive omogoča tudi metodološko preusmeritev. Namesto vprašanja: »zakaj je nastal patriarhat?« se v ospredje postavi vprašanje, pod kakšnimi pogoji postane določena oblika organizacije prihodnosti vzdržna in zmožna (ideološke) naturalizacije. Patriarhat tako ne zahteva enkratne razlage izvora, temveč analizo mehanizmov njegove stabilizacije. V tem okviru se kot odločilni prelom pokaže specifična transformacija razmerja med prostorom, časom in reprodukcijo: vezava prihodnosti na normativno pozasebljeno lastništvo zemlje, ki ni več vir v takšni ali drugačni kolektivni rabi, temveč postane individualiziran, odtujljiv prostor, ki zahteva dedno kontinuiteto in s tem reorganizacijo sorodstva v linearno, preverljivo linijo. Ne poznamo torej enotnega »momenta nastanka« patriarhata, vendar poznamo moment strukturnega preloma: ko se prostor olastnini in privatizira, se prihodnost prelevi v dedno kategorijo, sorodstvo pa se prepiše v linijo. Ta premik pomeni, da rezultat procesa mejnosti (zgodovinsko proizvedene razlike in njihove stabilizacije) začne učinkovati kot njegov izvor. Meje, ki so bile vzpostavljene skozi proces razlikovanja, se retroaktivno naturalizirajo kot samoumevne danosti, s čimer se zakrije njihova »umetna« procesualna narava.

## **Teritorialnost, nasilje in radikalizacija kronotropnega zapiranja**

Razlaga, ki patriarhalizacijo družb povezuje z razvojem teritorialne ekspanzije in institucionaliziranega nasilja, pridobi dodatno analitično ostrino, če jo premestimo v kronotropno perspektivo. V tem okviru vojna in osvajanje ne nastopata zgolj kot zunanja dejavnika, temveč kot specifičen način organizacije prihodnosti, ki radikalizira že vzpostavljeno vez med prostorom, lastnino in pripadnostjo.

Če normativna fikcija lastnine nad zemljo deluje kot operator, ki prihodnost lokalizira in jo pripiše določeni dedni liniji, potem teritorialna ekspanzija to operacijo še razširi in zaostri. Teritorij ni več zgolj prostor preživetja, temveč postane nosilec prihodnosti same: njegova širitev pomeni širitev prihodnjih možnosti zdaj hierarhično organizirane skupine, njegova izguba pa izgubo prihodnosti. V tem smislu organizirano vojskovanje in osvajanje teritorijev ni zgolj konflikt za vire, temveč boj za prihodnost kot takšno.

Ta premik ima pomembne posledice za organizacijo socialnih odnosov. Prvič, meje skupine se dodatno utrdijo in postanejo eksistenčno pomembne. Razlikovanje med »mi« in »oni« ni več zgolj relacijsko ali situacijsko, temveč se skozi proces mejnosti stabilizira kot trajna, praviloma esencializirana kategorija. Drugič, potreba po obrambi in reprodukciji skupine je zaznana kot osrednja nuja: prihodnost, vezano na teritorij, je treba ne le vzdrževati, temveč tudi ščititi; bistven vidik ščitenja pa je teritorialna širitev.

V takem kontekstu se patriarhalna konfiguracija pokaže kot posebej na roko kronotropni tezi. Linearna genealogija omogoča jasno določitev pripadnosti in nasledstva, nadzor nad ženskami kot reproduktivnim medijem zagotavlja predvidljivo kontinuiteto skupine, saj je zdaj obilno in pospešeno narojevanje otrok strukturna potreba, hierarhična organizacija pa omogoča mobilizacijo in koordinacijo v pogojih konflikta. Vojna razlaga tako ne deluje kot alternativni vzrok patriarhata, temveč kot opis pogojev, v katerih se določena konfiguracija, že vzpostavljena na ravni lastnine in linearnega dedovanja, dodatno utrdi in strukturno vedno bolj rigidno, pač hierarhično, razveja. Hkrati kronotropna perspektiva omogoča tudi distanco do implicitnih poenostavitev te razlage. Nasilje in konflikt, kot kažeta etnografska in arheološka evidenca, nista omejena na patriarhalne sisteme, prav tako pa ne vodita nujno v vzpostavitev patriarhalnih sistemov. Ključno vprašanje zato ni, ali vojna »povzroči« patriarhat, temveč kako določeni načini organizacije nasilja sovpadajo z določenimi načini organizacije prihodnosti.

S tega zornega kota lahko patriarhat razumemo kot režim, ki kronotropno zapiranje ne le stabilizira, temveč ga v pogojih teritorialne konkurence tudi radikalizira. Prihodnost, ki je bila že vezana na prostor in genealogijo, postane predmet tekmovanja, varovanja in

ekspanzije. S tem se odprtost možnih prihodnosti dodatno reducira: ne le z notranjo regulacijo reprodukcije in pripadnosti, temveč tudi izključevanjem, potencialnim uničevanjem, ali podrejanjem konkurenčnih skupin. Prav v tej dvojni operaciji notranje stabilizacije in zunanje ekskluzije postane razumljiva tudi povezava, ki jo nekateri sodobni avtorji vzpostavljajo med patriarhalnimi sistemi in organiziranimi oblikami masovnega nasilja. Ne zato, ker bi patriarhat avtomatično proizvajal vojno, temveč zato, ker oba temeljita na sorodni kronotropni logiki: prihodnost je omejen, olastninjen in izključujoč resurs, ki si ga je treba prisvojiti in nadzorovati.

Takšna formulacija omogoča tudi pomembno analitično zadržanost. Namesto normativne trditve, da je nasilje »posledica« patriarhata ali obratno, lahko govorimo o strukturalni kompatibilnosti med določenimi režimi organizacije prihodnosti. Patriarhat se v tem smislu pokaže kot ena izmed konfiguracij, ki omogoča visoko stopnjo stabilizacije in mobilizacije v pogojih, kjer je prihodnost že vnaprej razumljena in koncipirana kot omejen resurs, za katerega je treba tekrovati navznoter v lastni skupini, in kot skupina z drugimi. Organizirano nasilje je v tej konfiguraciji strukturalno nujno.

## **Antropološki arhiv: nepatriarhalne družbe**

Analiza antropološkega arhiva sodobnih ali nedavno dokumentiranih družb, ki niso (bile) organizirane po patriarhalnih načelih, v tem poglavju ne služi kot rekonstrukcija domnevnih »izvornih« oblik človeške družbe, temveč izključno kot kontrastni analitični okvir za razumevanje patriarhalnega ustroja. Zlasti ne predpostavlja, da takšne družbene ureditve neposredno odražajo ali reproducirajo socialne konfiguracije iz obdobja pred neolitsko transformacijo. Sodobna antropologija je namreč večkrat opozorila na nevarnost t. i. etnografskega prezentizma in projekcije sodobnih in v modernem času zgodovinsko dokumentiranih družb v prazgodovino (Fabian, 1983; Gosden, 1999; Kelly, 2013). Namen kontrastiranja je zato strogo analitičen: pokazati v naši sodobnosti dokumentiran razpon možnih načinov organizacije sorodstva, reprodukcije in družbenih razmerij, ki niso vezani na patriarhalno logiko lastnine, dedovanja in spolne hierarhije, ter s tem dodatno osvetliti specifičnost patriarhata kot

zgodovinsko kontingentnega sistema. To je še posebej pomembno v kontekstu njegove globalne diseminacije v zadnjih petsto letih, ki jo je odločilno oblikovala evropska kolonizacija in z njo povezani (bolj ali manj prisilni in nasilni) procesi ekonomskega, pravnega in simbolnega prestrukturiranja družb po svetu (Wolf, 1982; Asad, 1973; Federici, 2004). V tem okviru se bomo v nadaljevanju oprli na izbrane primere iz antropološkega arhiva kot analitične kontrapunkte, ki omogočajo razvidnost alternativnih načinov strukturiranja prihodnosti in s tem jasnejšo opredelitev specifične kronotropne logike patriarhalnega reda. V tej analizi je namreč potrebno razlikovati med tremi ravnemi: organizacijo prihodnosti kot procesom, stabilizacijo kot učinkom tega procesa in režimom kot institucionalizirano obliko njegove perpetuacije. Patriarhat deluje prav na ravni režima, kjer se procesi organizacije in njihovi učinki utrdijo kot trajne strukture.

### **Sorodstvene in klanske strukture kot temelj nepatriarhalnih ureditev**

Ena izmed temeljnih značilnosti družbenih ureditev, ki jih antropološki arhiv dokumentira kot nepatriarhalne ali vsaj nepatriarhalno strukturirane, je način organizacije sorodstva. V nasprotju s patriarhalnimi sistemi, ki temeljijo na lineariziranih genealogijah, dedovanju po očetni liniji in stabilizaciji družbenih razmerij skozi nadzor nad reprodukcijo, številne družbe sorodstvene in klanske sisteme družbene organizacije vključujejo kot relacijsko, razpršeno in situacijsko mrežo odnosov (Fortes, 1969; Schneider, 1984; Carsten, 2004).

V takšnih sistemih sorodstvo ni zgolj biološka ali genealoška danost, temveč družbeno konstruiran in vzdrževan odnos, ki se oblikuje skozi skupno življenje, izmenjavo, skrb in ritualne prakse. Janet Carsten (2004) je takšne procese opisala kot *relatedness*, torej sorodstvenost v smislu socialne mreže (»povezanostnost«), s čimer opozarja, da sorodstvo ni fiksna struktura, temveč odprta procesualna kategorija. Podobno David Schneider (1984) pokaže, da zahodna predstava sorodstva kot naravne, biološke vezi horizontalno med ljudmi in vertikalno po generacijah ni univerzalna, temveč kulturno specifična.

Klanske strukture, ki so v številnih takšnih družbah temelj socialne organizacije, delujejo po načelih, ki niso nujno vezana na

patrilinarnost. Pogosti so matrilinearni ali duolateralni sistemi, v katerih pripadnost skupini implicira predvsem razporeditev odgovornosti, skrbi in pravic v okviru pojmovno razširjene sorodstvene mreže (Fortes, 1969; Goody, 1976; Schneider, 1984). V matrilinearnih sistemih je na primer dedovanje (nepremičnin in premičnin) pogosto vezano na materno linijo, vendar to ne pomeni »vladavine žensk«, temveč drugačno razmerje med spolom, sorodstvom in družbeno organizacijo (Collier in Rosaldo, 1981; Collier in Yanagisako, 1987).

Posebno pomembno vlogo v takšnih sistemih pogosto igrajo razširjene sorodstvene figure, kot so materini bratje (avunkulat), ki prevzemajo določene socialne in vzgojne funkcije (pri otrocih svojih sester), ki jih patriarhalni sistemi nalagajo očetom. Takšne ureditve kažejo, da očetovstvo kot institucija ni univerzalna in naravna danost, temveč kulturno specifična konfiguracija (Malinowski, 1927; Fortes, 1969). Hkrati številne etnografske študije dokumentirajo, da so sorodstvene vezi pogosto prepletene z drugimi oblikami družbene povezanosti, kot so ritualna sorodstva, iniciacijske skupine ali starostni razredi, kar dodatno razrahlja strogo genealoško organizacijo družbe (Evans-Pritchard, 1940; Radcliffe-Brown, 1952). V takšnih družbenih ureditvah sorodstvo ne deluje kot mehanizem zapiranja družbenega reda skozi stabilizacijo dedovanja in nadzor nad reprodukcijo, temveč kot fleksibilen okvir za vzpostavljanje in vzdrževanje odnosov, ki so prilagojeni konkretnim okoliščinam. Pripadnost skupini ni enoznačno določena z rojstvom, temveč se lahko potrjuje, spreminja ali razširja skozi življenje posameznika. To pomeni, da socialna struktura ni rigidno vezana na linearno časovno zaporedje generacij, temveč omogoča večjo stopnjo variabilnosti in odprtosti.

V kronotropni perspektivi to implicira bistveno drugačen način organizacije prihodnosti. Če patriarhalni sistemi prihodnost stabilizirajo skozi dedovanje, lastnino in jasno določene patrilineralne genealogije, jo takšne sorodstvene in klanske ureditve ohranjajo kot razmeroma odprto polje možnosti, v katerem socialni odnosi niso vnaprej fiksirani, temveč se oblikujejo skozi sprotne prakse in interakcije. Prihodnost tako ni vnaprej razdeljena in omejena na določene nosilce, temveč ostaja deloma nedoločena in dostopna širšemu krogu akterjev. Takšna organizacija sorodstva tudi ne pomeni odsotnosti reda, temveč drugačen tip reda: namesto rigidne stabilizacije

gre za dinamično uravnoveženje odnosov, ki se vzpostavlja skozi ponavljajoče se prakse delitve dobrin, skrbi in simbolne potrditve skupnosti. Prav v tej razliki med zapiranjem in razpiranjem prihodnosti se kaže ena izmed ključnih analitičnih ločnic med patriarhalnimi in nepatriarhalnimi oblikami družbene organizacije.

### **Klanska organizacija: sorodstvo kot politična forma**

V antropološkem arhivu se klan pogosto pojavlja kot temeljna enota družbene organizacije, vendar ga je analitično zavajajoče razumeti kot zgolj razširjeno obliko sorodstva. Klan ni preprosto skupina ljudi, povezanih z dejanskimi genealogijami, temveč predvsem politična kategorija pripadnosti, ki organizira pravice, obveznosti, poročne zveze, dostop do virov in mehanizme kolektivnega odločanja (Radcliffe-Brown, 1952; Fortes, 1969; Sahlins, 2013).

Klan je praviloma zasnovan kot skupina, ki si pripisuje skupnega prednika (pogosto mitskega ali totemskega), vendar ta prednik ne deluje kot zgodovinsko preverljiva figura, temveč kot simbolni princip enotnosti. V tem smislu klan ni genealogija, temveč klasifikacijski sistem, ki razporeja posameznike v družbeno strukturirane odnose (Lévi-Strauss, 1969; Schneider, 1984). Ena izmed ključnih lastnosti klanske organizacije je, da posameznik ni »rojen v družino« v sodobnem pomenu nuklearne družine, temveč je umeščen v lastni klan (v matrilinealnih družbah materni) in v sistem relacij med klani. V številnih primerih to pomeni, da je posameznik rojen v svoj klan, in s tem tudi v posebne odnose do drugih klanov. Klasičen primer so družbe z dualno (npr. t.i. *moieties*<sup>30</sup>) ali večdelno klansko strukturo, kjer so člani enega klana sistematično povezani z člani drugega klana

30 *Moieties* (polovice) je izraz, ki v antropologiji sorodstvenih sestavov označuje delitev celotne skupnosti na dve komplementarni, praviloma eksogamni skupini, ki delujeta kot temeljni okvir za urejanje sorodstva, porok, ritualnih obveznosti in pogosto tudi politične organizacije. Ključna značilnost je, da posameznik pripada eni polovici, vendar je njegovo družbeno življenje nujno orientirano k drugi (npr. poroka, obredi, izmenjava), kar ustvarja trajno strukturirano medsebojno odvisnost med obema deloma družbe. Izraz izhaja iz stare francoščine *moitié* ('polovica'), ta pa iz latinskega *medietas* ('sredina, polovica'), kar neposredno odraža temeljno načelo te družbene organizacije: delitev celote na dve medsebojno funkcionalno povezanimi polovicami.

skozi recipročna pravila medsebojnega poročanja, izmenjav in političnega sodelovanja (Lévi-Strauss, 1969; Dumont, 1980).

Pravila poroke so v takšnih sistemih pogosto organizirana kot stroga eksogamija: posameznik se mora poročiti izven lastnega klana. To pomeni, da klan ne deluje kot zaprta reproduktivna enota, temveč kot vozlišče v mreži recipročnih odnosov. V tem smislu je posameznik »rojen v klan A za klan B«: njegova družbena funkcija je že od začetka umeščena v relacijo izmenjave med skupinami. Takšna ureditev preprečuje koncentracijo reproduktivne in politične moči znotraj ene linije ter sistematično proizvaja medklanske povezave (Mauss, 1925/2002; Lévi-Strauss, 1969).

Variacije teh sistemov so številne. V irokeški zvezi (Haudenosaunee), npr. med ljudstvom Seneka, so klani matrilinealni in organizirani okoli ženskih linij, pri čemer imajo klanske matere ključno vlogo pri imenovanju in razreševanju političnih voditeljev (Morgan, 1877; Mann, 2000). Klan tukaj ni zgolj sorodstvena kategorija, temveč institucionalna os politične organizacije, ki strukturira upravljanje, diplomacijo in razreševanje konfliktov znotraj konfederacije. Podobno številne afriške in avstralske družbe razvijajo kompleksne sisteme klanskih in sekcijških razdelitev, ki določajo ne le poročne zveze, temveč tudi ritualne dolžnosti, pravice do uporabe zemlje in načine kolektivnega odločanja (Radcliffe-Brown, 1952; Evans-Pritchard, 1940). V teh sistemih klan deluje kot pravna in politična enota, ki presega individualne in družinske interese.

Pomembno je poudariti, da klanska eksogamija ni zgolj pravilo poroke, temveč temeljni mehanizem organizacije družbe. Z njeno pomočjo se reprodukcija razprši čez več skupin, kar preprečuje zapiranje socialnega reda in koncentracijo virov v eni liniji. Klan tako samega sebe ne reproducira endogamno, v izolaciji od drugih klanov, temveč je del reprodukcije mreže medosebnih in medgeneracijskih odnosov med klani. V kronotropni perspektivi to pomeni, da klanska organizacija prihodnosti ne stabilizira skozi linearno dedovanje in akumulacijo, temveč skozi razpršeno in vzajemnostno vezano projekcijo odnosov. Prihodnost ni vezana na ohranjanje ene linije (kot v patriarhalnih sistemih), temveč na vzdrževanje ravnotežja med več skupinami. Namesto genealoške zaprtosti imamo opravka s strukturo, ki prihodnost sistematično odpira in distribuira med članstvo.

Ta vidik postane še posebej pomemben v primerjalni perspektivi: ko so evropski opazovalci koncem 19. stoletja naleteli na takšne sisteme (npr. Lewis Henry Morgan pri Irokeški zvezi<sup>31</sup> in ljudstvu-članu te zveze, Senekah<sup>32</sup>), so jih pogosto interpretirali kot »primitivne« ali »predpolitične«. Vendar so prav ti sistemi, kot so že pokazali Morgan sam (1877) in kasneje sodobni raziskovalci, visoko organizirane oblike političnega življenja, ki temeljijo na drugačnih načelih kot evropske politične oz. državne formacije. Ni nepomembno, da so

- 31 Irokeška zveza (Haudenosaunee, »ljudje dolge hiše«) predstavlja eno najbolj artikuliranih oblik medplemenske politične organizacije v predkolonialni Severni Ameriki. Nastala je verjetno med 15. in zgodnjim 16. stoletjem na območju današnje zvezne države New York, kjer so njena ozemlja obsegala prostor med reko Hudson, Velikimi jezери in reko St. Lawrence. Člani zveze so bila ljudstva Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga in Seneca, v začetku 18. stoletja se jim je pridružilo ljudstvo Tuscarora. Temelj zveze je predstavljal t. i. Veliki zakon miru, ki je urejal odnose med posameznimi ljudstvi in vzpostavljala sistem skupnega odločanja. Vsako ljudstvo je ohranjalo notranjo avtonomijo, ključna vprašanja (vojna, mir, diplomacija) pa so obravnavali v skupnem svetu poglavarjev (*sachem*), ki so jih imenovali matrilinialni klani. Odločanje je bilo konsenzualno, kar je zagotavljalo ravnotežje med enotnostjo zveze in avtonomijo njenih članic. Politična struktura zveze je bila tesno prepletena s sorodstveno in klansko organizacijo: klani, ki so presegali meje posameznega ljudstva, so ustvarjali mrežo vzajemnih obveznosti in identitet, ki je omogočala stabilnost konfederacije. Irokeška zveza je tako združevala elemente decentralizirane politične organizacije, kompleksnega sorodstveno pomovanega političnega sistema in ritualne kohezije, kar jo postavlja med ključne primere nepatriarhalnih oziroma necentraliziranih oblik politične integracije v antropološkem arhivu.
- 32 V tej knjigi večkrat omenjani Lewis Henry Morgan (1818–1881), amaterski antropolog in utemeljitelj teorije univerzalnega lestvičnega razvoja človeških družb in hkrati eden ključnih utemeljiteljev antropološkega preučevanja sorodstva, je svoje razumevanje irokeških družbenih struktur razvijal v tesnem osebnem in intelektualnem odnosu z Elyjem S. Parkerjem (Hasanoanda, 1828–1895), članom ugledne seneške družine. Parker, ki je bil Morganov prijatelj, sodelavec in pomemben posredovalec znanja o irokeških institucijah, je kasneje postal brigadni general v vojski Unije in osebni pribočnik generala Ulyssesa S. Granta med ameriško državljansko vojno. Po Grantovi izvolitvi za predsednika ZDA je Parker prevzel funkcijo komisarja za indijanske zadeve (*Commissioner of Indian Affairs*, 1869–1871), s čimer je postal prvi staroselski vladni funkcionar. Ta povezava med Morganom in Parkerjem je bistveno informirala Morganovo delo *League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois* (1851) njegovo kasnejšo teorijo sorodstvenih sistemov, hkrati pa opozarja na kompleksna razmerja med znanstveno produkcijo, posredovanjem staroselskega znanja in političnimi konteksti 19. stoletja. Sama sem več pisala o tem v Šumi, 1999.

nekatero ideje o konfederativni organizaciji in delitvi oblasti v nastajajočih Združenih državah Amerike, kot jih je zagovarjal Thomas Jefferson, nastajale tudi v dialogu s tedanjimi irokeškimi političnimi praksami (Johansen, 1990).

Klanska struktura torej ne predstavlja »zgodnje« ali »nerazvite« oblike sorodstva, temveč način politične organizacije, v katerem sorodstvene kategorije funkcionirajo kot sredstvo za strukturiranje družbenega reda. Prav v tem smislu klan ni razširjena družina, temveč politična institucija.

### **Spol, reprodukcija in politična avtoriteta v klanskih sistemih**

V klansko organiziranih družbah se razmerja med spolom, reprodukcijo in politično avtoriteto ne strukturirajo po hierarhični dominaciji, temveč z razporeditvijo funkcij, ki izhajajo iz načina organizacije sorodstva. Posebej v matrilinealnih sistemih, kakršne dokumentira antropološki arhiv med irokeškimi ljudstvi in med Hopijci, je reprodukcija hkrati biološki in političen proces, saj določa pripadnost klanu in s tem temeljno umestitev posameznika v družbeni red (Morgan, 1877; Whiteley, 1988; Mann, 2000).

Osrednja figura takšne organizacije je klanska mati. Njena vloga ni simbolna ali zgolj »statusna«, temveč izrazito institucionalna: klanska mati deluje kot nosilka kontinuitete klana, varuhinja njegove notranje kohezije in pogosto ključna avtoriteta pri imenovanju ali potrjevanju političnih voditeljev (npr. poglavarjev; Mann, 2000; Tooker, 1978). V irokeških družbah je bila pravica do imenovanja in razreševanja moških »delegatov« v skupni svet zveze v rokah klanskih mater in žensk v klanu, kar jasno kaže, da se politična avtoriteta ni koncentrirala v moških linijah, temveč je bila razporejena skozi klansko strukturo.

Položaj klanske matere se praviloma ne deduje mehanično ali avtomatično, temveč skozi kombinacijo genealogije, osebne kompetence in konsenza znotraj klana. Čeprav je funkcija vezana na določene linije (najpogosteje matrilinealne), izbira konkretne nosilke položaja vključuje presojo njene sposobnosti vzdrževanja ravnotežja, razumevanja klanskih pravil in skrbi za skupnost (Mann, 2000).

Dedovanje te funkcije je torej selektivno in relacijsko, ne pa rigidno in linearno kot v patriarhalnih sistemih.

Odnos klanske matere do moških članov klana dodatno razkriva specifično strukturo oblasti. Moški klanski materi niso podrejeni v smislu hierarhične dominacije, temveč delujejo v komplementarnem razmerju: pogosto zasedajo reprezentativne ali izvršilne funkcije (npr. javno govorijo v imenu klana v medklanskih zadevah), medtem ko klanske matere zagotavljajo kontinuiteto, legitimnost in notranjo regulacijo klana (Tooker, 1978; Mann, 2000). Takšna delitev funkcij pomeni, da oblast ni locirana v eni instanci, temveč je razpršena, in nosilci oblasti eden od drugega soodvisni. Ključna posledica takšne organizacije je, da so vsi otroci rojeni v materni klan. S tem je reprodukcija neposredno vključena v politično strukturo: posameznik ne »vstopa« v družbo postopoma, temveč je že ob rojstvu umeščen v stabilno mrežo odnosov, ki ni zaprta, temveč relacijsko odprta do drugih klanov. Očetna linija pri tem ne izgine, vendar ne deluje kot nosilka politične kontinuitete.

Vsak klan ima svojo zgodovino, ki ni zgolj kronološki zapis dogodkov, temveč strukturiran niz pripovedi, ritualov in simbolnih referenc, ki določajo identiteto klana. Te zgodovine niso vedno javne, temveč jih pogosto štejejo kot notranje znanje članic in članov klana, ki je v nekaterih primerih varovano kot skrivnost (hkrati sveta in skrivna) ali iniciacijska vednost (Whiteley, 1988; Geertz, 1973). V tem smislu klan ni le politična enota, temveč tudi epistemološka skupnost. To dimenzijo posebej jasno ilustrira primer Hopijcev, kjer so klanske strukture tesno povezane z ritualnimi prostori, kivami. Kiva ni zgolj arhitekturni objekt, temveč institucionaliziran prostor kolektivnega spomina, iniciacije in reprodukcije klanske vednosti (Whiteley, 1988). Dostop do določenih ritualov, pripovedi in praks, ki se izvajajo v kivi, je omejen na člane klana ali iniciirane posameznike, kar pomeni, da se klanska zgodovina ne prenaša kot univerzalno znanje, temveč kot situirana in varovana tradicija. V kronotropni perspektivi to pomeni, da preteklost in prihodnost nista organizirani kot linearna, javno dostopna kontinuiteta, temveč kot diferencirana in relacijsko strukturirana časovnost. Klanska zgodovina ni »pretekla« v smislu zaključene časovne faze, temveč aktivno deluje v sedanjosti kot orientacijski okvir za prihodnje delovanje. Prihodnost se v takšnih sistemih ne stabilizira

skozi univerzalne, javne institucije (npr. pravo ali lastnino), temveč skozi pluralnost klanskih kontinuitet, ki so med seboj povezane, ni pa jih mogoče reducirati v enotne. Takšna ureditev ima pomembno implikacijo: prihodnost ni centralizirana in monopolizirana, temveč razpršena med več nosilcev, ki vsak zase ohranjajo določeno stopnjo avtonomije. Prav v tem smislu klanski sistemi predstavljajo alternativen način organizacije kronotropnega socialnega reda: reda, ki temelji na distribuciji, ne na koncentraciji ali monopolizaciji prihodnosti.

### **Individualna svoboda, življenjske poti in nebinarna razporeditev družbenih vlog**

Ena izmed najpogosteje spregledanih strukturnih značilnosti nepatriarhalnih ali nepatriarhalno strukturiranih družb v antropološkem arhivu je razmeroma visoka stopnja individualne svobode posameznika pri izbiri življenjske poti. Ta svoboda ni razumljena kot individualizem v modernem liberalnem smislu, temveč kot možnost, da posameznik v okviru skupnosti razvije svojo specifično vlogo, ki je pogosto razumljena kot duhovno posredovana in zato družbeno prepoznana dispozicija (Benedict, 1934; Mead, 1935).

V takšnih sistemih družbene vloge niso rigidno določene z biološkim spolom, temveč so bolj fleksibilno razporejene glede na sposobnosti, osebne nagnjenosti in pogosto tudi ritualno potrjene identitete. Antropološki arhiv dokumentira številne primere, kjer posamezniki prevzemajo vloge, ki v patriarhalnih sistemih veljajo za »neprimerne« za njihov spol, ne da bi to povzročalo sistemsko marginalizacijo (Roscoe, 1998; Blackwood, 1984). Posebej znani so primeri iz severnoameriških staroselskih družb. Med ljudstvi, kot so Cherokee, so imele t. i. *beloved women* (*Ghigau*) izjemen družbeni in politični status. Njihova avtoriteta ni izhajala iz dominacije, temveč iz priznane jim modrosti, izkušenj in sposobnosti mediacije, vključno z vplivom na odločitve o vojni in miru (Perdue, 1998). Podobno so med Šajeni (*Cheyenne*) dokumentirane ženske, ki so sodelovale v vojskovanju ali prevzemale vloge, ki presegajo binarno delitev na »moško« in »žensko« sfero (Grinnell, 1923).

Takšni primeri niso anomalije, temveč indikacije širšega principa: družbeni red ni organiziran kot sistem strogo ločenih in hierarhično

vrednotenih spolnih vlog, temveč kot odprta konfiguracija, v kateri se različne vloge vzpostavljajo skozi interakcijo med posameznikom, skupnostjo in simbolnim redom. V številnih primerih ima pri tem ključno vlogo duhovna dimenzija: posameznikova življenjska pot je dojeta kot rezultat razmerja z duhovno poklicanostjo, ne kot izključno družbena ali biološka predeterminacija (Benedict, 1934; Roscoe, 1998). Ta vidik je posebej pomemben v povezavi s klansko organizacijo. Ker pripadnost klanu ne določa rigidne življenjske poti, temveč predvsem okvir socialnih odnosov, znotraj katerega posameznik deluje, ostaja prostor za individualno diferenciacijo relativno odprt. Klanska struktura tako nikakor ne izključuje individualnosti, temveč jo umešča v mrežo odnosov, ki omogoča prepoznavanje in validacijo različnih življenjskih poti.

Pomembno je podrobneje orisati tudi specifično pojmovanje ženskega principa v takšnih družbah. V številnih primerih je ženska, ali širše, ženski princip, povezana s koncepti ustvarjanja (življenja), zemlje, kontinuitete in skupnosti. Med Hopijci, na primer, je zemlja dojeta kot materinski princip, s katerim so klanske identitete in ritualne prakse tesno povezane (Whiteley, 1988). Podobno številne irokeške tradicije poudarjajo vlogo žensk kot nosilk življenja in družbene stabilnosti (Mann, 2000). Vendar takšna simbolna valorizacija ženskega principa ne pomeni preprostega »obrata« patriarhata v »matriarhat«. Namesto tega gre za drugačno konfiguracijo razmerij, v kateri spol ni primarni organizacijski princip družbene hierarhije. Družbeni red ni strukturiran okoli dominacije enega spola nad drugim, temveč okoli vzajemno soodvisnih in funkcionalno diferenciranih vlog.

V kronotropni perspektivi ima takšna ureditev pomembno implikacijo. Če patriarhalni sistemi prihodnost stabilizirajo skozi strogo regulacijo reprodukcije in spolnih vlog, jo nepatriarhalni sistemi ohranjajo odprto skozi pluralnost možnih življenjskih poti. Posameznik ni vnaprej določen kot nosilec določene funkcije v reprodukciji socialnega reda, temveč lahko svojo vlogo razvija skozi čas. Prihodnost se tako ne reproducira kot linearno ponavljanje (npr. sin kot naslednik očeta), temveč kot variabilno polje možnosti, v katerem skupnost prepozna in vključuje različne oblike družbenega prispevanja posameznika. Ta odprtost ne pomeni odsotnosti strukture,

temveč drugačen način njene organizacije: takšen, ki temelji na prepoznavanju razlik, ne na njihovi hierarhični fiksaciji.

## **Moške vloge, bojvniška etika in neakumulativna logika moči**

Na drugi strani je v izogib kaki eksotizaciji vendarle potrebno dodati, da klansko organizirane, zlasti matrilinealne družbe sicer ne temeljijo na patriarhalni dominaciji, a to ne pomeni odsotnosti diferenciranih spolnih vlog. Antropološki arhiv jasno kaže, da so moški v številnih takšnih družbah prevzemali specializirane funkcije, povezane z lovom, varovanjem skupnosti in vojskovanjem (Lowie, 1954; Grinnell, 1923), le da te vloge niso bile organizirane kot osrednji princip družbene hierarhije, temveč kot ena izmed funkcionalnih komponent širšega družbenega reda.

V številnih severnoameriških družbah, kot sta ljudstvi Lakota<sup>33</sup> in Šajeni, so bile ženske praviloma lastnice bivališč (npr. tipijev) in vsega, kar je bilo povezano z gospodinjstvom in vsakodnevno reprodukcijo življenja, medtem ko so moški posedovali predvsem osebno lastnino, zlasti orodje in orožje (Lowie, 1954; DeMallie, 2001). Ta razdelitev lastnine kaže, da materialna infrastruktura družbe ni bila v rokah vojaških ali lovskih, pretežno moških sfer, temveč je bila vezana

---

33 Ljudstva Lakota, Nakota in Dakota tvorijo širšo jezikovno in kulturno skupino, ki jo starejša etnografska literatura pogosto označuje kot Sjuje (*Sioux*, kar je eksonim), sami pa se imenujejo *Oceti Šakowij* – Sedem tabornih ognjev (Seven Council Fires). Ta konfederativna struktura ni bila centralizirana politična enota, temveč mreža sorodstveno, jezikovno in ritualno povezanih skupin, ki so ohranjale visoko stopnjo avtonomije. »Sedem ognjev« tradicionalno vključuje tri večje sklope: Dakota (vzhodne skupine, ki jih tukaj prinašam v angleški varianti, npr. Mdewakanton, Wahpekute, Sisseton, Wahpeton), Nakota (npr. Yankton, Yanktonai) in Lakota (zahodne skupine, npr. Oglala, Brulé, Hunkpapa, Miniconjou, Sans Arc, Blackfeet, Two Kettles). Zgodovinski viri in ustna izročila umeščajo zgodnje Dakota skupine v območje današnjih zveznih držav Minnesota, Wisconsin in Iowa. V obdobju od 17. do 19. stoletja so se te skupine zaradi kompleksnih procesov (trgovina s krznom, konflikti, kolonialni pritiski) postopno premikale proti zahodu na območje Velike planjave, na ozemlje današnjih zveznih držav južne in severne Dakote, Nebraske, Montane in Wyominga, pa tudi v južne dele današnjih kanadskih prerij, zlasti v današnji Manitobi in Saskatchewan. Rezervatske skupnosti v ZDA so danes v obeh Dakotah, Minnesotti in Nebraski, v Kanadi pa v Manitobi, Saskatchewanu in Alberti.

na reproduktivno in skupnostno dimenzijo. Moška sfera pa je bila pogosto organizirana okoli specifičnih oblik kolektivne discipline, časti in simbolnega nagrajevanja. Posebej izrazit primer predstavljajo t. i. elitni bojevniški redovi, med katerimi so znani šajenski »nasprotni« ( *Contrary Ones, Hotamétaneo* ). Gre za ritualno in simbolno specializirano skupino, katere člani so delovali po načelih inverzije: govorili so nasprotno od pričakovanega, strinjanje izražali kot nestrinjanje, izvajali dejanja v obratnem vrstnem redu in s tem ustvarjali specifičen odnos do normativnega reda (Grinnell, 1923). Takšne prakse niso bile zgolj ekscentrične, temveč so imele pomembno družbeno funkcijo. Inverzija, ki jo utelešajo »nasprotni«, deluje kot reflektivni mehanizem družbe, kot saturnalični obrat: razkriva arbitrarne vidike norm in hkrati potrjuje njihovo veljavnost. V tem smislu moška bojevniška kultura ni bila le prostor fizične sile, temveč tudi simbolne in ritualne elaboracije družbenega reda.

Podobno je praksa »štetja dotika« ( *counting coup* ), dokumentirana med ljudstvi Lakota, Šajeni in drugimi, razkrivala specifično etiko vojskovanja. Največja bojevniška čast ni bila ubiti nasprotnika, temveč se mu približati, se ga dotakniti (z roko ali posebnim predmetom, dostikrat okrašeno palico) in se nato umakniti brez poškodb (DeMallie, 2001; Grinnell, 1923). Takšno dejanje je zahtevalo izjemen pogum, samonadzor in sposobnost delovanja na robu smrtne nevarnosti. Ključno pri tem je, da prestiž ni izhajal iz akumulacije nasilja, temveč iz njegovega obvladovanja. Bojevniška čast je bila vezana za tveganje, izpostavljenost in sposobnost, da posameznik deluje v mejnih situacijah, ne pa na sistematično uničevanje ali dominacijo. V tem smislu vojskovanje ni bilo organizirano kot aparat trajne, sistematične (teritorialne) ekspanzije, temveč kot situacijska in ritualno regulirana praksa (Keeley, 1996; Sahlins, 2013).

Tudi bojevniški odredi niso delovali kot trajne institucije centralizirane moči. Njihova organizacija je bila pogosto začasna, vezana na konkretne naloge ali ritualne cikle, njihova avtoriteta pa ni posegala v sfero vsakodnevnega upravljanja skupnosti. To pomeni, da moška bojevniška sfera ni imela vhoda v splošno politično strukturo moči. V kronotropni perspektivi je ta razlika ključna. V patriarhalnih sistemih se vojna in nadzor nad nasiljem redno preoblikujeta v mehanizme dolgoročne stabilizacije moči nad celotno skupnostjo, teritorijem

in v pravih dedovanja. Nasprotno v klansko organiziranih družbah bojevniške prakse ostajajo časovno omejene, simbolno regulirane in ločene od reproduktivne infrastrukture družbe. Moška kultura v teh sistemih tako ne proizvaja linearne akumulacije moči skozi čas, temveč deluje v cikličnem in situacijskem registru. Pogum, prestiž in priznanje so vezani za konkretna dejanja, ki se ne morejo neposredno pretvoriti v trajno politično ali ekonomsko dominacijo.

Ta ločitev med bojevniško in reproduktivno-organizacijsko sfero družbe predstavlja eno od ključnih razlik v primerjavi s patriarhalnimi sistemi. Medtem ko slednji težijo k integraciji nasilja, lastnine in reprodukcije v enoten sistem dominacije, klanski sistemi te sfere ohranjajo relativno ločene, in prav v tej razločenosti je situiran pomemben mehanizem omejevanja koncentracije moči.

### **Vodstvo kot skrb: status »poglarja« brez avtokracije**

V številnih klansko organiziranih družbah, ki jih dokumentira antropološki arhiv, status vodje, pogosto preveden v zahodnjaški pojmovnik kot »poglarja,« ne pomeni koncentracije oblasti v smislu avtokratskega odločanja, temveč predvsem izkazano spretnost in sposobnost v skrbi za druge. Vodstvo ni definirano kot pravica do ukazovanja, temveč kot obveznost zagotavljanja ravnotežja, kohezije in preživetja skupnosti (Clastres, 1974; Sahlins, 1963). Klasične etnografske analize so pokazale, da poglar pogosto nima prisilnih sredstev, s katerimi bi uveljavljal svojo voljo. Njegova avtoriteta temelji na prepričljivosti, velikodušnosti, diplomatskih sposobnostih in zmožnosti posredovanja v konfliktih. Pierre Clastres (1974) je to formuliral kot paradoks »družb proti državi«: vodja je centralna figura, vendar je to ravno zato, ker nima možnosti vzpostaviti trajne dominacije.

Ena izmed ključnih značilnosti takšnega vodstva je redistributivna funkcija. Poglar mora pogosto deliti ali celo razdajati lastne dobrine, organizirati skupne aktivnosti (npr. lov, obrede, pogajanja) in skrbeti za tiste člane skupnosti, ki so v ranljivejšem položaju (Sahlins, 1963). Prestiž vodje tako ne izhaja iz akumulacije dobrin, temveč iz distribucije: več ko posameznik daje, večjo legitimnost pridobi. V tem smislu vodstvo ni pozicija moči nad drugimi, temveč izkazana sposobnost uspešno zavzeti pozicije odgovornosti za druge. Poglar

je tisti, ki mora biti »najboljši v skrbi:« ne v smislu moralne abstrakcije, temveč v konkretni praksi zagotavljanja skupnostnega delovanja. Njegova vloga je vzdrževanje odnosov, ne podrejanje ljudi.

Pomembno je tudi, da je položaj vodje praviloma nestabilen in pogojen. Če posameznik ne izpolnjuje pričakovanj skupnosti, če torej ne deli, ne posreduje, ne skrbi, izgubi podporo in s tem dejansko tudi status. Avtoriteta torej ni institucionalno zagotovljena, temveč se nenehno preverja skozi prakso (Clastres, 1974). Takšna organizacija vodstva je tesno povezana s klansko strukturo. Ker so ključne funkcije (npr. reprodukcija, lastnina, politična legitimnost) razpršene med različne akterje, zlasti med klanske matere, starešine in ritualne specialiste, poglavar družbene moči ne more monopolizirati. Njegova vloga je koordinacijska, ne pa centralizacijska (Morgan, 1877; Mann, 2000). V kronotropni perspektivi to pomeni, da vodstvo ne deluje kot mehanizem zapiranja prihodnosti skozi koncentracijo odločanja, temveč kot mehanizem njenega usklajevanja. Poglavar ne določa prihodnosti skupnosti kot enovit projekt, temveč omogoča, da se različne časovne perspektive (različnih klanov, posameznikov, generacij) vzdržujejo v ravnotežju.

Prav v tej razliki se kaže ena izmed temeljnih ločnic med nepatriarhalnimi klanskimi in patriarhalnimi sistemi. V slednjih se vodstvo pogosto institucionalizira kot trajna ali celo dedna oblastna funkcija, ki nadzoruje vire, reprodukcijo in nasilje, s čimer neizbežno stabilizira prihodnost v korist le določenih, pač »elitnih« linij. V klanskih sistemih pa vodstvo ostaja v funkciji skupnosti: njegova naloga ni, da prihodnost zapre v korist nekaterih, temveč, da jo ohranja odprto in združno za vse.

## **Delitev dela, varnostna mreža in simbolni status ženskega principa**

Čeprav nepatriarhalno klansko organizirane družbe ne temeljijo na patriarhalni dominaciji, to ne pomeni hkrati odsotnosti delitve dela po spolu. Nasprotno, antropološki arhiv kaže relativno stabilne vzorce, v katerih moški navadno prevzemajo fizično zahtevnejša opravila: lov, obrambo skupnosti, gradnjo ali premikanje bivališč. Ženske pa večinoma organizirajo vsakodnevno reprodukcijo

življenja: pripravo hrane, skrb za bivališče, vzgojo in varstvo otrok, skrb za ostarele in upravljanje notranje ekonomije skupnosti (Lee, 1979; Dahlberg, 1981; Lowie, 1954).

Vendar ta delitev ni strukturirana kot hierarhična subordinacija, temveč kot funkcionalna diferenciacija. Ključno je, da dejavnosti, ki jih opravljajo ženske, niso marginalne, temveč predstavljajo družbeno jasno razpoznavno osrednjo infrastrukturo družbenega obstoja. V številnih primerih, zlasti v matrilinialnih in matrilokalnih sistemih, so ženske tudi nosilke materialne stabilnosti: bivališča, zaloge hrane in gospodinjski prostor so pod njihovim nadzorom (Lowie, 1954; DeMallie, 2001). Takšna ureditev neposredno učinkuje tudi na položaj otrok. Otroci niso ekskluzivno vezani na nuklearno družino, temveč so umeščeni v razširjeno mrežo sorodstva in klana, ki deluje kot robustna varnostna mreža. Skrb za otroke je kolektivno razpršena: poleg matere pomembno vlogo igrajo sorodniki po materini liniji, zlasti materini bratje, pa tudi širša skupnost (Hrdy, 2009; Sahlins, 2013). To pomeni, da preživetje in socializacija otrok nista odvisna od enega samega para staršev, temveč od stabilnosti mreže odnosov.

V takem kontekstu dobi poseben pomen tudi simbolni status ženskega principa. V številnih nepatriarhalnih družbah je sposobnost rojevanja ni razumljena kot zgolj biološka funkcija, temveč kot temeljna ontološka zmožnost ustvarjanja življenja, ki žensko umešča v specifičen odnos do sveta, skupnosti in spiritualnega reda (Ortner, 1974; Mann, 2000). Ženskost je konceptualno povezana z zemljo, rodovitnostjo, cikličnostjo in kontinuiteto: s tistimi kritičnimi dimenzijami obstoja, ki omogočajo trajanje skupnosti. Vse to ne pomeni kake enostavne hierarhične nadrejenosti žensk nad moškimi, temveč drugačen simbolni register, v katerem je ženski princip pogosto razumljen kot temeljni ali celo v ontološkem smislu »višji«. Moške dejavnosti, kot so lov, vojskovanje, politično posredovanje so lahko visoko cenjene, vendar ne predstavljajo izvora življenja samega. V tem smislu so umeščene v drugačno, pogosto komplementarno razmerje do ženskega principa (Benedict, 1934; Whiteley, 1988).

Ta razlika je ključna tudi v kronotropni perspektivi. Če patriarhalni sistemi težijo k nadzoru nad reprodukcijo kot mehanizmu

stabilizacije prihodnosti, klanski sistemi reprodukcijo razumejo kot proces, ki presega individualno lastništvo in ga ni mogoče v celoti podrediti družbeni kontroli. Ženska kot nosilka življenja tako ni objekt regulacije, temveč aktivna os, okoli katere se organizira kontinuiteta skupnosti. Zaradi tega prihodnost v takšnih sistemih ni strukturirana kot linearna projekcija skozi nadzorovane genealogije, temveč kot proces, ki ostaja deloma odprt, ciklični in vezan na kolektivno reprodukcijo življenja. V tem smislu ženski princip ne deluje kot element hierarhične razlike, temveč kot temeljna referenca, ki omejuje možnost popolne instrumentalizacije prihodnosti.

Če povzamemo: antropološki arhiv razkriva družbene ureditve, v katerih so ključne dimenzije človeške eksistence (sorodstvo, reprodukcija, politična avtoriteta, delitev dela in celo vojskovanje) organizirane na način, ki sistematično preprečuje koncentracijo moči. Klanska struktura deluje kot politični sistem distribucije odnosov; reprodukcija ni predmet lastništva, temveč kolektivne kontinuitete; ženski princip kot nosilec življenja omejuje možnost njegove popolne instrumentalizacije; moška bojevniška sfera ostaja pod pogoji simbolne regulacije in funkcionalne časovne omejitve; vodstvo pa ni pravica do ukazovanja, temveč obveznost skrbi. Prihodnost v takšnih sistemih ni stabilizirana skozi linearno dedovanje, temveč razpršena med več nosilcev, ki jo vzdržujejo skozi mrežo odnosov.

Če zdaj razliko med nepatriarhalnimi in patriarhalnimi strukturami povzamemo v njihovi funkcijski dimenziji in se pri tem popolnoma odrečemo ambiciji, da bi sestavili kak zgodovinsko realističen scenarij, bi rekli takole: v določenih zgodovinskih okoliščinah, zlasti v pogojih trajnejše naselitve, agrarne produkcije hrane, akumulacije virov in presežkov in povečane demografske gostote in rodnosti se vzpostavi drugačna logika od tiste, ki je os nepatriarhalnih družbenih sistemov: logika stabilizacije, nadzora in koncentracije. Kar je bilo pri slednjih razdeljeno med klane, generacije in odnose, se v patriarhatu zapira v dedne linije; kar je bilo regulirano skozi recipročnost, se prevede v lastnino; kar je bilo situacijsko in ciklično, se začne organizirati kot linearna projekcija v prihodnost. V tem prehodu se preoblikujejo in prevrednotijo tudi razmerja med spoloma. Reprodukcijska, ki je bila umeščena v kolektivno strukturo klana in simbolni red skupnosti, postane predmet nadzora; ženski princip, ki je deloval kot ontološka

referenca kontinuitete, postane objekt regulacije; moška bojevniška sfera se iz časovno omejene in ritualno regulirane prakse reformira v trajni aparat organiziranega nasilja, ki ga je mogoče uporabiti za zaščito in širitev akumuliranih virov.

Ta shematično prikazan proces v nobenem smislu ne pomeni preproste »evolucije« ali »napredka«, temveč prestrukturiranje reševanja temeljnega problema človeške socialne eksistence: kako organizirati prihodnost. Patriarhat lahko v tem smislu razumemo kot specifičen odgovor na to vprašanje: odgovor, ki prihodnost stabilizira tako, da jo koncentrira v lastnini, v dedovanju, v nadzoru nad reprodukcijo in v institucionaliziranem nasilju. S tem pa se spremeni tudi sama narava družbenega reda. Če so klanske ureditve prihodnost ohranjale odprto skozi razpršeno mrežo odnosov, patriarhalni sistemi težijo k njeni zaprtosti: k temu, da je prihodnost vnaprej določena, razdeljena in nadzorovana. Prav v tej transformaciji od disperzije h koncentraciji prihodnosti se razkrije temeljna struktura patriarhata, ki jo bomo analizirali v nadaljevanju.

## **Struktura in funkcioniranje patriarhata v kronotropni perspektivi**

Če patriarhat obravnavamo kot specifično konfiguracijo kronotropnega socialnega reda, se nam njegovo jedro ne razkrije v neposrednem razmerju dominacije med moškimi in ženskami, temveč v načinu, kako organizira nosilce in medije prihodnosti. V tem smislu patriarhat torej ni primarno sistem nadvlade moških nad ženskami, temveč je njegov osnovni mehanizem sistematična postrojitev moških kot nosilcev linearizirane, stabilizirane in prenosljive prihodnosti. Ta mehanizem najprej disciplinira tiste, preko katerih se prihodnost poslej prenaša, in šele nato vzpostavlja asimetrična razmerja do drugih družbenih skupin. Temeljna struktura patriarhata se v tem okviru izrisuje skozi tri medsebojno povezane operacije: reglementacijo družbenega reda, regimentacijo moških (v ta red), in matrikulacijo moških v hierarhično strukturo. Če je namreč smisel kot organizacija prihodnosti v patriarhatu zakrit in monopoliziran, mora biti hkrati tudi prenosljiv. Ta prenos ne poteka abstraktno, temveč preko konkretnih nosilcev. Prav v tej točki postanejo moški sistematično

organiziran korpus, ki ima vlogo medija prihodnosti: kot tisti, preko katerih se stabilizirana, linearizirana in dedno prenosljiva prihodnost prenaša. Regimentacija moških tako ni sekundarni učinek patriarhata, temveč eden njegovih temeljnih mehanizmov v realizaciji inverzije pomena in smisla. Če gremo po vrsti:

**Reglementacija** označuje normativno ureditev družbe kot celote: skozi (lastninsko) pravo, religijo, moralne kode in fiksirane »tradicije« določa pogoje pripadnosti, dedovanja in reprodukcije. V krontropni perspektivi ta operacija pomeni kodifikacijo prihodnosti: določa, kdo in kako (in kdaj) ima pravico do nje. Reglementacija tako ne deluje zgolj kot sistem verjetij in norm, temveč kot institucionaliziran okvir stabilizacije prihodnosti. Prav zato, ker patriarhat temelji na reorganizaciji in ne na izvorni danosti teh procesov, ostaja načeloma odprt za variacije. Njegova stabilnost ni ontološka, temveč zgodovinsko proizvedena, kar pomeni, da je podvržena spremembam, prelomom in alternativnim konfiguracijam.

Druga operacija, **regimentacija moških**, je neposredno vezana za funkcijo, ki jo moški zavzamejo v patriarhalnem redu. Moški so v tem sistemu konstituirani kot nosilci genealogije, lastnine in politične avtoritete, kar zahteva njihovo discipliniranje, standardizacijo in zgodnji socializacijski odmik, iztrganje iz odprtih relacijskih oblik življenja (materne osi). Njihova vloga ni zgolj družbena, temveč krontropna: postati morajo predvidljivi nosilci linearne časovnosti, ki omogoča prenos prihodnosti z ene generacije v drugo. V tem procesu so izključeni iz številnih oblik skrbstvenosti, intimnosti in relacijskosti, kar pomeni, da je njihova pozicija hkrati privilegirana in prikrajšana. Patriarhat tako ne proizvaja zgolj hierarhizirane, linearne dominacije, temveč tudi specifično obliko disciplinirane subjektivitete. V tem smislu regimentacija moških ni zgolj discipliniranje, temveč transformacija moškega korpusa v nosilce strukturirane prihodnosti. S tem postanejo hkrati privilegirani in ujeti: privilegirani, ker imajo dostop do kanalov prenosa prihodnosti, in ujeti, ker morajo to prihodnost reproducirati v vnaprej določeni, hierarhični formi.

Tretja operacija, **matrikulacija**, označuje vpis moških v hierarhično strukturiran sistem, v katerem so dostop do virov, reprodukcije in družbene moči neenakomerno razdeljeni. Ta hierarhična organizacija ne strukturira le družbenega prostora, temveč tudi čas:

prihodnost ni več odprta in relacijsko pogojena za vse, temveč razdeljena po vertikalnih stopnjah dostopnosti. Nekateri (moški) posamezniki in linije imajo privilegiran dostop do reprodukcije, lastnine in politične moči, medtem ko so drugi (moški) iz teh procesov delno ali v celoti izključeni tako, da je najnižja pozicija v sistemu rezervirana za tiste, katerih maksimalni dostop do prihodnosti je služenje sistemu samemu. V tem smislu matrikulacija deluje kot mehanizem distribucije prihodnosti, ki se odrazi kot princip distribucije (moškega) personala. Vse tri operacije lahko razumemo kot različne načine nadzora nad prihodnostjo. Patriarhat se tako ne kaže kot linearna struktura dominacije, temveč kot sistem, ki diferencirano razporeja dostop do prihodnosti in hkrati strukturira nosilce tega dostopa.

Vzporedno s tako organiziranostjo moških se vzpostavi tudi specifičen režim za ženske in otroke. Če so moški nosilci prihodnosti, so ženske v patriarhalnem sistemu konstituirane kot njen reproduktivni in relacijski medij, preko katerega se prihodnost materializira in stabilizira. Njihova vloga je vezana na reprodukcijo, stabilizacijo genealogije in vzdrževanje primarnega okolja skrbi za najmlajše in najstarejše. To pomeni, da so vključene v sistem kot ključni, a funkcionalno določeni element: niso nosilke prihodnosti v smislu njene organizacije, temveč njen strukturno definiran pogoj in sredstvo. Takšna razporeditev ni zgolj socialna, temveč kronotropna: določa, kdo strukturira in aproprira prihodnost, kdo pa to omogoča, a je hkrati reducirana na funkcijo sredstva, ki je naturalizirano kot »ženska narava«. Vse ideologije moškosti in ženskosti v patriarhatu se dosledno sklicujejo na to »naravno« patriarhalno dihotomijo. Dihotomnost sama ni nevtralna, temveč je proizvedena in se vzdržuje kot del tega reda. Njena funkcija je, da operativna korpusa: moške, ki so hierarhizirani pod nivo udeležbe v izplenu, in ženske zunaj »elitne« sfere, odvrta od uvida v njihov dejanski položaj v družbeni strukturi. Patriarhat tako razdeli funkcije v kronotropnem doseganju prihodnosti, ne pa tudi dostopa do njenega smisla, ki ostaja strukturno omejen.

Iz tega dvojnega režima izhaja tudi temeljni materialni princip patriarhata, ki ga lahko opišemo kot sistem organiziranega pridobitništva. Akumulacija virov, njihova stabilizacija in prenos med generacijami niso zgolj ekonomski procesi, temveč načini prisvajanja

prihodnosti. Lastnina v tem okviru ni stvar, temveč razmerje do časa: omogoča, da se prihodnost fiksira, materializira, shrani in prenese po vnaprej določenih poteh in v naprej določenih razmerjih. Patriarhat se tako kaže kot sistem, ki organizira ne le, kdo ima dostop do prihodnosti, temveč tudi, kdo jo sme akumulirati, in kdo je iz procesov akumulacije izključen.

V tej perspektivi postane razumljiva tudi temeljna inverzija pomena in smisla, ki jo patriarhalni sistemi nenehno proizvajajo kot funkcionalno nujnost. Če analitična raven patriarhat razkriva kot specifičen način organizacije prihodnosti, se ta v ravnini ideologije predstavlja kot naraven in samoumeven red. Izbrani pomeni (pri čemer so mogoče najbolj razvidni tisti, ki se navezujejo na spolno razliko), se naturalizirajo in predstavijo kot smisel sam na sebi. Smisel, ki je v resnici rezultat zgodovinske organizacije družbenih razmerij, projicirane v prihodnost, se v patriarhatu reducira na pomen, ta pomen pa se povzdigne v univerzalno razlago sveta (inverzni smisel). Patriarhat tako ne stabilizira le prihodnosti, temveč tudi interpretacijo lastnih pogojev obstoja, pri tem pa iz temelja preobrne vlogo in značaj človeškega procesa določanja pomena in smisla. Inverzijo pomena in smisla lahko zdaj v kronotropni perspektivi opišemo kot specifično ideološko operacijo, v kateri se razmerje med njima strukturira obratno. Če pomen nastaja skozi proces mejnosti (razlikovanje → kategorizacija), smisel pa kot časovno usmerjena organizacija teh pomenov v prihodnost, potem patriarhalni red to zaporedje preobrne: smisel je vnaprej določen skozi lastninsko-genealoški režim in razmerja moči, medtem ko se pomen predstavlja kot njegov izvor in naravna utemeljitev (»naravni« smisel stvari).

Pri tem pride do obrata kavzalnosti: kar je rezultat specifične zgodovinske organizacije prihodnosti, se predstavi kot njen naravni temelj. Empirično se ta inverzija pogosto dojema kot preobrat za 180 stopinj, kjer se praktični ali relacijski smisel določene prakse nadomesti z njegovim nasprotjem, ki se nato naturalizira. Značilen primer bi bil, na primer, zgodovinska zahodna oblačilna norma, ki je ženskam prepovedovala nošenje hlač. Glede na telesno anatomijo in praktične potrebe bi bile hlače v številnih kontekstih funkcionalno primernejše za ženske kot za moške. Vendar je bila ta praktična smiselnost izključena, prepoved pa predstavljena kot izraz »naravnega reda«. Na ta

način se pomen (ženska = krilo) vzpostavi kot samoumevna, naravna resnica, medtem ko je njegov dejanski smisel, ki je regulacija teles, mobilnosti in družbenih vlog, prikrit.

Inverzija pomena in smisla tako deluje kot nujen mehanizem legitimacije patriarhalnega reda: ne le, da stabilizira določeno organizacijo prihodnosti, temveč jo tudi predstavi kot edino možno, naravno in samoumevno. Kronotropna inverzija torej pomeni, še enkrat, da se smisel, ki organizira prihodnost, reducira na pomen, pomen pa se nato predstavi kot naravni smisel sveta; to seveda pomeni tudi, da ima v patriarhatu vladajoča »elita«, ki ima edina razprt horizont prihodnosti (ker si ga je olastnila), nujno drugačno strukturo pomena in smisla kot vsi drugi sloji v družbi, in to ekskluzivno konfiguracijo sistematično prikriva in o njej družbo konsistentno dezinformira in dezorientira: upravljanje z inverznim smislom je torej temeljni patriarhalni mehanizem vzdrževanja hierarhije in moči.

Kronotropna analiza torej omogoča, da patriarhat razumemo kot kompleksno konfiguracijo, v kateri so lastnina, genealogija, reprodukcija in simbolni sistemi povezani v enoten mehanizem organizacije prihodnosti. Njegova specifičnost ni zgolj v hierarhični razdelitvi moči, temveč v načinu, kako strukturira čas: prihodnost zapira, jo razdeli in jo naredi odvisno od nadzorovanih linij prenosa. Prav v tej operaciji se razkrije njegova zgodovinska posebnost, in hkrati njegova analitična razložljivost.

## **Kronotropija in ontologija: k razširjenemu modelu človeške socialnosti**

Analiza patriarhata kot sistema organizacije prihodnosti odpira širše teoretsko vprašanje, ki presega njegove specifične zgodovinske konfiguracije: kako so različni načini organizacije časa povezani z različnimi načini organizacije dojemanja in prisvajanja sveta. V tem okviru se kot posebej produktivno izkaže soočenje kronotropne perspektive z ontološkim modelom francoskega antropologa Philippa Descola (Descola, 2013).

Descola v svoji analizi razlikuje med štirimi temeljnimi ontološkimi režimi: animizmom, totemizmom, analogizmom in

naturalizmom, ki določajo, kako ljudje razumejo razmerja med človeškim in zunajčloveškim svetom (Descola, 2013). Ti režimi so praviloma dojeti kot načini klasifikacije sveta, kot sistemi razlikovanja med notranjostjo in zunanostjo, med telesom in dušo, med naravo in kulturo (torej so sistemi pomenov). Vendar Descolajev model implicitno predpostavlja tudi analogne načine organizacije časa, ki ostajajo v ozadju njegove analize, kar je v antropologiji že predmet nadaljnjih interpretacij in razširitev (Viveiros de Castro, 1998; Ingold, 2000).

Kronotropna perspektiva omogoča, da to implicitno dimenzijo izpostavimo in sistematično razvijemo. Če ontološki režimi določajo, kaj svet je, potem kronotropni režimi določajo, kako se svet razteza v času, oz. kako se organizira njegova prihodnost, kako se stabilizira njegovo trajanje, in kako se upravlja njegova negotovost. V tem smislu ontologija in kronotropija nista ločeni ravni analize, temveč dve komplementarni dimenziji istega vprašanja: kako človeške družbe vzpostavljajo smisel sveta (Sahlins, 1976; Ingold, 2011). V tej razširjeni perspektivi lahko naturalizem, kot ga opiše Descola, razumemo kot ontološki režim, ki je strukturno kompatibilen s specifično kronotropno konfiguracijo: takšno, ki omogoča apropiacijo, akumulacijo in projekcijo prihodnosti kot razpoložljivega resursa. Ločitev narave in kulture ne pomeni zgolj epistemološke razlike, temveč vzpostavi pogoje, v katerih je svet mogoče obravnavati kot objekt lastnine, upravljanja in prenosa. Ta ontološka transformacija je tesno povezana z operacijami, ki smo jih identificirali v okviru patriarhalnega reda: lastnina, dedovanje, nadzor nad reprodukcijo (Goody, 1976; Descola, 2013).

Če to povezavo obrnemo, postane jasno tudi obratno: druge ontološke konfiguracije implicirajo drugačne kronotropne režime. Animizem, denimo, v Descolajevi analizi predpostavlja kontinuiteto med človeškimi in nečloveškimi bitji (Descola, 2013). Takšna ontologija težko podpira radikalno objektifikacijo sveta kot lastnine, saj predpostavlja relacijsko in situacijsko organizacijo odnosov. Kronotropno bi to ustrezalo režimu, v katerem prihodnost ni fiksirana in akumulirana, temveč razprta, pogojena z relacijami in nenehno ponovno vzpostavljena (Viveiros de Castro, 1998; Ingold, 2000).

S tem se izriše ključna teoretska implikacija: patriarhat ni zgolj družbeni ali politični sistem,<sup>34</sup> temveč specifična artikulacija ontološkega in kronotropnega režima. Njegova posebnost ni le v tem, kako razporeja moč, temveč v tem, kako povezuje določeno razumevanje sveta (kot razpoložljivega objekta) z določenim načinom organizacije časa (kot akumulirane in nadzorovane prihodnosti; Polanyi, 1944/2001; Graeber, 2011). V sodobnem globalnem kontekstu ta reorganizacija ne ostane zamejena na posamezne institucije, temveč se razširi v medsebojno povezane sisteme, ki koordinirajo prihodnost na transnacionalni, globalni ravni.

Povezava med različnimi sistemi razumevanja sveta omogoča tudi natančnejšo formulacijo teze o inverziji pomena in smisla. Ontološki režimi, kot jih opisuje Descola, delujejo kot sistemi pomena: strukturirajo, kako se svet klasificira in interpretira. Kronotropni režimi pa delujejo na ravni smisla: določajo, kako se te klasifikacije stabilizirajo v času in kako organizirajo prihodnost. V patriarhalnem okviru, ki sebe predstavlja kot »naravnega,« pride do specifične inverzije: določen ontološki pomen, svet kot objekt, se naturalizira kot smisel sam na sebi, pri čemer se zgodovinsko pogojena organizacija prihodnosti predstavi kot nujna in univerzalna (Geertz, 1973; Sahlins, 1976).

Tako formulirana povezava med ontologijo in kronotropijo omogoča, da tezo o kronotropičnosti človekove narave kot razširitev umestimo med obstoječe antropološke modele. Ne gre zgolj za dopolnitev Descolajeve sheme, temveč za njeno prerazporeditev: vsaka ontologija implicira določen kronotropni režim, vsaka organizacija prihodnosti pa predpostavlja, ali je podložena z določenim ontološkim razumevanjem sveta. Človeška socialnost se tako razkrije kot vedno že dvojno strukturirana: kot razmerje do sveta in kot razmerje do časa. Ta dvojna strukturiranost ni zgolj analitična ugotovitev, temveč ima neposredne organizacijske posledice: ker ontološke klasifikacije določajo, kaj v človeškem svetu sploh šteje kot relevantno (pomen), kronotropni režimi pa določajo, kako se ta relevantnost

---

34 Sociološke teorije patriarhata (npr. Walby, 1990) ga analizirajo kot sistem institucionalnih razmerij, ki se zgodovinsko transformira med različnimi oblikami (npr. zasebni in javni patriarhat). Tukaj patriarhat ni obravnavan na ravni institucij, temveč kot specifična reorganizacija kronotropnih procesov, kar pomeni, da je poudarek na organizaciji prihodnosti, ne na njenem institucionalnem izrazu.

stabilizira skozi čas (smisel), vsaka konkretna družbena ureditev nujno vzpostavi specifično povezavo med tema ravnema; v prejšnjih poglavjih smo ugotavljali, da človek prostor kronotropizira. Patriarhat lahko v tem okviru razumemo kot zgodovinsko specifično konfiguracijo človeške socialnosti, v kateri se določene ontološke razlike, predvsem razlike med spoloma, telesi in reprodukcijskimi zmožnostmi organizirajo tako, da postanejo nosilci kronotropne stabilizacije. S tem se razmerje do sveta neposredno pretvori v razmerje do prihodnosti: ontološka klasifikacija se institucionalizira kot mehanizem dedovanja, nadzora nad reprodukcijo in akumulacije, kar omogoča njeno dolgoročno ponovljivost.

V tem okviru patriarhat ni več zgolj predmet kritike ali zgodovinske analize, temveč postane analitičen primer, ki razkriva splošnejši mehanizem: kako se določene konfiguracije sveta in časa stabilizirajo, naturalizirajo in razširjajo. Globalna razširjenost patriarhata v zadnjih stoletjih tako ni le posledica politične ali ekonomske moči, temveč tudi izraz širjenja specifičnega ontološko-kronotropnega režima, ki organizira pojme o tem, kaj svet je, kot tudi, kakšno prihodnost je sploh mogoče misliti.

### **Patriarhat kot sekundarna kronotropna konfiguracija**

Če pravnonormativna fikcija zasebne lastnine nad zemljo v patriarhatu deluje kot temeljni kronotropni operator, ki stabilizira prihodnost skozi njeno vezavo na prostor, potem lahko patriarhat razumemo kot specifično sekundarno konfiguracijo tega operatorja. Njegova funkcija ni v tem, da bi vzpostavil osnovno vez med časom, prostorom in skupino, temveč da to vez dodatno utrdi, poenoti in naredi predvidljivo skozi regulacijo genealogije in reprodukcije.

Ključni problem, ki se odpre z vzpostavitvijo lastnine kot kronotropnega sidrišča, je problem prenosa. Če naj bo prihodnost, vezana na zemljo in akumulirane vire, stabilna, mora obstajati mehanizem, ki zagotavlja njeno kontinuiteto skozi generacije. V tem kontekstu se vprašanje pripadnosti preoblikuje: ne zadošča več, da skupina definira svoje meje v sedanjosti, temveč mora zagotoviti tudi, da bodo prihodnji člani te meje reproducirali na predvidljiv način. Genealogija tako postane osrednji instrument kronotropne stabilizacije.

Patriarhalna družbena organizacija v tem okviru ne deluje kot naključna ali zgolj ideološka izbira, temveč kot rešitev specifičnega problema: kako zagotoviti zanesljivo in linearno prenosljivost pripadnosti, statusa in virov. Njegova ključna inovacija je v tem, da genealogijo organizira enosmerno, praviloma patrilinealno, kar omogoča jasno določitev nasledstva. S tem se bistveno zmanjša negotovost glede prenosa lastnine, hkrati pa se prihodnost reducira na omejen nabor poti za vse, ki nimajo strukturne možnosti akumulacije materializirane projekcije v čas, torej premoženja in lastine, ker so vsi vključeni kot reproducenti lastnine drugih, t.i. »elit«.

Osrednji mehanizem te konfiguracije je regulacija reprodukcije. Če je kontinuiteta skupine odvisna od jasne genealogije, potem postane nadzor nad reproduktivnimi procesi nujen. V patriarhalnih sistemih se ta nadzor institucionalizira predvsem skozi regulacijo ženskih reproduktivnih zmognosti: skozi norme spolnega vedenja, zakonske ureditve in moralnih režimov, ki določajo legitimnost potomstva. Reprodukcijski proces tako ni več zgolj biološki ali relacijski proces, temveč postane ključni kronotropni instrument v mehanizmu, s katerim se stabilizira prihodnost.

Hkrati patriarhat reorganizira tudi notranjo strukturo skupine. Moški niso postavljeni zgolj v opozicijo do žensk, temveč so med seboj razvrščeni v hierarhične odnose, ki jih določajo dostop do virov, statusa in reproduktivnih pravic. Taka hierarhizacija omogoča dodatno stabilizacijo sistema, saj vzpostavlja notranji red, ki podpira prenos lastnine in oblasti. Patriarhat se tako ponovno izkaže kot sistem, ki ne ureja le razmerij med spoloma, temveč tudi ali predvsem razmerja med moškimi, s čimer dodatno utrjuje kronotropno organizacijo skupnosti.

Pomembno je poudariti, da patriarhat ni edina možna rešitev problema prenosa, temveč ena izmed možnih konfiguracij, ki se je v določenih zgodovinskih in ekoloških pogojih izkazala za posebej učinkovito. Antropološki arhiv, kot smo pokazali, ponuja številne primere drugačnih ureditev, v katerih genealogija ni organizirana linearno ali ekskluzivno, temveč relacijsko in fleksibilno. Vendar patriarhat kot konfiguracija izstopa po svoji sposobnosti, da radikalno, v poenoten tok združi različne dimenzije socialnega življenja: lastnino, reprodukcijo, pripadnost in simbolni red v enoten, visoko stabiliziran

sistem. V kronotropni perspektivi lahko zato patriarhat opredelimo kot režim socialnih odnosov, ki dodatno zapre in linearizira prihodnost. Če normativna fikcija lastnine kot operator vzpostavi osnovno vez med prihodnostjo in prostorom, potem patriarhat to vez prevede v genealogijo: prihodnost postane ne le lokalizirana, temveč tudi dedno določena. S tem se bistveno zmanjša odprtost možnih prihodnosti, saj so poti prenosa, pripadnosti in reprodukcije omejene na vnaprej določene, normativno regulirane linije.

Na tej točki postane razumljiva tudi ideološka dimenzija patriarhata. Ker sistem deluje le, če so njegove predpostavke sprejete kot samoumevne, pač »naravne«, razvije kompleksne simbolne mehanizme, ki naturalizirajo njegove lastne pogoje. Nadzor nad reprodukcijo se predstavi kot naravna razlika med spoloma, linearna genealogija kot samoumevna oblika dednosti, lastnina pa kot naravna pravica. V tej transformaciji lahko prepoznamo tisto, kar smo prej opredelili kot inverzijo pomena in smisla: zgodovinsko specifična rešitev problema stabilizacije prihodnosti se predstavi kot univerzalna struktura sveta.

Če povzamemo: patriarhat kot sekundarna kronotropna konfiguracija ne le vzpostavi osnovnega operatorja organizacije prihodnosti, temveč ga radikalizira in optimizira. S tem, ko prihodnost veže na linearno genealogijo in jo stabilizira skozi nadzor nad reprodukcijo, ustvari izjemno robusten, a hkrati zaprt sistem, v katerem se odprtost človeške kronotropne zavesti reducira na omejen nabor legitimnih poti. Prav v tej redukciji se skriva tudi njegova temeljna napetost, ki se skozi zgodovino znova in znova kaže kot prostor konflikta, transformacije in možnih alternativ.

## **Lastnina, prihodnost in inverzija pomena in smisla**

Analitični razrez med kronotropnim operatorjem in njegovimi zgodovinskimi konfiguracijami omogoča še eno, bolj temeljno destilacijo. Če normativno fikcijo lastnine nad zemljo razumemo kot operatorja, ki reorganizira razmerje med časom, prostorom in socialno relacijo, potem lahko njeno funkcijo povzamemo na dveh ravneh.

Prvič, lastnina je način, kako si družba prisvoji prihodnost. S tem ko prihodnost veže na konkretno lokacijo in jo pripiše določeni skupini, jo iz odprtega horizonta možnosti transformira v upravljan,

nadzorovan in dedno prenosljiv resurs. Prihodnost tako preneha biti relacijska in postane posedovana: ni več zgolj nekaj, kar se vzpostavlja skozi odnose, temveč nekaj, kar je mogoče imeti, varovati in prenašati. V tej operaciji se kronotropna odprtost človeške socialnosti prvič sistematično zapre.

Drugič, ta transformacija zahteva specifično ideološko operacijo, ki omogoči njeno stabilizacijo. To operacijo smo označili kot inverzijo pomena in smisla. Če smo v prejšnjih poglavjih pokazali, da smisel nastaja kot širši okvir, znotraj katerega posamezni pomeni dobijo svojo interpretativno vrednost v razmerju do prihodnosti, potem se v patriarhalni konfiguraciji zgodi obrat: smisel se reducira na izbran pomen, ta pomen pa se naturalizira kot samoumeven smisel sveta. Patriarhalna kronotropna inverzija je torej strukturirana kot obrat kavzalnosti, v katerem se smisel kot učinek organizacije prihodnosti reducira na pomen, ta pomen pa se predstavi kot vzrok in naravni smisel družbenega reda.

Ta inverzija ni kaka epistemološka napaka, temveč funkcionalni pogoj sistema. Da bi lastnina kot normativna fikcija lahko delovala, mora biti razumljena kot naravna danost; da bi linearna genealogija lahko stabilizirala prenos, mora biti dojeta kot edina možna oblika pripadnosti; da bi nadzor nad reprodukcijo lahko zagotavljal kontinuiteto, mora biti predstavljen kot izraz naravnega reda spolnih razlik. V vseh teh primerih gre za isti mehanizem: specifična, zgodovinsko pogojena rešitev problema organizacije prihodnosti se predstavi kot univerzalna struktura sveta.

To operacijo sem drugje (Šumi, 2000) označila kot razlikovanje med »ljudsko teorijo« in »analitično teorijo«. Analitična teorija prepoznava odprtost pomena in kontingentnost njegovih konkretnih realizacij; ljudska teorija pa to odprtost zapira tako, da izbrani pomen naturalizira in ga povzdigne v smisel. V tej perspektivi patriarhat ni le sistem socialne organizacije, temveč tudi sistem produkcije inverzne vednosti o načinih, kako naj družba razume samo sebe in svoje pogoje in možnosti, kar je struktura vednosti, ki je zavarovana s politično močjo in razumljena kot naravna resnica.

Patriarhat lahko zato opredelimo kot režim, ki analitično razumevanje nadomesti z ljudsko teorijo; ne zato, ker bi bil epistemološko zmoten, temveč zato, ker taka zamenjava omogoča stabilizacijo

in legitimacijo, da ne rečem, apologijo kronotropnega reda, ki ga vzpostavlja. Prav v tej inverziji se razkrije njegova temeljna struktura: ne kot naravni ali nujni red, temveč kot zgodovinsko specifična konfiguracija, ki si prisvoji prihodnost tako, da njeno odprtost prevede v strukturirano zapiranje, ki ga prevaja v navidezno samoumevnost. Še drugače rečeno: kronotropna inverzija je v patriarhatu ideološka operacija, v kateri se smisel kot zgodovinsko proizvedena organizacija prihodnosti reducira na pomen, ta pomen pa se nato predstavi kot svoj lastnen izvor in s tem naravno dan smisel. Patriarhat se tako pokaže kot zgodovinski režim, ki prihodnost pretvori iz odprtega polja možnosti v strukturiran in nadzorovan vir, vendar to stori s specifičnim razcepljenjem: patriarhalna inverzija smisla ne odpravi, temveč ga razcepi. Smisel kot organizacija prihodnosti ostane operativen, vendar je zakrit in strukturno monopoliziran ali »elitiziran«, medtem ko se podloženi pomeni predstavljajo tako, da je hierarhična družbena ureditev dosledno dojeta kot »naravni red«.



# Epilog

## Človek v kronotropni organizaciji analitske perspektive

*...beauty without Vanity,  
Strength without Insolence,  
Courage without Ferocity,  
and all the Virtues of Man without his Vices.*

– LORD BYRON, *KITICA IZ NAGROBNEGA EPITAFIA*  
*NJEGOVEMU PSU BOATSWAINU, 1808*

**A**naliza, ki sem jo razvijala v tej razpravi, izhaja iz odmika iz ustaljene, samoumevnostne predstve o človeških temeljnih dispozicijah. Opozarja na dejstvo, da smo neko precej očitno človeško posebnost, poseben človeški »čut za čas«, tradicionalno gledali kot objektivno, človeku zunanjo okolnost, ker pač svet dojemamo kot odvijajoč se skozi čas. Opazovano razliko med človeškim časom in tistim pri živalih, še posebej pri drugih sesalcih, s katerimi smo v konsistentnem stiku (domači ljubljenci, domače živali), smo vsaj v zahodni tradiciji dojemali preprosto kot tisto, kar naj bi bila ključna razlika v »inteligenci«, ki nekako očitno ali samoumevno priča o naši superiornosti v sestavu živih vrst. Še več, čeprav vsakdo, ki je kdaj imel hišnega ljubljence, ve, da imajo psi individualen značaj, presenetljivo sočutje in lojalnost do svojih ljudi ter imeniten smisel za humor, in da vsekakor sprožajo globoko čustveno navezanost pri človeku, jih vendarle navadno gledamo kot nekako otročje, brez samozavedanja, potrebne podobne zaščite kot naši lastni otroci, ko so majhni. Na eni strani zato mnogi ljudje povedo, da raje živijo s psom ali mačko kot z drugimi ljudmi, ker svoj odnos z živaljo dojemajo kot utemeljenega na neomajni lojalnosti

in ljubezni, ki jo izkazuje žival, na drugi strani pa se je bil prav podobno strukturiran tudi benevolenten rasizem, ki se je zgodovinsko utrdil med Evropejci v večstoletnem kolonialnem podjetju. Ljudje, žrtve trgovine s sužnji, so bili dojeti kot konstitutivno infantilni, in jih je moral zato »beli čovek« z ustanovo suženjstva ščititi pred samimi seboj; podobno je bil organiziran ameriški kolonialni mit o staroselcih kot »plemenitem dvijaku«, ki da je klen, moralno trden ali superioren v svojem ponosu in etični modrosti, ni pa zmožen preživeti v »civilizaciji«, ker da njegova inherentna plemenitost, podobna eksotični rastlini, lahko preživi in uspeva samo v divjini. V ameriški kolonialni varianti se je tovrsten romantični rasizem med bogataško elito na vzhodni obali utrdil v mitologiji »izginjajočega Indijanca« (*Vanishing Indian*) prav v istem času v drugi polovici 19. stoletja, ko so vojska ZDA in milice naseljencev izvajale najbolj krvave pogrome nad staroselskimi skupnostmi. V Kaliforniji so bile med zloglasno »zlato mrzlico« razpisane denarne nagrade za vsakega ubitega staroselca.

Take ideološke stukture smo v prejšnjih poglavjih razgrinjali kot patriarhatu lastno inverzijo pomena in smisla, ki je bila v navedenih zgodovinskih emanacijah v službi apologije kolonialnega uničevanja in ropanja. Razgrinjali smo pa predvsem, kaj vse se razkrije, če bivanje v času in izrazito človeško kronotropno usmerjenost v prihodnost razrešimo njene samoumevnosti in naivne antropocentrične pojme o domnevni človekovi superiornosti v sestavu življenja na našem planetu. S tako reorganizirane perspektive smo lahko pokazali, da je specifična preorientacija človeških čutil in nevrologije v čas temeljna konstitutivna poteza naše vrste; da zunaj antropocentričnih ideologij ni nobenega razloga, da bi to temeljno človeško konstitucijo konstruirali kot superiorno, ker imajo tudi druge živali svoje kar neverjetno specializirane posebne prilagoditve na ekološko nišo, v kateri živijo: delfni imajo biosonar, ki omogoča navigacijo v vodi; kresničke imajo bioluminiscenčni organ; mačke so za svoj plenilski način preživetja opremljene s sijajnim vidom in vohom, in tako dalje. Niša naše vrste je življenje v času, zato smo lahko utemeljevali, da vsa izrazito človeška početja v temelju izvirajo iz te naše primarne, kronotropne organizacije: človeško temeljno dojemanje sveta smo opisali kot detajliranje (na način, ki je

podoben mikroskopiranju ali seciranju), ki omogoča kulturotvorje. Poseben vidik kulturotvorja, neznansko človeško materialno in simbolno preprodukcijo, smo lahko pripisali človeški obsesivni orientiranosti v prihodnost na način, ki naj bi si to prihodnost zagotovil, prilastil, zavaroval. To je funkcionalni cilj in smisel vsega kulturotvornega početja. Človekovo kompleksno socialnost, ki je za nas sama na sebi obligatorna, pa smo razgrinjali kot variante v organizaciji konstitutivne prisile človeka, da se v svojih skupnostih nenehno organizira tako, kot meni, da bo najboljše pripravljen na vse, kar prinaša vedno kontingentna prihodnost.

Če človekovo naravo razumemo kot kronotropno, torej kot usmerjeno v prihodnost, ki je odprta in negotova, potem lahko kulturotvorje, socialne institucije in zgodovinske formacije beremo kot različne vidike stabilizacije te odprtosti. Patriarhat se v tej perspektivi pokaže kot zgodovinsko specifična rešitev tega problema: kot režim, ki prihodnost aproprira, jo veže za lastnino in reprodukcijo ter jo predstavi kot naravno danost. Tako smo nazadnje lahko kontrastirali dva historična temeljna sistema socialne organizacije, pri čemer ima vsak od njiju širok repertoar historičnih variacij. Sistema smo označili kot zunajpatriarhalne tipe socialne organizacije nasproti patriarhalnim. Kot bistveno operativno razliko med njima smo označili proces mejnosti, ki je sestavljen iz treh, človeku nativnih kognicijskih operacij: poimenovanja (koncipiranja) stvari in dogodkov, kar je produkcija pomena; ugotavljanje njihove kronotropne vrednosti, kar je produkcija smisla; in določitev meja, ki ugotovljene pomene in smisle stabilizirajo. Patriarhat je tisti, ki to zaporedje preorientira tako, da izvede inverzijo pomena in smisla na poseben način: tako, da pomen stabilizira kot smisel sam, pri tem pa se sklicuje se na »naravni red stvari«. Patriarhalna kronotropna inverzija je torej ideološka operacija, ki je potrebna, da stabilizira hierarhijo v patriarhalni družbi, katere celoten smisel je v resnici širjenje aplikacije posebnega operatorja, ki postane misljiv, ko se človeštvo začne naseljevati sedentarno: gre namreč za (pravnonormativno fikcijo) lastništvo in olastninjenje presežka najprej od izkoriščanja zemlje, nato pa olastninjenje vseh vidikov človeške kulturotvornosti. Vsaj v zahodni varianti patriarhata v našem času (ki je bil zgodovinsko globaliziran s procesi kolonizacije) so progresivno olastninjene tako rekoč so vse surovine, vse tehnologije, vse človeško

delo<sup>35</sup> in vsi nasledki in presežki te preprodukcije, ki se koncentrirajo v rokah vedno tanjše »elite«. Stvar obče zaznava je, da je javna reprezentanca te elite, t. i. politični razred, venomer v stanju organizirane hipokrizije glede bistva teh procesov, kakor tudi narave in smisla procesa samega, kar se zlasti izkaže v časih kriz (vojna, krize preskrbovalnih kanalov, finančni zlomi itd.). V analitski legi gre, kot rečeno, za operacijo inverzije pomena in smisla.

\* \* \*

Če naj zdaj na kratko obnovim lok razprav v prešnjih poglavjih, prvo poglavje o človeškem času kot ekološki niši naše vrste tako vzpostavi temeljni premik v razumevanju časa: človek ne obstaja le v času, temveč deluje iz prihodnosti kot odprtega horizonta možnosti. Prihodnost v tem okviru ni nevtralna dimenzija, temveč konstitutivni problem, saj ni vnaprej določena in zato zahteva stalno orientacijo in organizacijo. Analiza se opira na filozofske, antropološke in nevrokognitivne poglede na časovnost, ki kažejo, da je človeško delovanje sistematično usmerjeno v anticipacijo, projekcijo in stabilizacijo prihodnjih stanj. Teoretski izid tega poglavja je, da je kronotropna orientacija pri človeku obligatorna: človek kot vrsta se ne more odpovedati usmerjenosti v organiziranje prihodnosti. S tem se čas iz ontološke danosti preoblikuje v temeljni človeški operativni problem, ki strukturira vse nadaljnje procese. Sodobne razprave v fiziki in filozofiji časa dodatno osvetljujejo ta problem. Medtem ko fizikalni pristopi (Al-Khalili, 2020) čas obravnavajo kot strukturo sveta, ki ni

---

35 Poleg klasičnih razlag v marksistični tradiciji, ki govorijo o delavstvu kot razredu, ki svoja telesa in delo prodaja za preživetje, empirično dopolnilo te analize ponujajo raziskave v kronobiologiji, ki kažejo, da organizacija dela v sodobnih (zahodnih patriarhalnih) družbah ni nevtralna glede na človeško telesnost. Izraz »socialni jetlag« (Wittmann in drugi, 2006; Roenneberg in drugi, 2003) označuje sistematičen razkorak med biološkimi cirkadianimi ritmi in družbeno organizacijo časa, zlasti delovnega in spalnega režima. Človeško telo deluje v lastnih časovnih strukturah, ki jih institucionalizirani delovni režimi pogosto prelamljajo, kar ima merljive fiziološke in zdravstvene posledice. V tem smislu je mogoče reči, da patriarhalno-kapitalistična organizacija dela ne aproprira zgolj rezultatov človeške dejavnosti, temveč posega tudi v njene temporalne pogoje: v način, kako je človeško delovanje časovno strukturirano in (ne)usklajeno s temeljnimi telesnimi ritmi.

nujno skladna z našo izkušnjo, filozofske analize (Callender, 2017) opozarjajo, da je t. i. manifestni čas, tisti čas, kot ga doživljamo, z njegovo smerjo, sedanjostjo in občutkom toka deloma rezultat epistemoloških in psiholoških procesov. Kronotropna perspektiva, razvita v tej razpravi, pa pokaže, da čas ni le zaznan ali interpretiran, temveč organiziran kot operativni horizont človeškega delovanja.

Drugo poglavje obravnava vprašanje, kako se odprta prihodnost s človeku prav tako obvezno kulturotvornostjo prevede v operativno stabilnost. Izkaže se, da sama orientacija v prihodnost ne zadoštuje kot načrt za delovanje, dokler ni stabilizirana v ponovljive in prenosljive oblike. Analiza antropoloških, zgodovinskih in materialnih praks pokaže, da se ta stabilizacija odvija skozi kulturotvorje kot proces simbolne in materialne reprodukcije: vzpostavljanje form, institucij in artefaktov, ki omogočajo ponovljivost delovanja in kontinuiteto orientacij skozi čas. Ob tem poglavje posebej izpostavi človeku značilno razsežnost, ki presega zahteve golega preživetja: materialno in simbolno reprodukcijo, v kateri se pomen in smisel ne le reproducirata, temveč se proizvajata v presežku. Človek nikoli ne proizvaja samo toliko, kolikor mu je potrebno za neposredno preživetje, temveč ustvarja dodatne plasti pomena, reprezentacij, ritualov in materialnih oblik, ki razširjajo polje možnega delovanja in orientacije. Ta presežna produkcija ni naključna ali sekundarna, temveč je notranje povezana s kronotropno odprtostjo: ker prihodnost ni omejena na neposredno funkcionalnost, tudi njena simbolna in materialna organizacija presega minimalne pogoje preživetja.

Tretje poglavje se ukvarja z organizacijo človeške socialnosti, ki je sama na sebi za človeško vrsto absolutno obligatorna glede na kronotropno orientacijo in kulturotvorje. Ta vidik smo predstavili predvsem skozi človekovo ontogenezo, ki je v sesalskem svetu edinstvena. Poglavje o človekovi obligatorni socialnosti izhaja iz vprašanja, ali so procesi organizacije prihodnosti (razlikovanje, pripisovanje pomena, stabilizacija in orientacija v času) v bistvu formirani ontogenetsko, ali so nadgradnja oblikovanja posameznika kot unifikacijski proces kolektivnosti. Analiza pokaže, da teh procesov ni mogoče razumeti na ravni izoliranega posameznika, kljub temu, da je ontogeneza socialne proficiencie nenavadno dolgotrajna, saj so že v svoji osnovi relacijski: nastajajo, se stabilizirajo in delujejo v interakcijah med ljudmi.

Prav zaradi te procesualnosti je verjetno individualna ontogeneza tako stopenjska in dolgotrajna. Evidenčna podlaga poglavja vključuje antropološke, sociološke in kognitivne vpogleda, ki kažejo, da so kategorije, pomeni in njihove stabilizacije vedno rezultat kolektivnih praks. Tako vsak proces mejnosti, vsako razlikovanje in vzpostavljanje meja ni samo mentalna operacija, temveč socialno posredovan in socialno potrjen proces. Empirični primeri kažejo, da se pomen ne vzpostavlja v izolaciji, temveč v polju razmerij, kjer se preverja, potrjuje, izpodbija in institucionalizira. Posebej pomemben vidik poglavja je možna razlaga nekoliko krožno konstituiranega dejstva, da socialnost ni le kontekst teh procesov, temveč njihov pogoj. Brez socialne koordinacije ni mogoče stabilizirati pomena, brez stabilizacije ni mogoče vzpostaviti smisla, in brez smisla ni mogoče organizirati prihodnosti. Socialnost tako ni dodatna razsežnost človeškega življenja, temveč medij, v katerem se vsi ostali procesi sploh lahko vzpostavijo in vzdržujejo.

Vendar prav enako velja tudi za človekovo krontropno naravnost in njegovo kar obsesivno kulturotvorje: prav zaradi te prepletenosti smo tvegali tudi postavko, da te tri dimenzije človeškega stanja predstavljajo elemente narave človekove narave. Teoretski izplen poglavja je, da je človekova socialnost obligatorna v strukturnem, ne samo v empiričnem smislu. Človek ni socialen zato, ker pogosto živi v skupinah, temveč zato, ker brez socialnih relacij ne more proizvajati pomena, stabilizirati smisla ali organizirati prihodnosti. Socialnost je zato pogoj možnosti krontropne organizacije kot take. Proces, ki omogočajo človeško orientacijo spričo vedno odprte prihodnosti, niso le medsebojno povezani, temveč so v celoti odvisni od relacijskega medija, ki jih omogoča. Prav ta relacijska pogojenost pa hkrati odpira prostor za različne načine njihove organizacije: od odprtih, cirkulacijskih oblik do zaprtih, hierarhičnih režimov, ki jih analizira naslednje poglavje.

Zato smo se v zadnjem poglavju lahko ukvarjali s patriarhalnim nasproti nepatriarhalnemu principu socialne organizacije. Teoretski izid tega poglavja je, da patriarhat predstavlja specifično obliko krontropne inverzije pomena in smisla. Proces, ki so v svojem izvoru namenjeni organizaciji odprte prihodnosti: razlikovanje, stabilizacija in kolektivna koordinacija, se v tem okviru reorganizirajo v zaprt,

akumulativen in hierarhično strukturiran sistem tako, da pomen preobrnejo v smisel, in pravi smisel, s katerim se identificira in ga uresničuje hierarhična elita, dosledno prikrivajo.

Ta specifična zgodovinska reorganizacija socialnega reda postane razvidna, če proces mejnosti razčlenimo v njegove temeljne operativne korake. Najprej gre za razlikovanje, v katerem se vzpostavljajo meje med elementi zaznane realnosti. Temu sledi pripis pomena, kjer se razločeni elementi okvalificirajo glede na svojo relevantnost za (v prihodnost usmerjeno) delovanje. Nato pride do stabilizacije teh pomenov v razmeroma trajne oblike, ki omogočajo ponovljivost in predvidljivost, ter njihove kolektivne koordinacije skozi socialne in institucionalne prakse. V svoji odprti obliki ta proces omogoča fleksibilno, relacijsko in situacijsko organizacijo prihodnosti. V patriarhalnem režimu pa se ta ista struktura inverzno preoblikuje. Razlikovanje se utrdi v rigidne, normativne meje, pripis pomena se veže na fiksne kategorije (zlasti spolne in genealoške), stabilizacija se transformira v institucionalno fiksacijo (lastnina, dedovanje), kolektivna koordinacija pa v hierarhično distribucijo dostopa do prihodnosti. S tem se proces, ki je v svojem izvoru odprt in variabilen, prestrukturira v mehanizem zapiranja in akumulacije.

Ključna operacija te inverzije pa ni le v sami reorganizaciji, temveč v njeni naturalizaciji. Rezultat procesa mejnosti (zgodovinsko proizvedene meje, pomeni in njihove stabilizacije) se predstavlja kot njegov izvor: kot naravni, samoumevni in nujni red. S tem se zabriše njihova kontingentnost in transformabilnost, kronotropna organizacija pa se zakrije kot statična danost. Poglavlje o patriarhatu se tako obrača k specifični zgodovinski konfiguraciji človekove obligatorne kronotropne orientacije, ki jo je v aktualnem zasegu konceptualno razumljive zgodovine globalnega človeštva v našem času mogoče označiti za epoko zgodovinske globalizacije in prevlade patriarhalizma. Poglavlje izhaja iz predpostavke, da so procesi, ki strukturirajo človeško delovanje (kronotropna orientacija, kulturotvornost, mejnost in socialnost), za človeka kot vrsto obvezni, vendar niso vedno nujno organizirani na enoten način. Poglavlje zato ne obravnava patriarhata kot odstopanja od teh procesov, temveč kot njihovo specifično konfiguracijo, v kateri se način organizacije prihodnosti bistveno preoblikuje.

Analiza pokaže, da patriarhat zgodovinsko poseže v samo strukturo teh procesov. Kronotropna orientacija, ki v svoji odprti obliki vzpostavlja prihodnost kot relacijsko polje možnosti, se preoblikuje v režim njene fiksacije in akumulacije. Kulturotvornost, ki omogoča stabilizacijo in hkrati presežno produkcijo pomenov, se reorganizira v sistem, ki presežka ne širi kot polje možnosti, temveč ga zajema, kopiči in koncentrira v oblikah lastnine, kapitala in institucionalizirane moči. Hkrati se preoblikujeta tudi socialnost in mejnost. Proces mejnosti, ki v svoji odprti obliki omogoča fleksibilno in situacijsko vzpostavljanje pomena, se utrdi v rigidne, normativne in dedno strukturirane meje, zlasti v obliki spolnih, genealoških in pripadnostnih kategorizacij. Socialnost, ki v izhodišču deluje kot medij kolektivne koordinacije in cirkulacije, se prestrukturira v hierarhični sistem distribucije dostopa do prihodnosti, kjer so relacije podrejene logiki lastnine, dedovanja in nadzora nad reprodukcijo.

Evidenčna podlaga poglavja vključuje širok spekter antropoloških, zgodovinskih in ekonomskih primerov, ki omogočajo rekonstrukcijo teh transformacij: od sorodstvenih sistemov in dedovanja kot mehanizma prenosa prihodnosti, prek pravnih in institucionalnih ureditev, do sodobnih finančnih sistemov, v katerih prihodnost postane abstrakten, kalkulabilen in prenosljiv objekt akumulacije. Posebej izstopa razširitev teh mehanizmov v globaliziranem kontekstu, kjer se procesi stabilizacije in presežne produkcije radikalizirajo v obliki hiperprodukcije in posebnih instrumentov, kot so na primer finančne špekulacije. Teoretski izplen poglavja je, da patriarhat predstavlja specifično obliko kronotropne inverzije, ki deluje na ravni celotnega sistema. Procesi, ki so v svojem izvoru namenjeni odprti organizaciji prihodnosti (razlikovanje, pripisovanje pomena, stabilizacija in kolektivna koordinacija), se reorganizirajo v mehanizem zapiranja, fiksacije in akumulacije. Prihodnost preneha biti skupno in odprto polje možnosti ter postane omejen vir, ki ga je mogoče nadzorovati, prenašati in koncentrirati. Ključna operacija te inverzije pa ni le v tej reorganizaciji, temveč v njeni naturalizaciji. Rezultat inverznih procesov mejnosti se predstavi kot njihov izvor: kot naraven, samoumeven in nujen red. S tem se zabriše njihova kontingentnost, odprtost prihodnosti pa se preoblikuje v navidezno danost, ki prikriva lastno zgodovinsko produkcijo.

Ker je očitno, da analiza patriarhata v okviru poskusa razrešitve analize vsakih ideoloških podlag predstavlja neko interpretativno nujo ali imperativ trenutka, ki ga živimo, bom v nadaljevanju posebej razstavila analizo patriarhalne organizacije, ki jo narekuje analiza kronotropne podloženosti narave človekove narave.

\* \* \*

Če je torej patriarhat zgodovinsko specifičen sistem organizacije prihodnosti, potem dedovanje zavzame osrednje mesto kot njegov temeljni operativni mehanizem. Dedovanje v patriarhatu ni samo prenos lastnine med generacijami, temveč deluje kot zavarovalni sistem prihodnosti: omogoča, da se akumulirana prihodnost v obliki zemlje, premoženja, simbolnega kapitala, lastništva dolgov ali statusa ne razprši, temveč ostane vezana na določene genealoške linije (Goody, 1976; 2000). V tem smislu dedovanje stabilizira negotovost prihodnosti tako, da jo vnaprej hierarhično razdeli in omeji na prepoznane nosilce. Kronotropno gledano gre za mehanizem, ki prihodnost ne le prenaša, temveč jo predhodno vnaprej strukturira kot predvidljivo in nadzorovano zaporedje.

Razvoj pravnih sistemov, pogodbenih razmerij, zavarovalništva in finančnih instrumentov lahko razumemo kot razširitev iste osnovne operacije: transformacijo negotove prihodnosti v obvladljiv, kalkulan in prenosljiv objekt (Ewald, 1991; Ericson, Doyle in Barry, 2003). Zavarovalništvo v tem okviru ne predstavlja samo zaščite pred tveganjem, temveč institucionalizira predpostavko, da je prihodnost nekaj, kar je mogoče izračunati, razdeliti in monetizirati. V skrajni, skoraj paradigmatični obliki se ta logika manifestira na delniških trgih in v finančnih špekulacijah. Tukaj se prihodnost ne le stabilizira, temveč postane predmet abstraktne projekcije in hazardne igre: investicije v tehnološki razvoj in produkcijo niso več primarno usmerjene v zadovoljevanje potreb ali zagotavljanje preživetja, temveč v kopičenje donosov (Polanyi, 1944/2001; Arrighi, 1994; Krippner, 2011). Prihodnost se tako razveže od konkretnih življenjskih pogojev in postane samostojen objekt akumulacije. Kronotropno gledano to pomeni radikalno transformacijo: prihodnost ni več sredstvo organizacije življenja, temveč cilj sama po

sebi, in to v obliki, ki je vse bolj odvisna od verjetnosti, tveganja in špekulacije.

Ta premik ima daljnosežne posledice za celotno organizacijo družbenega reda. Če je bila v zgodnejših oblikah patriarhata prihodnost vezana na razmeroma stabilne genealoške in teritorialne strukture, se v sodobnem globaliziranem kontekstu razveže od teh omejitev in postane mobilna, abstraktna in potencialno neskončno inflatorna. Vendar ta razširitev ne pomeni odprtosti, temveč nasprotno: še intenzivnejšo koncentracijo dostopa do prihodnosti v rokah vedno manj izbrancev. Finančni sistemi omogočajo, da se prihodnost akumulira in redistribuira v globalnem merilu, vendar pod pogoji, ki še dodatno zožujejo krog tistih, ki imajo nad njo nadzor (Piketty, 2014; Sassen, 2014).

V tem kontekstu postane razumljiva tudi izrazita preproduktivnost sodobnega globaliziranega patriarhata. Produkcija ne sledi več primarno logiki zadovoljevanja potreb, temveč logiki akumulacije prihodnosti v obliki kapitala. To vodi do pojavov, ki se na prvi pogled zdijo iracionalni: logistične verige, ki presegajo vsako funkcionalno ekonomijo prostora; sistematično uničevanje presežkov, da bi se ohranile tržne cene; stalna inflacijska tendenca, ki zahteva neprekinjeno širjenje produkcije in potrošnje (Harvey, 2010; Moore, 2015). V krontropni perspektivi ti pojavi niso anomalije, temveč posledice sistema, v katerem je prihodnost postala primarni in pozasebljen objekt akumulacije.

Strukturno gledano ta hiperproduktivnost izhaja iz notranje napetosti patriarhalnega reda. Po eni strani mora sistem stabilizirati prihodnost, jo narediti predvidljivo, prenosljivo in varno. Po drugi strani pa logika akumulacije zahteva njeno nenehno širitev: prihodnost mora biti vedno večja, vedno bolj donosna, vedno bolj intenzivno izkoriščana. Ta napetost proizvaja dinamičen, a hkrati nestabilen sistem, v katerem se stabilizacija in ekspanzija medsebojno pogojujeta in hkrati spodkopavata (Marx, /1867/1976; Harvey, 2010).

S te perspektive se sodobni globalni red ne kaže kot odmik od patriarhalne logike, temveč kot njena radikalizacija. Mehanizmi, ki so se vzpostavili v okviru neolitske transformacije: lastnina, dedovanje, nadzor nad reprodukcijo se v sodobnosti transformirajo v kompleksne finančne, pravne in tehnološke sisteme, ki delujejo na

globalni ravni. Vendar njihova temeljna funkcija ostaja enaka: organizacija, stabilizacija in akumulacija prihodnosti. S tem se tudi temeljna inverzija pomena in smisla dodatno poglobi. Sistem, ki je analitično razumljiv kot specifičen način upravljanja negotove prihodnosti, se ideološko predstavlja kot naraven, nujen in celo racionalen red. Hiperprodukcija, akumulacija in finančna špekulacija se interpretirajo kot znak napredka, čeprav v svojem delovanju pogosto proizvajajo ravno nasprotno: destabilizacijo življenjskih pogojev in fragmentacijo socialnih razmerij. Patriarhat se tako razkrije kot režim, ki ne le zapira prihodnost, temveč jo hkrati proizvaja v presežku, ki ga sam ne more več smiselno organizirati. Z drugimi besedami, za »elite« lahko situacija postane nesmiselna, vendar ne v pomenu izgube smisla, temveč kot kopičenje adverzivnih stanj, ki smisel sam začnejo ovirati. Da bi to obvladoval, se patriarhat ciklično zateka k zelo radikaliziranim socialnim režimom reda in nadzora, ki so bodisi avtokratski, bodisi oligarhični v načinu organizacije, in ki dostikrat sprožijo katarzično samouničenje (vojne, revolucije), tem pa sledijo ponovitve ciklov rekonstrukcije in ekspanzije do novega sistemskega apeksa neobvladljivosti.

\* \* \*

Na tej točki lahko sedaj vzpostavimo primerjalni protokol med množico različnih nepatriarhalnih socialnih modelov, kot jih beleži antropološki arhiv, in temeljno patriarhalno strukturo.

Tabela 3: Patriarhat in nepatriarhalne socialne organizacije

Dimenzija	Odperta kronotropija (nepatriarhalni režimi)	Zaprta kronotropija (patriarhat)
Osnovna logika prihodnosti	Prihodnost kot <b>odprt, relacijski proces</b>	Prihodnost kot <b>akumuliran, omejen vir</b>
Način stabilizacije	Cirkulacija (delitev, recipročnost, odnosi)	Fiksacija (lastnina, dedovanje, pravni režimi)
Status prihodnosti	Ni objekt; <b>nastaja sproti</b>	Postane objekt; <b>lahko se kopiči, prenaša, nadzira</b>
Časovna organizacija	Ciklična, situacijska, ritmična	Linearna, progresivna, kumulativna
Negotovost prihodnosti	Sprejeta in razpršena	Reducirana, zavarovana, nadzorovana
Sorodstvo in kontinuiteta	Fleksibilna, razpršena, pogosto matrilinearna ali bilateralna	Linearna, patrilinarna, dedna
Dedovanje	Marginalno ali neinstitucionalizirano	Ključno: <b>zavarovalni sistem prihodnosti</b>
Spolna diferenciacija	Variabilna, nedeterministična	Strukturna, normativna, rigidna
Življenjska pot posameznika	Odperta, odkrita (vizije, iniciacije, izkušnje)	Predpisana (spol, genealogija, status)
Individualizem	Relacijski (avtonomija znotraj odnosov)	Atomiziran ali podrejen strukturi
Hierarhija	Nizka, situacijska, pogosto aktivno omejevana	Stabilna, dedna, institucionalizirana
Ekonomija	»Immediate return«, nizka akumulacija	Akumulacija, presežek, kapitalizacija
Institucije prihodnosti	Minimalne ali odsotne	Razširjene (lastnina, pravo, zavarovalništvo, finance)
Ontološki okvir (Descola)	Relacijski (animizem, totemizem)	Naturalizem (svet kot objekt)
Simbolni red	Svet kot proces regeneracije (npr. ženski princip, cikličnost)	Svet kot vir in objekt upravljanja
Temeljni mehanizem	Reprodukcija odnosov	Reprodukcija lastnine
Temeljna operacija	Odprtost in variacija	Zapiranje in stabilizacija
Kronotropni učinek	Prihodnost kot <b>skupno, živo polje možnosti</b>	Prihodnost kot <b>omejen, privatiziran horizont</b>

Prikazana primerjalna shema omogoča natančnejše razumevanje zgodovinske organizacije patriarhata. V nepatriarhalnih režimih prihodnost ostaja odprta: ni vnaprej razdeljena, ni vezana na lastnino in ni determinirana s spolom ali genealogijo. Negotovost prihodnosti se ne odpravlja, temveč se upravlja z relacijami, praksami in simbolnimi sistemi, ki omogočajo njeno stalno ponovno vzpostavljanje. Patriarhat pa nasprotno uvede operacijo zapiranja: prihodnost začne fiksirati, akumulirati in razdeljevati. To zahteva vzpostavitev novih institucij: lastnine, dedovanja, pravnega reda in nadzora nad reprodukcijo, ki omogočajo, da se prihodnost ne le stabilizira, temveč tudi koncentrira. S tem se spremeni sama narava socialnosti: odnosi, ki so prej omogočali odprtost, postanejo podrejeni logiki akumulacije. V kronotropni perspektivi to pomeni prelom: prihodnost preneha biti skupno polje možnosti in postane omejen vir, nad katerim je mogoče vzpostaviti lastništvo, oblast in nadzor.

Dodajmo še, da so se ljudje s socializacijsko izkušnjo v nepatriarhalne sisteme v toku naše modernosti zelo natanko zavedali nevarnosti patriarhalizirane družbe. Kot to beleži antropološki arhiv, so v številnih družbah avstralskih staroselcev (npr. v različnih skupinah na območju Arnhem Land ali v zahodnih puščavskih regijah) mehanizmi odločanja organizirani tako, da sistematično preprečujejo konsolidacijo avtokratske oblasti v posamezniku ali kaki dedni liniji (Hiatt, 1965; Peterson, 1976; Myers, 1986). Avtoriteta je razpršena med starejšimi, razdeljena po sekcijskih sistemih sorodstva, ritualnih pravicah in teritorialnih pripadnostih, pri čemer nihče ne more trajno monopolizirati odločanja, ker so ključne kompetence (npr. dostop do ritualnega znanja, pravica do zemlje, govor v določenih kontekstih) porazdeljene med različne osebe in skupine (Stanner, 1965; Maddock, 1972). Odločitve se sprejemajo z dolgotrajnimi procesi konsenza, pogosto v ritualnih okvirih, kjer ima vsak udeleženec specifično, vendar omejeno vlogo; vsak poskus individualne dominacije se nevtralizira bodisi z družbenim pritiskom, z umikom podpore ali s preusmeritvijo odločanja na drugo skupino nosilcev avtoritete (Clastres, 1974; Myers, 1986). V takem univerzumu oblast ni lastnost posameznika, temveč relacijski učinek koordinacije, kar pomeni, da se prihodnost ne stabilizira s centralizirano voljo, temveč s stalnim, kolektivnim uravnavanjem razmerij, s čimer se prepreči

vzpostavitev trajnih hierarhičnih linij in s tem tudi pogojev za avtokratsko organizacijo družbe.

Podobno pričevanja ameriških staroselskih voditeljev, kot sta bila lakotski voditelj Tathánka Íyotake (cca 1831–1890), v zahodnih virih poznan kot Sedeči Bik (Sitting Bull), in vodja skupin ljudstva Salish na pacifiški obali današnje zvezne države Washington Si'ahl (cca 1786–1866), bolj poznan z imenom poglavar Seattle, dosledno izražajo kritično percepcijo evro-ameriške naseljske družbe. Njihova stališča je treba vedno brati z vednostjo o posredovanosti virov; izjave Sedečega Bika so ohranjene prek prevajalcev in opazovalcev, vendar so razločno izražale nezdržljivost med lakotskim odnosom do zemlje, ki temelji na skupni rabi, sorodstvenih vezeh in mobilnosti, ter naseljskim pristopom, ki prostor izmeri, olastnini in ogradi (Utley, 1993; Brown, 1970). Širitev Združenih držav je ta lakotski vodja dosledno opisoval kot kršitev pogodb s staroselci in kot način življenja, usmerjen v akumulacijo, ne v recipročnost (Utley, 1993). Znameniti govor, pripisan poglavarju Seattlu (1854), obstaja le v kasnejših, močno posredovanih verzijah (zlasti v rekonstrukciji Henryja A. Smitha iz leta 1887 in kasnejših predelavah v 20. stoletju), zato ga je treba razumeti kot zgodovinsko filtriran vir (Smith, 1887/1891; Kaiser, 1987). Kljub temu odraža teme, ki so dobro dokumentirane v kontekstih načinov življenja in mišljenja ljudstev Salish: razumevanje zemlje kot živega razmerja, skepticizem do komodifikacije zemlje ter jasno ugotavljanje, da naseljske prakse pretrgajo moralne vezi med ljudmi, kraji bivanja in prihodnjimi generacijami (Berman, 2000; Suttles, 1990). Če ju beremo skupaj in v širšem okviru staroselskih pričevanj o celotni kolonialni izkušnji, ta glasova verodostojno vzpostavljata jasno zaznavo in zgroženost staroselcev, ki so naseljski odnos do zemlje pravilno dojemali kot preoblikovanje odnosa do zemlje, obveznosti in časa v smeri lastninjenja in ekspanzije, kar je bilo v nasprotju z relacijskimi in medgeneracijskimi etičnimi okviri staroselskih družb (Deloria Jr., 1969; Fixico, 2003). Temu lahko dodamo še širši antropološki uvid, da so v mnogih nepatriarhalnih družbah obstajala trdna etična načela, ki so omejevala ali celo prepovedovala akumulacijo in trajni presežek, saj sta bila razumljena kot kršitev naravnega oziroma kozmičnega reda (Mauss, 1925/2002; Sahlins, 1972; Graeber, 2011). V takih kontekstih človek ni nosilec

pravice do neomejenega prisvajanja, temveč varuh ravnotežja med ljudmi, drugimi bitji in okoljem; presežek, ki ni vrnjen v obtok (npr. z delitvijo, rituali ali redistribucijo), lahko pomeni nevarnost za skupnost kot celoto (Mauss, 1925/2002; Sahlins, 1972). Takšna etika kaže, da povezava med proizvodnjo, lastnino in prihodnostjo ni univerzalno strukturirana kot akumulacija, temveč je lahko organizirana kot vzdrževanje ravnotežja in relacij.

Nikakor torej ne gre domnevati, da so ljudstva in družbe, ki so živeli v nepatriarhalnih socialnih sistemih, svoj utrjeni način življenja razumeli kakorkoli naivno, ali da svojih kolonialnih srečanj niso prepoznali kot neposredno perverzijo lastnega razumevanja socialnega reda. Navsezadnje to kaže tudi celoten opus t. i. kolonialne reakcije, ko smo dobili pričevanja kolonialnih »Drugih«, med njimi Fanon, 1952, 1961; Nkrumah, 1963, 1965; Senghor, 1964; Deloria Jr., 1969. Že prvi afriški avtorji obdobja dekolonizacije (Fanon, 1961; Nkrumah, 1965; Cabral, 1973; Senghor, 1964) so pokazali, da zahodnjaške kategorije, ki se predstavljajo kot univerzalne, niso naravne, temveč zgodovinsko proizvedene. Njihove analize so razgradile kolonialno naturalizacijo pomena; v tej razpravi pa smo s tega stališča želeli pokazati, da se podobna naturalizacija v patriarhatu odvija tudi na ravni smisla: v organizaciji prihodnosti kot take.

Če torej človekovo naravo razumemo kot kronotropno organizacijo delovanja, se razkrije, da temeljni problem človeškega obstoja ni bivanje v času, temveč organizacija prihodnosti kot take. Procesi, ki omogočajo to organizacijo: razlikovanje, pripisovanje pomena, stabilizacija in kolektivna koordinacija, niso le funkcionalni mehanizmi preživetja, temveč pogoji možnosti vsakega človeškega sveta. Kronotropna perspektiva tako ne ponuja samo dodatnega opisa narave človekove narave, temveč odpira možnost njene drugačne misljivosti.

Končno, v tej razpravi smo izhajali iz predpostavke, da človeško bivanje ni le umeščeno v čas, temveč je s časom notranje strukturirano. Kronotropna usmerjenost v prihodnost pomeni, da je delovanje vedno že vnaprej razpeto med možnostmi, ki še niso določene. Prav ta nedoločенost proizvaja trajno potrebo po stabilizaciji: po oblikah, ki omogočajo, da prihodnost postane operativna. Kulturotvorje, družbenost in institucije se v tej perspektivi ne pojavljajo kot dodatki človeškemu življenju, temveč kot njegovi pogoji.

Iz tega sledi temeljni uvid: človek ni bitje, ki smisel išče, temveč bitje, ki ga mora proizvajati. Ker je prihodnost odprta in negotova, pomen ne more biti dan vnaprej, temveč mora biti vzpostavljen; smisel pa ni lastnost človeškega sveta, temveč način časovne organizacije pomena, ki je obligatorno usmerjen v prihodnost. Človekova družbenost je zato nujna: brez skupnega proizvajanja pomena ni mogoče stabilizirati prihodnosti, brez stabilizirane prihodnosti ni mogoče delovati. Prav v tem smislu lahko govorimo o nuji pomena: ne kot o psihološki potrebi ali kulturni preferenci, temveč kot o strukturnem pogoju človeškega bivanja.

## Reference

- Al-Khalili, J. (2020). *The world according to physics*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Althusser, L. (1971). Ideology and ideological state apparatuses. V *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: Monthly Review Press.
- Amsterdam, B. (1972). Mirror self-image reactions before age two. *Developmental Psychobiology*, 5(4), 297–305.
- Anthony, D. W. (2007). *The horse, the wheel, and language: How Bronze-Age riders from the Eurasian steppes shaped the modern world*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Appleton, J. (1975). *The experience of landscape*. London: Wiley.
- Arrighi, G. (1994). *The long twentieth century: Money, power, and the origins of our times*. London: Verso.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Assmann, A. (2011). *Cultural memory and Western civilization: Functions, media, archives*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Bachfen, J. J. (1861). *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Kraiss & Hoffmann.
- Bakhtin, M. (1986). *Speech genres and other late essays*. Austin, TX: Univ. of Texas Press.
- Baltes, P. B. in Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist*, 55(1), 122–136.
- Bar-Yosef, O. (2011). The Natufian culture. *Annual Review of Anthropology*, 40, 181–199.
- Bars, I. (2001). Two-time physics. *Physical Review D*, 64(12), 126001.
- Barth, F. (ur.). (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget; New York: Little & Brown.
- Basso, K. H. (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque, NM: Univ. of New Mexico Press.

- Bataille, G. (/1949/1991). *The accursed share: An essay on general economy* (Vol. 1). New York, NY: Zone Books.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. San Francisco, CA: Chandler Publishing.
- Bauer, P. J. (2007). *Remembering the times of our lives: Memory in infancy and beyond*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Baumrind, D. (1991). The influence of parenting style on adolescent competence and substance use. *Journal of Early Adolescence*, 11(1), 56–95.
- Bear, M. F., Connors, B. W. in Paradiso, M. A. (2016). *Neuroscience: Exploring the brain* (4th ed.). Philadelphia, PA: Wolters Kluwer.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of Culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Bentley, R. A., Layton, R. H. in Tehrani, J. (2012). Kinship, marriage, and the genetics of past human dispersals. *Annual Review of Anthropology*, 41, 193–210.
- Berger, P. L. in Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality*. New York, NY: Anchor Books.
- Bergson, H. (1910/1889). *Time and free will: An essay on the immediate data of consciousness*. London: George Allen & Unwin.
- Berman, M. (2000). *All that is solid melts into air*. London: Verso.
- Binford, L. (1983). *Working at archaeology*. New York, NY: Academic Press.
- Binford, L. R. (1968). Post-Pleistocene adaptations. V S. R. Binford in L. R. Binford (ur.), *New Perspectives in Archaeology*. Chicago, IL: Aldine.
- Binford, L. R. (1978). *Nunamiut ethnoarchaeology*. New York, NY: Academic Press.
- Blackwood, E. (1984). Sexuality and gender in certain Native American tribes. *Signs*, 10(1), 27–42.
- Blakemore, S.-J. in Choudhury, S. (2006). Development of the adolescent brain: Implications for executive function and social cognition. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 47(3–4), 296–312.
- Blakemore, S.-J. in Mills, K. L. (2014). Is adolescence a sensitive period for sociocultural processing? *Annual Review of Psychology*, 65, 187–207.

- Bloch, M. (1977). The past and the present in the present. *Man*, 12(2), 278–292.
- Bloch, M. (1992). *Prey into hunter: The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Boas, F. (1927). *Primitive art*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Bogin, B. (1999). *Patterns of human growth* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Boroditsky, L. in Gaby, A. (2010). Remembrances of times east: Absolute spatial representations of time in an Australian Aboriginal community. *Psychological Science*, 21(11), 1635–1639.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice* (R. Nice, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Boyd, R. in Richerson, P. J. (2005). *The origin and evolution of cultures*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Boyd, R., Richerson, P. J. in Henrich, J. (2011). The cultural niche: Why social learning is essential for human adaptation. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(Supplement 2), 10918–10925.
- Bracken, C. (1997). *The potlatch papers: A colonial case history*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Braidwood, R. J. (1960). The agricultural revolution. *Scientific American*, 203(3), 130–148.
- Brown, D. A. (1970). *Bury my heart at Wounded Knee*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
- Buhusi, C. V. in Meck, W. H. (2005). What makes us tick? Functional and neural mechanisms of interval timing. *Nature Reviews Neuroscience*, 6(10), 755–765.
- Cabral, A. (1973). *Return to the source*. New York, NY: Monthly Review Press.
- Callender, C. (2017). *What makes time special?* Oxford: Oxford Univ. Press.
- Carneiro, R. L. (1970). A theory of the origin of the state. *Science*, 169(3947), 733–738.

- Carruthers, P. (2011). *The opacity of mind: An integrative theory of self-knowledge*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Carsten, J. (2004). *After Kinship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Casey, B. J., Jones, R. M. in Hare, T. A. (2008). The adolescent brain. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124, 111–126.
- Cassirer, E. (1944). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chapman, J. (2000). *Fragmentation in archaeology: People, places and broken objects in the prehistory of south-eastern Europe*. London: Routledge.
- Childe, V. G. (/1936/1951). *Man makes himself*. New York, NY: Mentor Books.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chomsky, N. (1980). *Rules and representations*. New York, NY: Columbia Univ. Press.
- Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(3), 181–204.
- Clark, A. (2016). *Surfing uncertainty: Prediction, action, and the embodied mind*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Clemmer, D. (1940). *The prison community*. Boston, MA: Christopher Publishing House.
- Coe, M. D. (2003). *Angkor and the Khmer civilization*. London: Thames & Hudson.
- Collier, J. F. in Rosaldo, M. Z. (1981). Politics and gender in simple societies. V S. B. Ortner in H. Whitehead (ur.), *Sexual Meanings* (str. 275–329). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Collier, J. F. In Yanagisako, S. J. (ur). (1987). *Gender and Kinship*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415, 23.
- Currie, M. (2007). *About time: Narrative, fiction, and the philosophy of the future*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Dahlberg, F. (1981). *Woman the Gatherer*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.

- Damasio, A. R. (2010). *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*. New York, NY: Pantheon Books.
- Dawkins, R. (1986). *The blind watchmaker*. New York, NY: W. W. Norton.
- De Genova, N. (2017). *The borders of "Europe": Autonomy of migration, tactics of bordering*. Durham, NC: Duke Univ. Press.
- de Waal, F. B. M. (2001). *The ape and the sushi master: Cultural reflections of a primatologist*. New York, NY: Basic Books.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts*. New York, NY: Viking.
- Deloria, V., Jr. (1969). *Custer died for your sins. An Indian manifesto*. New York, NY: Macmillan.
- DeMallie, R. J. (2001). *The Sioux in Their Own Words: History, Memory, and Autobiography*. Lincoln, NE: Univ. of Nebraska Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston, MA: Little, Brown and Company.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (J. Lloyd, Trans.). Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- DeSilva, J. M. (2011). A shift toward birthing relatively large infants early in human evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(3), 1022–1027.
- Donald, M. (2001). *A mind so rare: The evolution of human consciousness*. New York, NY: W. W. Norton.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Dumont, L. (1980). *Homo Hierarchicus*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Dunbar, R. I. M. (2022). *Why religion evolved and why it endures*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Durkheim, É. (/1893/2014). *The division of labor in society*. New York, NY: Free Press.
- Durkheim, É. (/1912/1995). *The elementary forms of religious life*. New York, NY: Free Press.
- Eichenbaum, H. (2014). Time cells in the hippocampus: A new dimension for mapping memories. *Nature Reviews Neuroscience*, 15(11), 732–744.

- Eichenbaum, H. (2017). On the integration of space, time, and memory. *Neuron*, 95(5), 1007–1018.
- Einstein, A. (/1920/1916). *Relativity: The special and the general theory*. New York, NY: Henry Holt.
- Einstein, A. (1905). On the electrodynamics of moving bodies. *Annalen der Physik*, 17, 891–921.
- Eller, C. (2000). *The myth of matriarchal prehistory: Why an invented past won't give women a future*. Boston, MA: Beacon Press.
- Ember, C. R. in Ember, M. (1992). Resource unpredictability, mistrust, and war. *Journal of Conflict Resolution*, 36(2), 242–262.
- Engels, F. (1884). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Hottingen: Hottingen.
- England, J. L. (2013). Statistical physics of self-replication. *Journal of Chemical Physics*, 139(12).
- Epstein, R. A., Patai, E. Z., Julian, J. B. in Spiers, H. J. (2017). The cognitive map in humans: Spatial navigation and beyond. *Nature Neuroscience*, 20(11), 1504–1513.
- Ericson, R. V., Doyle, A. in Barry, D. (2003). *Insurance as governance*. Toronto: Univ. of Toronto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1939). Nuer time-reckoning. *Africa*, 12(2), 189–216.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Evans, V. (2004). *The structure of time: Language, meaning and temporal cognition*. Amsterdam: John Benjamins.
- Ewald, F. (1991). Insurance and risk. V G. Burchell, C. Gordon in P. Miller (ur.), *The Foucault effect: Studies in governmentality* (str. 197–210). Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York, NY: Columbia Univ. Press.
- Falk, D. (2014). *Braindance: What neuroscience tells us about the origins of human civilization*. New York, NY: Holt.
- Fanon, F. (1952). *Black skin, white masks*. New York, NY: Grove Press.
- Fanon, F. (1961). *The wretched of the earth*. New York, NY: Grove Press.
- Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch*. New York, NY: Autonomedia.
- Ferguson, R. B. (2013). The prehistory of war and peace in Europe and the Near East. V *War, peace, and human nature* (str. 191–240). Oxford: Oxford Univ. Press.

- Fields, R. D. (2008). White matter in learning, cognition and psychiatric disorders. *Trends in Neurosciences*, 31(7), 361–370.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Fitch, W. T. (2010). *The evolution of language*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Fixico, D. L. (2003). *The American Indian mind in a linear world*. New York, NY: Routledge.
- Fletcher, R. (2004). *The pyramids*. London: HarperCollins.
- Fortes, M. (1969). *Kinship and the Social Order*. Chicago, IL: Aldine.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. New York, NY: Pantheon.
- Friston, K. J. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), 127–138.
- Galenson, D. W. (2006). *Old masters and young geniuses: The two life cycles of artistic creativity*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist interventions: Rethinking the mind*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Gallup, G. G. (1970). Chimpanzees: Self-recognition. *Science*, 167(3914), 86–87.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York, NY: Basic Books.
- Gell, A. (1992). *The anthropology of time: Cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Genette, G. (1972). *Figures III*. Paris: Seuil.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- Giedd, J. N. (2004). Structural magnetic resonance imaging of the adolescent brain. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1021, 77–85.
- Giedd, J. N. (2015). The amazing teen brain. *Scientific American*, 312(6), 32–37.
- Gimbutas, M. (1974). *The gods and goddesses of Old Europe: 7000–3500 BC: Myths, legends and cult images*. London: Thames & Hudson.

- Gimbutas, M. (1989). *The language of the goddess*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Gimbutas, M. (1991). *The Civilization of the Goddess*. San Francisco, CA: Harper.
- Gödel, K. (1949). An example of a new type of cosmological solutions of Einstein's field equations of gravitation. *Reviews of Modern Physics*, 21(3), 447–450.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Goodale, M. A. in Milner, A. D. (2013). *Sight unseen: An exploration of conscious and unconscious vision*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Goody, J. (1976). *Production and reproduction: A comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Goody, J. (2000). *The European family: An historico-anthropological essay*. Oxford: Blackwell.
- Gosden, C. (1999). *Anthropology and Archaeology: A Changing Relationship*. London: Routledge.
- Gould, S. J. (1977). *Ontogeny and phylogeny*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Gould, S. J. (1981). *The mismeasure of man*. New York, NY: W. W. Norton.
- Gould, S. J. (1987). *Time's arrow, time's cycle: Myth and metaphor in the discovery of geological time*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Graeber, D. (2011). *Debt: The first 5,000 years*. New York, NY: Melville House.
- Graeber, D. in Wengrow, D. (2021). *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Griffiths, M. (2014). Out of time: The temporal uncertainties of refused asylum seekers and immigration detainees. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40(12), 1991–2009.
- Grinnell, G. B. (1923). *The Cheyenne Indians: Their history and lifeways*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- Gurven, M., Kaplan, H. in Gutierrez, M. (2006). How long does it take to become a proficient hunter? Implications for the evolution of extended development and long life span. *Journal of Human Evolution*, 51(5), 454–470.

- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action, Vol. 1*. Boston, MA: Beacon Press.
- Hafting, T., Fyhn, M., Molden, S., Moser, M.-B. in Moser, E. I. (2005). Microstructure of a spatial map in the entorhinal cortex. *Nature*, 436, 801–806.
- Halbwachs, M. (/1925/1992). *On collective memory*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Hall, E. T. (1966). *The hidden dimension*. New York, NY: Doubleday.
- Harvey, D. (2010). *The enigma of capital and the crises of capitalism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hauser, M. D., Chomsky, N. in Fitch, W. T. (2002). The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve? *Science*, 298, 1569–1579.
- Heidegger, M. (/1927/1962). *Being and time*. Oxford: Blackwell.
- Henrich, J. (2016). *The secret of our success: How culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smarter*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Herman, J. L. (1992). *Trauma and recovery*. New York, NY: Basic Books.
- Hiatt, L. R. (1965). *Kinship and conflict*. Canberra: Australian National Univ. Press.
- Hiatt, L. R. (1982). *Arguments about Aborigines: Australia and the Evolution of Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hockett, C. F. (1960). The origin of speech. *Scientific American*, 203(3), 88–96.
- Hodder, I. (2006). *The leopard's tale. Revealing the mysteries Çatalhöyük*. London: Thames & Hudson.
- Hodder, I. (2010). *Religion in the emergence of civilization: Çatalhöyük as a case study*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hodder, I. (2012). *Entangled*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Hofstadter, D. R. (2007). *I am a strange loop*. New York, NY: Basic Books.
- Hohwy, J. (2013). *The predictive mind*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hoskins, A. (2018). *Digital memory studies: Media pasts in transition*. New York, NY: Routledge.
- Hrdy, S. B. (1999). *Mother Nature: A history of mothers, infants, and natural selection*. New York, NY: Pantheon Books.
- Hrdy, S. B. (2009). *Mothers and others: The evolutionary origins of mutual understanding*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

- Humboldt, W. von. (/1836/1999). *On language: On the diversity of human language construction and its influence on the mental development of the human species* (P. Heath, Trans.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Husserl, E. (1991). *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893–1917)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2007). *Lines: A brief history*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2015). *The life of lines*. London: Routledge.
- Ivry, R. B. in Schlerf, J. E. (2008). Dedicated and intrinsic models of time perception. *Trends in Cognitive Sciences*, 12(7), 273–280.
- Jakobson, R. (1960). Linguistics and poetics. V T. A. Sebeok (ur.), *Style in language* (str. 350–377). Cambridge, MA: MIT Press.
- Johansen, B. E. (1990). *Forgotten Founders: Benjamin Franklin, the Iroquois and the Rationale for the American Revolution*. Ipswich, MA: Gambit.
- Južnič, S. (1987). *Antropologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Kaiser, R. (1987). Chief Seattle's speech(es): American origins and European reception. V B. Swann in A. Krupat (ur.), *Recovering the word: Essays on Native American literature* (str. 497–536). Berkeley, CA: University of California Press.
- Kant, I. (/1798/2006). *Anthropology from a pragmatic point of view* (R. B. Louden, ur. in trans.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kaplan, H., Hill, K., Lancaster, J. in Hurtado, A. M. (2000). A theory of human life history evolution. *Evolutionary Anthropology*, 9(4), 156–185.
- Kaplan, R. in Kaplan, S. (1989). *The experience of nature: A psychological perspective*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Karmin, M., Saag, L., Vicente, M., Wilson Sayres, M. A., Järve, M., Talas, U. G., Rootsi, S., Ilumäe, A. M., Mägi, R., Mitt, M., Pagan, L., Puurand, T., Faltyskova, Z., Clemente, F., Cardona, A., Metspalu, E., Sahakyan, H., Yunusbayev, B., Hudjashov, G.,

- DeGiorgio, M., ... Kivisild, T. (2015). A recent bottleneck of Y chromosome diversity coincides with a global change in culture. *Genome Research*, 25(4), 459–466.
- Keeley, L. H. (1996). *War Before Civilization*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Kelemen, D. (2004). Are children “intuitive theists”? Reasoning about purpose and design in nature. *Psychological Science*, 15(5), 295–301.
- Kelly, R. L. (2013). *The Lifeways of Hunter-Gatherers*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Khosravi, S. (2018). *Precarious lives: Waiting and hope in Iran*. Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Press.
- Kleidon, A. in Lorenz, R. D. (2005). *Non-equilibrium thermodynamics and the production of entropy: life, earth, and beyond*. Berlin: Springer.
- Koch, C. (2019). *The feeling of life itself: Why consciousness is widespread but can't be computed*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kraus, N. in Nicol, T. (2014). The cognitive auditory system: The role of learning in shaping the biology of the auditory system. *Progress in Brain Research*, 207, 299–314.
- Krippner, G. R. (2011). *Capitalizing on crisis: The political origins of the rise of finance*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society: Transformations of an illusion*. London: Routledge.
- Laland, K. N., Odling-Smee, J. in Feldman, M. W. (2000). Niche construction, biological evolution, and cultural change. *Behavioral and Brain Sciences*, 23(1), 131–146.
- LeDoux, J. E. (2000). Emotion circuits in the brain. *Annual Review of Neuroscience*, 23, 155–184.
- Lee, R. B. (1979). *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Lee, R. B. in DeVore, I. (ur.). (1968). *Man the Hunter*. Chicago, IL: Aldine.
- Lehman, H. C. (1953). *Age and achievement*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Lehner, M. (1997). *The complete pyramids*. London: Thames & Hudson.

- Lerner, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Levelt, W. J. M. (1989). *Speaking: From intention to articulation*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Levelt, W. J. M., Roelofs, A. in Meyer, A. S. (1999). A theory of lexical access in speech production. *Behavioral and Brain Sciences*, 22(1), 1–75.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *The savage mind*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. New York, NY: Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship*. Boston, MA: Beacon Press.
- Levinson, S. C. (2003). *Space in language and cognition: Explorations in cognitive diversity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Lewontin, R. C. (1972). The apportionment of human diversity. *Evolutionary Biology*, 6, 381–398.
- Lieberman, D. E. (2011). *The evolution of the human head*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Lieberman, D. E., Bramble, D. M., Raichlen, D. A. in Shea, J. J. (2007). The evolution of endurance running and the emergence of Homo. *Nature*, 432, 345–352.
- Long, A. A. in Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Lovejoy, A. O. (1936). *The great chain of being*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Lowie, R. H. (1954). *Indians of the Plains*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Lucy, J. A. (1992). *Language diversity and thought: A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Luhmann, N. (1979). *Trust and power*. Chichester: Wiley.
- MacDonald, C. J., Lepage, K. Q., Eden, U. T. in Eichenbaum, H. (2011). Hippocampal “time cells” bridge the gap in memory for discontinuous events. *Neuron*, 71(4), 737–749.
- MacLean, P. D. (1990). *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*. New York, NY: Plenum Press.
- Maddock, K. (1972). *The Australian Aborigines*. Harmondsworth: Penguin.

- Malinowski, B. (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge.
- Mann, B. A. (2000). *Iroquoian Women: The Gantowisas*. New York, NY: Peter Lang.
- Manovich, L. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Marx, K. (/1867/1976). *Capital: A critique of political economy, Volume I* (B. Fowkes, Trans.). London: Penguin.
- Mauss, M. (/1925/2002). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge.
- Mayer-Schönberger, V. (2009). *Delete: The virtue of forgetting in the digital age*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Durham, NC: Duke Univ. Press.
- Mead, M. (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York, NY: William Morrow.
- Metzinger, T. (2003). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mies, M. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
- Miles, H. L. (1990). The cognitive foundations for reference in a signing orangutan. V S. T. Parker in K. R. Gibson (ur.), *Language and Intelligence in Monkeys and Apes* (str. 511–539). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Minkowski, H. (/1908/2012). *Space and time. Minkowski's papers on relativity*. Mineola, NY: Dover.
- Mittnik, A., Massy, K., Knipper, C., Wittenborn, F., Pfrengle, S., Carlich-Witjes, N., Deeg, H., Furtwängler, A., Friederich, S., Garrido-Pena, R., Lull, V., Micó, R., Rihuete-Herrada, C., Schmitt, A., Schneider, R., Wahl, J., Haak, W. in Krause, J. (2019). Kinship-based social inequality in Bronze Age Europe. *Science*, 366(6466), 731–734.
- Montello, D. R. (2005). Navigation. V P. Shah in A. Miyake (ur.), *The Cambridge handbook of visuospatial thinking* (str. 257–294). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital*. London: Verso.
- Morgan, L. H. (1877). *Ancient society*. New York, NY: Henry Holt.

- Moser, M.-B., Kropff, E. in Moser, E. I. (2008). Place cells, grid cells, and the brain's spatial representation system. *Annual Review of Neuroscience*, 31, 69–89.
- Mumford, L. (1934). *Technics and civilization*. New York, NY: Harcourt Brace.
- Munn, N. D. (1986). *The fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Munn, N. D. (1992). The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of Anthropology*, 21, 93–123.
- Myers, F. R. (1986). *Pintupi country, Pintupi self*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Nelson, K. (1996). *Language in cognitive development: Emergence of the mediated mind*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Nelson, K. in Fivush, R. (2004). The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory. *Psychological Review*, 111(2), 486–511.
- Newton, I. (/1687/1999). *The principia: Mathematical principles of natural philosophy*. Berkeley, CA: Univ. of California Press.
- Nkrumah, K. (1963). *Africa must unite*. London: Heinemann.
- Nkrumah, K. (1965). *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*. London: Thomas Nelson.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, 26, 7–24.
- Núñez, R. in Sweetser, E. (2006). With the future behind them: Convergent evidence from Aymara language and gesture in the cross-linguistic comparison of spatial construals of time. *Cognitive Science*, 30(3), 401–450.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- O'Keefe, J. in Nadel, L. (1978). *The hippocampus as a cognitive map*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Odling-Smee, F. J., Laland, K. N. in Feldman, M. W. (2003). *Niche construction: The neglected process in evolution*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Olalde, I., Brace, S., Allentoft, M. E., Armit, I., Kristiansen, K., Booth, T., Rohland, N., Mallick, S., Szécsényi-Nagy, A., Mittnik, A., Altena, E., Lipson, M., Lazaridis, I., Patterson, N., Broomandkoshbacht,

- N., Diekmann, Y., Faltyskova, Z., Fernandes, D., Ferry, M., Harney, E., de Knijff, P., Michel, M., Oppenheimer, J., Stewardson, K., Barclay, A., Alt, K. W., Liesau, C., Ríos, P., Blasco, C., Vega Miguel, J., Menduïña García, R., Ávila Arcos, M. C., Undurraga, E. A., Valdiosera, C., Richards, M. B., Vennemann, T., Pinhasi, R., Bradley, D. G., Hofreiter, M., Reich, D. in Cooper, A. (2018). The Beaker phenomenon and the genomic transformation of northwest Europe. *Nature*, 555, 190–196.
- Ortner, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? *Feminist Studies*, 1(2), 5–31.
- Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Parker, A. J. (2007). Binocular depth perception and the cerebral cortex. *Nature Reviews Neuroscience*, 8(5), 379–391.
- Patterson, F. in Linden, E. (1981). *The Education of Koko*. New York, NY: Holt, Rinehart and Winston.
- Paus, T. (2010). Growth of white matter in the adolescent brain: Myelin or axon? *Brain and Cognition*, 72(1), 26–35.
- Perdue, T. (1998). *Cherokee Women: Gender and Culture Change, 1700–1835*. Lincoln, NE: Univ. of Nebraska Press.
- Peterson, N. (1976). The natural and cultural areas of Aboriginal Australia. V N. Peterson (ur.), *Tribes and Boundaries in Australia*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Phelps, E. A. (2004). Human emotion and memory: Interactions of the amygdala and hippocampal complex. *Current Opinion in Neurobiology*, 14(2), 198–202.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the twenty-first century* (A. Goldhammer, Trans.). Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Pinker, S. (1994). *The language instinct*. New York, NY: William Morrow.
- Plotnik, J. M., de Waal, F. B. M. in Reiss, D. (2006). Self-recognition in an Asian elephant. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103(45), 17053–17057.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*. New York, NY: Farrar & Rinehart.
- Prigogine, I. in Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. New York, NY: Bantam Books.

- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- Reich, D. (2018). *Who we are and how we got here: Ancient DNA and the new science of the human past*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Reiss, D. in Marino, L. (2001). Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(10), 5937–5942.
- Renfrew, C. in Bahn, P. (2016). *Archaeology: Theories, methods and practice*. London: Thames & Hudson.
- Richerson, P. J. in Boyd, R. (2005). *Not by genes alone: How culture transformed human evolution*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and narrative* (Vol. 1). Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Rochat, P. (2003). Five levels of self-awareness as they unfold early in life. *Consciousness and Cognition*, 12(4), 717–731.
- Roenneberg, T., Wirz-Justice, A. in Merrow, M. (2003). Life between clocks: Daily temporal patterns of human chronotypes. *Journal of Biological Rhythms*, 18(1), 80–90.
- Roscoe, W. (1998). *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. New York, NY: St. Martin's Press.
- Rose, D. B. (1996). *Nourishing terrains: Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*. Canberra: Australian Heritage Commission.
- Rosenthal, D. M. (2005). *Consciousness and mind*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women. V R. R. Reiter (ur.), *Toward an Anthropology of Women*. New York, NY: Monthly Review Press.
- Sahlins, M. (1963). Poor man, rich man, big-man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 285–303.
- Sahlins, M. (1972). *Stone age economics*. Chicago, IL: Aldine.
- Sahlins, M. (1976). *Culture and practical reason*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1985). *Islands of history*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.

- Sahlins, M. (2013). *What Kinship Is – And Is Not*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and complexity in the global economy*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Savage-Rumbaugh, S., Shanker, S. G. in Taylor, T. J. (1998). *Apes, Language, and the Human Mind*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Schacter, D. L., Addis, D. R. in Buckner, R. L. (2007). Remembering the past to imagine the future. *Nature Reviews Neuroscience*, 8(9), 657–661.
- Schneider, D. M. (1984). *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor, MI: Univ. of Michigan Press.
- Schneider, E. D. in Sagan, D. (2005). *Into the cool: Energy flow, thermodynamics, and life*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Scott, J. C. (2017). *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- Segalen, M. (1986). *Historical anthropology of the family*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Senghor, L. S. (1964). *On African socialism*. New York, NY: Praeger.
- Seth, A. K. (2021). *Being you: A new science of consciousness*. London: Faber & Faber.
- Shaw, P., Kabani, N. J., Lerch, J. P., Eckstrand, K., Lenroot, R. K., Gogtay, N., Greenstein, D., Clasen, L. S., Evans, A., Rapoport, J. L. in Giedd, J. N. (2008). Neurodevelopmental trajectories of the human cerebral cortex. *Journal of Neuroscience*, 28(14), 3586–3594.
- Sheldrake, R. (1999). Can people feel when they are being stared at? *British Journal of Psychology*, 89(3), 447–457.
- Sheldrake, R. (2005). The Sense of Being Glared At. *Journal of Consciousness Studies*, 12, 10–31.
- Shonkoff, J. P. in Phillips, D. A. (ur.). (2000). *From neurons to neighborhoods: The science of early childhood development*. Washington, DC: National Academy Press.
- Siegel, D. J. in Bryson, T. P. (2011). *The whole-brain child: 12 revolutionary strategies to nurture your child's developing mind*. New York, NY: Delacorte Press.
- Simonton, D. K. (1988). Age and outstanding achievement: What do we know after a century of research? *Psychological Bulletin*, 104(2), 251–267.

- Smith, A. (/1776/2007). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Lausanne: MetaLibri.
- Smith, H. A. (/1887/1891). Chief Seattle's speech. *Seattle Sunday Star*.
- Stanner, W. E. H. (1979). *White man got no dreaming: Essays 1938–1973*. Canberra: Australian National Univ. Press.
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S. E., Fetzer, I., Bennett, E. M., Biggs, R., Carpenter, S. R., de Vries, W., de Wit, C. A., Folke, C., Gerten, D., Heinke, J., Mace, G. M., Persson, L. M., Ramanathan, V., Reyers, B. in Sörlin, S. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223).
- Steinberg, L. (2010). A dual systems model of adolescent risk-taking. *Developmental Psychobiology*, 52(3), 216–224.
- Steinberg, L. (2014). *Age of opportunity: Lessons from the new science of adolescence*. Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt.
- Stocking, G. W. (1987). *Victorian anthropology*. New York, NY: Free Press.
- Striedter, G. F. (2005). *Principles of Brain Evolution*. Sunderland, MA: Sinauer Associates.
- Stringer, C. (2016). *The origin of our species*. London: Allen Lane.
- Suddendorf, T. in Corballis, M. C. (2007). The evolution of foresight: What is mental time travel and is it unique to humans? *Behavioral and Brain Sciences*, 30(3), 299–351.
- Suttles, W. (1990). Central Coast Salish. V *Handbook of North American Indians*. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- Sykes, G. (1958). *The society of captives*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Šumi, I. (1999). *Blizu polnega kroga tega sveta. Ameriški Indijanci med sedanostjo in preteklostjo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Šumi, I. (2000). *Kultura, etničnost, mejnost. Konstrukcije različnosti v antropološki presoji*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Šumi, I. (2005) Natives, newcomers and others : metalepsis of belonging in the borderland of Val Canale, Italy. V Wilson, T. M. in Donnan, Hastings (ur.). *Culture and power at the edges of the state: national support and subversion in European border regions*. Münster: LIT, 2005. Str. 103-126.

- Šumi, I., Toplak, C. in Toplak, K. (2016). From raw ideology to cooked legality: Nation and citizenry in post-socialist Slovenia. *Anthropological Notebooks*, 22(3), 125–143.
- Tegmark, M. (1997). On the dimensionality of spacetime. *Classical and Quantum Gravity*, 14(4), L69–L75.
- Terrace, H. S., Petitto, L. A., Sanders, R. J. in Bever, T. G. (1979). Can an ape create a sentence? *Science*, 206(4421), 891–902.
- Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Tomasello, M. (2008). *Origins of human communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tomasello, M. (2014). *A natural history of human thinking*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Tooker, E. (1978). The League of the Iroquois: Its history, politics, and ritual. V W. C. Sturtevant (ur.), *Handbook of North American Indians* (Vol. 15). Washington, DC: Smithsonian Institution.
- Tringham, R. in Conkey, M. W. (1998). Rethinking figurines: A critical view from archaeology of Gimbutas, the “Goddess” and popular culture. V L. Goodison in C. Morris (ur.), *Ancient goddesses: The myths and the evidence* (str. 22–45). London: British Museum Press.
- Tuan, Y.-F. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis, MN: Univ. of Minnesota Press.
- Tulving, E. (2002). Episodic memory: From mind to brain. *Annual Review of Psychology*, 53, 1–25.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago, IL: Aldine.
- Utley, R. M. (1993). *The lance and the shield: The life and times of Sitting Bull*. New York, NY: Henry Holt.
- van der Kolk, B. (2014). *The body keeps the score: Brain, mind, and body in the healing of trauma*. New York, NY: Viking.
- van Gennep, A. (/1909/1960). *The rites of passage*. Chicago, IL: Univ. of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H. in Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication*. New York, NY: Norton.

- Whiteley, P. M. (1988). *Deliberate Acts: Changing Hopi Culture through the Oraibi Split*. Tucson, AZ: Univ. of Arizona Press.
- Whorf, B. L. (1956). *Language, thought, and reality: Selected writings*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wich, S. A., Utami Atmoko, S. S., Mitra Setia, T. in van Schaik, C. P. (2012). *Orangutans: Geographic variation in behavioral ecology and conservation*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.
- Wittmann, M. (2013). The inner sense of time: How the brain creates a representation of duration. *Nature Reviews Neuroscience*, 14(3), 217–223.
- Wittmann, M., Dinich, J., Mellow, M. in Roenneberg, T. (2006). Social jetlag: Misalignment of biological and social time. *Chronobiology International*, 23(1–2), 497–509.
- Wolbers, T. in Hegarty, M. (2010). What determines our navigational abilities? *Trends in Cognitive Sciences*, 14(3), 138–146.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley, CA: Univ. of California Press.
- Woodburn, J. (1982). Egalitarian societies. *Man*, 17(3), 431–451.
- Wynne, C. D. L. (2004). *Do animals think?* Princeton, NJ: Princeton University Press.

# Pojmovno kazalo teoretskih zastavkov in terminologije

## Č

- čas 15–30, 44–52
  - kot človeška ekološka niša 44–48
  - kot zaznava (»čut za čas«) 18–26
  - kot temeljna orientacija 15–22
  - kot evolucijska reorganizacija čutil 44–52

- človeška socialnost 80–105, 144–147
  - kot obligatorna za vrsto 80–90
  - kot utemeljena na zaupanju 90–98
  - kot kronotropna maturacija 98–105
  - glej tudi: *kulturotvorje; socialna soodvisnost*

## D

- dedovanje 147–152
  - kot stabilizacija prihodnosti 147–149
  - kot povezava lastnine in časa 149–150
  - kot genealogška reprodukcija 150–152
  - glej tudi: *zasebna lastnina; reprodukcija*

- diferenciacija (razlikovanje) 80–90

kot začetna operacija mejnosti 80–85

kot pogoj pomena 85–90  
glej tudi: *mejnost; pomen*

- dostop do smisla 160–170
  - kot diferencialno razporejen 160–165
  - v patriarhatu 165–170
  - glej tudi: *hierarhija; smisel*

## F

- fikcija lastnine nad zemljo 147–150
  - kot operator hierarhizacije 147–149
  - kot izvor akumulacije 149–150
  - glej tudi: *zasebna lastnina; patriarhat*

## H

- hierarhija 150–165
  - kot patriarhalna organizacija 150–158
  - kot strukturiranje dostopa do smisla 158–165
  - glej tudi: *patriarhat; dostop do smisla*

## I

- individualizem 132–137
  - kot nepatriarhalna formacija osebnosti 132–137

## K

- kognitivna dispozicija** 18–26,  
44–52  
kot temelj kronotropne zavesti  
18–23  
kot orientacija v prihodnost  
44–52  
glej tudi: *kronotropna zavest*
- kollektivna memorija** 66–73  
kot interpretativni horizont  
66–71  
kot arhiv pozabljenih  
prihodnosti 71–73  
glej tudi: *pozabljanje*
- kronotropija** 15–28, 65–72  
definicija 15–20  
kot orientacija človeške narave  
65–72  
glej tudi: *projekcija v prihodnost*;  
*smisel*
- kronotropna zavest** 18–26,  
70–75  
kot kognitivna dispozicija  
18–23  
kot orientacija v prihodnost  
23–26, 70–75
- kronotropna inverzija** 150–165  
definicija 150–155  
kot inverzija pomena in smisla  
155–165  
glej tudi: *patriarhat*; *razmerje*  
*pomen–smisel*
- kronotropna maturacija**  
98–105  
ontogenetska 98–102  
socialna 102–105  
glej tudi: *ontogeneza*

- kronotropizacija** 41–44  
časa 41–43  
prostora 43–44
- kulturotvorje** 53–66  
kot obligatorno za vrsto  
53–58  
kot produkcija socialne  
soodvisnosti 58–66  
glej tudi: *socialna soodvisnost*
- kulturotvornost** 66–73  
kot detajlizacija sveta 66–69  
kot pronoja 69–71  
kot akumulirana kronotropija  
71–73

## M

- matrikulacija (moških)**  
162–165  
kot vključevanje v patriarhalni  
red 162–165
- mejnost** 80–105  
kot diferenciacija (pomen)  
80–90  
kot stabilizacija (meja) 98–105  
kot kronotropna usmerjenost  
(smisel) 90–98  
glej tudi: *pomen*; *smisel*;  
*stabilizacija*

## N

- nadzor nad prihodnostjo**  
147–165  
kot funkcija patriarhata  
147–155  
kot stabilizacija negotovosti  
155–165  
glej tudi: *patriarhat*; *dedovanje*

**O**

**ontogeneza** 98–105

kot kronotropna maturacija  
98–102

kot razvoj časovne orientacije  
102–105

**odprtost prihodnosti** 20–30

kot pogoj kronotropije 20–25

kot omejitev v patriarhatu  
25–30

glej tudi: *prihodnost*

**P**

**patriarhat** 140–170

kot organizacija okrog lastnine  
147–152

kot organizacija prihodnosti  
140–147

kot inverzija pomena in smisla  
150–165

kot neenak dostop do smisla  
160–170

glej tudi: *dedovanje; hierarhija;*  
*kronotropna inverzija*

**pomen** 80–90

kot rezultat diferenciacije 80–85

kot pogoj družbenosti 85–90

glej tudi: *mejnost; smisel*

**pozabljanje** 69–73

kot učinek preobilja 69–71

kot lastnost memorije 71–73

**preteklost** 20–30, 69–73

kot rekonstruirana iz  
prihodnosti 20–25

kot kronotropni učinek 69–73

**prihodnost** 15–30, 147–165

kot orientacijski horizont 15–22

kot predmet organizacije  
147–152

glej tudi: *kronotropija; projekcija*  
*v prihodnost*

**projekcija v prihodnost** 20–28

kot operacija kronotropije  
20–25

kot vez pomen–smisel 25–28

**prostor** 39–44

kot kronotropiziran 41–44

kot medij zgodovine 39–41

**R**

**razmerje pomen – smisel** 80–105,  
150–165

kot temeljna distinkcija 80–90

kot inverzija v patriarhatu  
150–165

**reprodukcija** 158–165

kot genealogska stabilizacija  
158–162

kot prenos prihodnosti  
162–165

glej tudi: *dedovanje*

**S**

**sedanjost** 20–30

kot kronotropni produkt 20–25

kot presečišče časov 25–30

**smisel** 90–105, 150–170

kot kronotropna organizacija  
90–105

kot organizacija prihodnosti  
140–147

kot zakrit (v patriarhatu)  
150–170

glej tudi: *pomen; kronotropija*

**socialna soodvisnost** 58–66  
kot produkt/posledica  
kulturotvorja 58–62  
kot pogoj družbenosti 62–66  
**stabilizacija** (pomena) 90–105  
kot faza mejnosti 90–98  
kot pogoj trajnosti 98–105

## T

**teorija** 80–90, 150–165  
analitska 80–90  
ljudska 150–155  
glej tudi: *kronotropna inverzija*

## Z

**zasebna lastnina** 147–152  
kot fikcija 147–149  
kot operator patriarhata 149–152  
glej tudi: *dedovanje; patriarhat*

## Ž

**ženske** 124–137, 147–165  
v nepatriarhalnih družbah  
124–132  
v patriarhalnih družbah 147–165  
kot reproduktivni medij  
158–165

## Recenziji

Knjiga Nuja pomena je izjemno pronicljiva, disciplinarno odprta in konceptualno močna študija, ki si drzne postaviti vprašanje o sami naravi človekovega bivanja. Avtorica Irena Šumi v njej odpira prostor za poglobljeno razmišljanje o tem, kaj človeka dela človeka – a ne na ravni njegovega biološkega ali moralizirajočega bistva, temveč skozi analizo strukturnih nujnosti, ki nas določajo: časovna projekcija, ideološka obveza, prisila ali zmožnost paradoksalne organizacije dejstev, in kultura kot forma, ki proizvaja red in entropijo. Gre za delo, ki je obenem antropološko, filozofsko, kulturnokritično in nevroznanstveno podprto, a ne išče enoznačnih razlag. Zastavljeno je z razdelitvijo na poglavja, v katerih tematike rastejo iz predhodnih poglavij in uvodne avtorske zastavitve na način, ki je analitično in argumentativno dosleden. Avtorica knjigo strukturira v preiščena vsebinska poglavja. Med ključnimi izpostavljam:

V prvem poglavju se avtorica ukvarja s človeškim obligatornim kronotropizmom, ki je nosilni teoretski zastavek v knjigi. Avtorica predstavi koncept obveznega kronotropizma, kot poimenuje temeljno človeško potrebo, in edinstveno zmožnost, po orientaciji v času, zlasti v prihodnosti, kot predvidevanje in simbolno upravljanje. Ta med živimi vrstami edinstven čut za čas je predstavljen kot del narave človekove narave, pri čemer se avtorica opira na avtorje, ki so raziskovali različne vidike te človeške edinstvene posebnosti, saj vzpostavlja povezave med zaznavanjem časa, kognitivnimi strukturami (zlasti razlika med t. i. »hitrim« in »počasnim« mišljenjem, kot ju opiše Kahneman) in družbenimi institucijami, ki iz tega izvirajo. Pri tem se avtorica opre tudi na nevroznanstvene študije o lateralnem entorhinalnem korteksu, kjer se, po nedavnih raziskavah, oblikuje občutek za časovno zaporedje. Obligatorni človeški kronotropizem je v tem kontekstu prikazan kot vir potrebe po redosledu (naracija); potrebe po smiselni razlagi sveta (ideologija),

in potrebe po vnaprej zamišljenem moralnem redu (religija, pravo, običaji).

V drugem poglavju avtorica razčlenjuje ideologijo kot nevrološko neizbežnost pri človeku kot nujno napravo interakcij z drugimi in s svetom. Avtorica pokaže, da ideologija v tem kontekstu ni zgolj politični sistem ali konstrukt elite, temveč kognitivna in čustvena orientacija, brez katere človek ne zmore obstajati v družbi, niti se ne more vzrastno formirati. Ta del vsebuje lucidne analize pojavov, kot so predsodki, stigmatizacija, stereotipizacija, in pojasni, kako delujejo kot mehanizmi hitrega odločanja, ki jih zahtevajo družbene situacije. Poseben poudarek je dan razliki med hitro afektivno sodbo in počasnim, reflektivnim mišljenjem – s tem se osvetli konflikt med instinktivno razvrstitvijo in institucionalnim nadzorom nad vedenjem.

V tretjem poglavju se avtorica obrne k obligatorni binarnosti dojemanja sveta (kar odraža tudi človeški artikuliran govor, ki je binarno urejena projekcija v čas) in posledični pojmovni sociokulturni spremeni “naravnih” danosti skozi socialno kulturotvorje (“preobrat 180 stopinj”). Za primer skozi arheološko in antropološko evidenco razloži patriarhat kot zgodovinsko kategorijo, kot posledico t. i. neolitske revolucije in njene vloge pri vzpostavljanju lastninskih razmerij, iz katerih se izpeljejo ne samo gospodarske, temveč tudi spolne hierarhije. Trdi, da je patriarhat prej posledica ekonomskega reda kot biološkega razlikovanja, vzpostavlja pa se prvenstveno skozi regimentacijo moških, ki posledično ustvari red družbene reglementacije.

Zadnji dve poglavji se obračata v problematiko prav tako za človeka obligatorne skupinskosti, k dejstvu, da smo tako rekoč patološko socialna bitja. Avtorica se v zadnjih dveh poglavjih vrača k ponovnemu premisleku o dveh tematikah, ki sta med osrednjimi v njeni dolgoletni znanstveni karieri, namreč k etničnosti in mejnosti, tokrat s stališča podmene o obligatornosti tako skupinskosti same kot tudi njene kulturotvorne travestije (socialne konstruiranosti). S pomočjo klasičnih referenc na Barthovo teorijo etnične meje, tez o etničnosti kot politični mejnosti A. P. Cohena, in s privedbo novejših avtorjev (zlasti Malešević) nadgradi teoretizacijo mejnosti tako, da jo opiše kot funkcijo človekove narave same.

Nuja pomena je izviren in izjemno natančno zastavljen prispevek k razmisleku o človeški naravi s strukturne perspektive: kaj nas

sili v produkcijo pomena? Kakšno ceno za to plačamo? In ali lahko, če vemo, kako pomen deluje, ravnamo drugače?

OCENA:

Po povedanem ocenjujem, da gre za delo, ki je v izboru tematike in tematske rdeče niti izjemno premišljena in konceptualno inovativna, s čimer absolutno presega klasične disciplinarne okvire, a hkrati ohranja znanstveno težo in konceptualno jasnost. Uporabno bo za bralce s področij antropologije, kulturnih študij, teorije spola, filozofije znanosti in ekološke humanistike, pa še kaj, zato objavo toplo priporočam in se zanašam, da bo avtorica sedanji rokopis v osnutku nadopolnila.

– *dr. Duška Kneževič Hočevar, izr. prof.*

\* \* \*

Rokopis Nuja pomena je delo izjemne teoretske prodornosti in konceptualne drznosti, ki poseže v samo srčiko sodobnega razmisleka o tem, kaj pomeni biti človek. Avtorica se zavestno izogne ponavljanju klasičnih razlag ali narativov o človeški naravi in namesto tega razgrne mrežo vprašanj, v katerih človek ni postavljen kot samoumevni nosilec razuma, svobode ali ustvarjalnosti, temveč kot bitje, strukturirano s potrebo po pomenu, strukturirano s časom, in ujeto v lastne ideološke konstrukcije.

Zasnova knjige je večslojna: poglavja so oblikovana kot konceptualne vinjete, ki se povezujejo v široko refleksivno strukturo. Tehnično gledano gre za zbir teoretskih esejev, ki pa skupaj tvorijo koherentno teorijo o človekovi projekciji, orientaciji v času, ideološkem pozicioniranju in entropični naravi kulturnega delovanja. Gre za tekst, ki si zavestno ne postavlja klasičnih akademskih omejitev, temveč se usidra v kritični epistemologiji: v premisleku o pogojih možnosti človeškega mišljenja, zaznavanja, odločanja in kolektivnega bivanja.

Med ključnimi inovacijami knjige izstopajo:

- *Pojem obveznega kronotropizma*

Osrednji koncept knjige – obligatorni kronotropizem – ni le izviren termin, temveč tudi analitično orodje. Z njim avtorica poimenuje strukturo človeškega dožemanja časa kot neizbežno, nenehno usmerjenost k prihodnosti. Kronotropizem tu ne pomeni prostovoljnega razmišljanja o prihodnosti, temveč prisilo, ki izhaja iz človekove kognitivne organizacije in simbolne odvisnosti. Ta usmerjenost ima globoke posledice, saj omogoča abstraktno mišljenje, kompleksno družbeno organizacijo in jezik; ustvarja simbolne sisteme (religijo, znanost, pravo, ideologijo); hkrati pa generira trajno napetost med časom, pomenom in gotovostjo. Avtorica ob tem opozori, da je ta struktura neodstranljiva – ni nekaj, kar bi lahko človeštvo »preseгло« ali se ji odreklo – in ravno zato ima entropične učinke: kulturna produkcija ni nevtralna, temveč gorenje smisla.

- *Ideologija kot nevrološko strukturirana potreba*

Zelo dragocen prispevek je avtorici uspelo oblikovati z razširitvijo razumevanja ideologije. Tu ni razumljena kot politična manipulacija

ali sistem kakršnih koli prepričanj o čemer koli, ampak kot izrazito človeški, obligatoren mehanizem uravnavanja afektivnih in zaznavnih napetosti v času in prostoru, ki ga pri človeku (pač kot del človekove narave) prisilno določa nenehno projiciranje v prihodnost. Ideološka pripadnost je opisana kot nevrološko predstrukturirana, kar pomeni, da posameznik že pred vstopom v refleksivno mišljenje deluje znotraj vrednot, ločnic, normativnosti.

– *Patriarhat kot sistemska posledica zasebne lastnine nad zemljo in reprodukcije služenja posesti*

V poglavju, ki v osnutku obeta, da se bo razvil v posebej razvejano razpravo o patriarhatu, avtorica vzpostavi zgodovinski lok od neolitske revolucije in ideje trajne naselitve do lastnine nad zemljo in posledične socialne organizacije skozi spol in starost. Posebej lucidna je razčlenitev, kako se s pojmom lastnine – ki se v zgodovinskem trenutku združi z možnostjo obvladovanja zemlje in reproduktivnih teles – ustvari temeljna, nosilna hierarhična struktura med moškimi, kjer se dominacija nad ženskami pojavi kot sekundarni učinek. V ospredje postavi mehanizme socializacije moških, ki se oblikujejo v t.i. alfa-ideologiji, kar omogoča ohranjanje sistemske neenakosti. Pomembno je, da avtorica ne ostane pri kritiki spolne moči, temveč pokaže, kako ta struktura oblikuje tudi psihološki profil oblasti, kar je relevantno tudi za razumevanje današnjih političnih voditeljev.

– *Kulturna dinamika in kulturotvorje kot entropična procesa*

Ena izmed najbolj izvirnih dimenzij knjige je razumevanje kulture kot entropičnega procesa. Kultura, kot jo opredeljuje knjiga, ni le način pomenotvorja, ampak energetski sistem, ki vzdržuje pomen skozi materialne prakse, ustvarja presežke, ki zahtevajo nove institucionalne ureditve, in skozi simbolne razlike generira trajno potrebo po ločevanju in ponovni stabilizaciji. Človek, kot pravi avtorica, se proizvodnji kulture ne more odpovedati – in zato si ne more kaj, da ne bi prispeval k pospeševanju sistemske entropije, naj bo to v družbenem, moralnem ali ekološkem smislu.

– *Mejnost kot metaleptična učinka obligatorne socialnosti*

Knjiga nadalje naslavlja za človeka neizbežno, torej obligatorno skupinskost ali gregaričnost. Zadnji dve razpravi vsebujeta tudi

izjemno precizno razlago, kako se medskupinske razlike v določenih zgodovinskih kontekstih preobrazijo v to, čemur v času modernosti (in postmodernosti) rečemo etnične razlike – zlasti tam, kjer pride do stabilizacije pomena skozi ideološke zapike. V analizi etnične meje avtorica pokaže, da je meja vedno rezultat notranje razlike, ki se zunanjemu svetu predstavi kot naravna danost. Z uporabo pojmov, kot so metalepsa, zapik, institucionalna konverzija in simbolna ločnica, izpelje antropologijo meje, ki je izjemno uporabna za analizo sodobnih identitetnih konfliktov, nacionalizmov in postkolonialnih situacij.

#### ZAKLJUČNA PRESOJA:

Knjiga Nuja pomena ni samo akademsko delo – je tudi poziv k epistemološki spremembi. Avtorica nas vabi, da razmislimo o naravi človeka ne skozi njegove potencialne, ampak skozi njegove omejitve. Ne skozi svobodo, ampak skozi nujo. Ne kot moralno, ampak kot strukturno bitje. Za nekatere bralce bo knjiga zahtevna, saj ne sledi uveljavljenim znanstvenim modelom (npr. hipoteza–dokaz), temveč gradi refleksivno in konceptualno mrežo, ki se razkriva skozi plaste nje pojmov, analogij, teoretskih zastranitev in referenc. To pa je prav njena moč. Gre za delo, ki bo v slovenskem in širšem akademskem prostoru pomembno za antropologe, ki jih zanimajo temeljne strukture kulture in ideologije, za teoretike družbe, ki iščejo sveže pojme za obravnavo sodobne človeške situacije, in za vse, ki jih zanima, kako razumeti človeka v razmerju do entropije, časa in meje.

Zaradi vsega navedenega nujno priporočam objavo. Poleg konceptualne inovativnosti je knjiga tudi slogovno izdelana in nosi avtorsko prepoznavnost. Gre za besedilo, ki lahko postane temeljni referenčni tekst za vrsto prihodnjih raziskav.

– red. prof. dr. Alenka Janko Spreizer

**Opomba uredništva:** Avtorica je v končni izvedbi rokopisa zaporedje in tematike v knjigi nekoliko preuredila glede na osnutek, ki je bil oddan finančnemu. Vsebine in poudarki so ostali enaki.