

Wouter Kusters
studentnummer: 8419256

Tijd in andere tijden

**Een speculatief-filosofisch onderzoek naar concepten
van tijd in filosofie, sociologie en psychopathologie**

1. Inleiding.....	3
2. Filosofie van de tijd	4
2.1. Statisch.....	4
2.2 Dynamisch	5
2.3 Narratief.....	6
2.4 Eeuwigheid	7
2.5 Conclusie	7
3. Andere tijden	8
3.1 Menswording.....	8
3.2. Opkomst van landbouw	12
3.3. Opkomst van wetenschap en technologie.....	14
3.4 De nieuwe tijd.....	16
4. Conclusie en discussie	19
5. Literatuur	21

1. Inleiding

In de sociale en historische wetenschappen wordt beweerd dat er in verschillende tijdperken, in verschillende soorten maatschappij-organisatie, er op verschillende manieren wordt omgegaan met tijd. Dat wil zeggen, er zou sociaal-historische variatie in tijdservaring en tijdskonceptie zijn. Deze gedachte vinden we bij toonaangevende sociologen en denkers als Elias (1982), Goudsblom (1997), Rifkin (1987), Castells (2000) en Taylor (2007). In de psychopathologie wordt ook beweerd dat er variatie bestaat in tijdservaring. In psychische stoornissen als psychose en depressie zou tijd anders worden ervaren en geconceptualiseerd dan normaal (zie bijv. Blankenburg 1971, Minkowski, 1933; Mooij, 2006; Payk, 1979; Wyllie, 2005).

In dit paper wil ik een poging doen het denken over tijd binnen de sociale wetenschappen te bereflecteren en enigszins te systematiseren. Daartoe zal ik eerst een algemene filosofie van de tijd uiteenzetten in hoofdstuk twee. Met behulp daarvan zal ik in hoofdstuk drie vier verschillende periodes in de geschiedenis van de mensheid bespreken. Voor elk van deze periodes zal ik een karakterschets geven van de typische manier waarop er met tijd werd omgegaan. Ik zal daarbij ook beknopt de parallellen tussen deze filosofische karakterschetsen en psychopathologische variatie aan tijdservaring bespreken.¹ Daarmee zal ik uiteenlopende bespiegelingen op tijd van verschillende sociologen en denkers proberen met elkaar te verbinden. Het doel van dit paper is om te bereiken dat gedachtegangen van verschillende sociologen, psychiaters en filosofen elkaar verrijken, en we meer inzicht krijgen in de variatie aan manieren waarop tijd wordt ervaren en over tijd wordt gesproken.

Enige waarschuwende woorden zijn op hun plaats. Het is niet al te vreemd om te beweren dat er zoiets als ‘tijdservaring’ bestaat. Filosofen als Husserl zijn mij hierin voorgegaan. Ook is het niet al te vreemd om te veronderstellen dat in bijvoorbeeld een pre-historische samenleving zonder klok en kalender de tijd anders werd ervaren dan tegenwoordig (verg. bijv. Elias, 1982, Goudsblom, 1997, Ricoeur 1988), noch dat mensen die depressief of psychotisch zijn een andere tijdservaring hebben. Desalniettemin is veel van wat ik hieronder schrijf tamelijk speculatief en simplificeer ik ongetwijfeld doordat ik met reuzesprongen door de historie en prehistorie van de mens heen ga. Wellicht had dit beter gekund, maar de hoeveelheid gegevens over tijdsbeleving in eerdere tijden is beperkt. Bovendien gaat het mij niet om een accurate weergave van voorbije tijden, maar om een verbreding en verdieping van het begrip tijd, waarbij de sociologie (en de psychopathologie) slechts een instrumentele rol hebben. Daarnaast is ook de parallel die ik trek tussen afwijkende tijdservaring op het niveau van de samenleving in andere tijden en afwijkende tijdservaring van individuele personen in onze huidige tijd gewaagd. Het is dan ook niet meer dan een parallel, die noch bedoeld is om een heel tijdperk bijvoorbeeld als ‘depressief’ neer te zetten, noch omgekeerd om bijvoorbeeld de psychose als ‘pre-historisch’ te omschrijven. Mijn doel is enkel om de filosofie van de tijd met diverse soorten van variatie in tijdservaring te confronteren om zo meer inzicht te krijgen in verschillende aspecten van het concept tijd. Daartoe maak ik van zowel de historische tijdperken als van de psychopathologische toestanden enigszins typen, of zo men wil, karikaturen.

¹ De nadruk in dit paper ligt op de sociaal-historische variatie aan tijdservaring en de verduidelijking daarvan met een filosofie van de tijd. Elders (Kusters, 2006, 2010) heb ik met de filosofie van de tijd al uitgebreid beschreven hoe hedendaagse (pathologische) variatie in tijdservaring kan worden beschreven. Ik zal dat hier niet uitgebreid herhalen, maar slechts hier en daar parallellen trekken tussen de speculatieve reconstructies die ik maak van andere tijdservaring in andere tijden, en afwijkende tijdservaring binnen onze tijd.

2. Filosofie van de tijd

In dit hoofdstuk introduceer ik de filosofie van de tijd met de daarbij behorende begrippen. De tijdsfilosofie dient hier als analytisch middel om in hoofdstuk drie de verschillende vormen van individuele (pathologische) en collectieve (historische) variatie in tijdservaring makkelijker te kunnen bespreken. Met name de eerste twee soorten van tijdsfilosofie (de objectieve en subjectieve) zijn abstract en hebben een universele pretentie. Ik ben er echter niet op uit om voor één enkele ware tijdsfilosofie te pleiten. Wel is hun abstract karakter en universele pretentie nuttig om later de meer concrete tijdservaringen met elkaar te vergelijken.

Heel algemeen gesteld zijn er twee mogelijke tijdsopvattingen, die elkaar uitsluiten: een subjectieve vs. een objectieve, oftewel een dynamische vs een statische. Beide hebben hun aanhangers gehad in de geschiedenis van de filosofie. Ik zal deze twee nu eerst bespreken, en daarna een derde opvatting, van meer recente datum, die probeert te middelen tussen deze eerste twee extremen. Ten slotte zal ik kort ingaan op het begrip van eeuwigheid.

2.1. Statisch

De eerste filosofische opvatting van tijd is die van de ‘tijdsbalk’. Hierin wordt tijd voorgesteld als een oneindige verzameling van punten of ogenblikken van verschillende gebeurtenissen, die lineair geordend zijn. Ieder paar van gebeurtenissen heeft een tijdsrelatie, in termen van eerder-dan, later-dan, of gelijktijdig-met. Ieder ogenblik ligt vast op de tijdsbalk en kan ten opzichte van een referentiepunt, bijvoorbeeld de geboorte van Christus, beschreven worden. In deze opvatting van tijd spelen kalenders, de jaartelling, en de dagen van de week en maand een essentiële rol. Deze opvatting gebruiken we wanneer we afspraken met elkaar maken of wanneer we gebeurtenissen in het verleden met elkaar in verband proberen te brengen. Dit heet ook wel de objectieve of statische visie. De tijd hierin is namelijk een kenmerk van de objectieve wereld en is in zekere zin statisch, onbeweeglijk. Iedere gebeurtenis is ‘voor eeuwig’ vastgelegd op één specifieke locatie op de tijdsbalk. Deze lijn of tijdsbalk zelf staat stil. De tijd in deze visie is te beschouwen als een soort ‘vierde dimensie’. Het is een lineaire orde die momenten en gebeurtenissen ordent en die goed te vergelijken is met de drie ruimtelijke dimensies. Dit is een aantrekkelijke visie die veel wordt gebruikt in ‘objectieve wetenschappen’ zoals de geschiedkunde en de natuurwetenschappen. Tijd zou net als ruimte een continuüm zijn in de natuur. Het zou iets zijn dat door bestudering van de natuur, los van de geest en de tijdservaring van de mens, bestudeerd kan worden. Sinds begin 20^{ste} eeuw heet dit de B-visie (naar McTaggart, 1908). Deze is terug te voeren tot de opmerkingen die Aristoteles maakt over tijd in de *Physica*, en is min of meer de standaardvisie in de meer natuurwetenschappelijk georiënteerde filosofie, en hij rijmt zowel met Newtons klassieke natuurkunde alsook met Einsteins moderne natuurkunde.²

De statische visie schemert door in alledaagse zegswijzen en manieren van denken over tijd. Bijvoorbeeld wanneer we tijd zien als kwantificeerbaar, of omzetbaar in geld; wanneer we tijd zien als een pad dat we bewandelen, en zelfs wanneer we tijd zien als een soort kracht of heemeester die ‘alle wonden heelt’, in al deze gevallen beschouwen we tijd als natuurfenomeen, als iets extern aan onszelf, en als iets dat afmeetbaar is en deelbaar.

² Hoewel vaak wordt gezegd dat de opvattingen over tijd zijn veranderd sinds Einsteins relativiteitstheorie, lijken de fundamentele eigenschappen van de statische visie – namelijk dat tijd meetbaar en kwantificeerbaar is – niet te zijn veranderd. Het enige wat veranderd lijkt te zijn is dat de vier dimensies – van ruimte en tijd – meer samenhang lijken te vertonen dan men eerst had gedacht. Dit versterkt de statische visie echter eerder dan dat deze zou worden veranderd.

Hoewel de statische visie praktisch bruikbaar is, goed te begrijpen, en eenvoudig met allerlei metaforen nader invulbaar (tijdsbalk, e.d.), kleeft er één groot nadeel aan, en dat is dat er geen plaats is voor het heden. Hoe zouden we immers het heden een plaats kunnen geven op een onbeweeglijke tijdsbalk? Het heden is juist principieel veranderlijk en verschuift voortdurend, maar zo'n verschuiving kan niet worden gerepresenteerd op een statische onveranderlijke tijdsbalk. Daarvoor zouden we een meta-tijdsbalk moeten invoeren, om te zeggen wanneer en ten opzichte waarvan het heden verschuift. Deze meta-tijdsbalk zou echter aan hetzelfde euvel lijden en opnieuw een meta-meta-tijdsbalk vereisen, etc. Ook begrippen als het verleden en de toekomst kunnen we hierdoor niet begrijpen met de statische tijdsvisie. Terwijl in onze ervaring de meest fundamentele aspecten van het concept 'tijd' de verschillen tussen verleden, heden en toekomst zijn, is hiervoor geen plaats in de statische visie. De ervaring van zoiets als een heden wordt in de statische visie wel verklaard als een psychologische illusie, en de verschillen tussen verleden en toekomst zouden wellicht niet meer dan kenmerken van de taal zijn, zonder referentie aan de werkelijkheid. Voor het bespreken en analyseren van ervaringen en tijdsopvattingen in hoofdstuk drie waarin het heden, verleden en toekomst wel een rol spelen hebben we dan ook nog een ander kader nodig.

2.2 Dynamisch

Het eerste waaraan veel mensen denken bij zoiets als tijd is verandering: vanuit de toekomst komen er steeds weer andere dingen op ons af, deze beroeren ons, om daarna allemaal weer weg te zakken in het verleden. De filosofisch uitgewerkte visie hiervan heet de dynamische of subjectieve visie. Hierin is het verschil tussen verleden en toekomst juist wel van belang: de ene gebeurtenis is nog-niet-gebeurd en te beïnvloeden, de andere is voorbij en daarom onveranderlijk. Hiertussen hangt een heden waarin wij ons 'altijd' bevinden, en vanwaaruit we terugblikken op een verleden en vooruitkijken naar een nog ongewisse toekomst. Het belangrijkste in deze visie is het heden, dat essentieel in een staat van verandering is. Husserl (1966), een van de belangrijkste filosofen van deze tijdsvisie, zegt dat de kern van de diepste tijdservaring is dat "er iets stroomt".

Het verleden en de toekomst zijn geen realiteiten die op zichzelf bestaan, maar, in de dynamische visie, eerder een soort aspecten, modaliteiten of constructies, tot stand gebracht door een subject in het heden. Het zijn de herinneringen in het heden aan het verleden, en plannen en verwachtingen voor de toekomst vanuit het heden.

Deze visie komt uiteraard terug in het alledaagse denken en spreken over tijd. We kennen de toekomst niet, en het verleden wel, en beiden bekijken we vanuit een heden. Dit geeft aanleiding tot allerlei metaforen, waarin de tijd beweegt, de toekomst op ons afkomt, enz. Ook in metaforiek waar een statisch aspect in zit, zoals dat van de tijd die alle wonden heelt, zit een dynamisch aspect. Van een nare gebeurtenis kunnen we zeggen dat we blij zijn dat hij voorbij is, in het verleden ligt, wat iets anders is dan om te zeggen dat we blij zouden zijn dat de onaangename gebeurtenis op een of andere datum plaatsvond. Dit is een argument voor het primaire karakter van de dynamische visie (verg. Prior 1959).

Hoewel deze visie plausibel is en we hem gebruiken in het dagelijks leven, kleven er toch ook een aantal bezwaren aan. Hoe kunnen we in deze visie nog over zoiets als duur of een hoeveelheid tijd praten? Hoe kunnen we uitleggen dat een maand langer duurt dan een week? Tijd is in deze visie niet kwantificeerbaar, het is geen (ruimtelijke) dimensie. Gevoelens dat iets lang of kort duurt, hebben geen plaats in deze visie. Er is enkel een heden, zonder duur, wel met verandering maar zonder snelheid. Immers als de tijd een snelheid had, ten opzichte waarvan zou je dan de snelheid kunnen vaststellen? In de dynamische visie is er geen vaste tijdsbalk. Ook bij de dynamische visie ligt om dergelijke vragen toch te beantwoorden, de invoering van een meta-tijd, en circulariteit, op de loer.

2.3 Narratief

De twee bovenstaande visies pretenderen beide de fundamenteën van het concept tijd te vatten. Ze zijn aan elkaar tegenstrijdig, maar worden toch beide gebruikt in het dagelijks leven. Ze kunnen niet zonder elkaar maar ook niet met elkaar. Deze paradox lijkt gewone mensen (niet-filosofen) niet te deren. Moeiteloos switcht men tussen de twee visies, zonder zich bewust te zijn van enige tegenstrijdigheid. Dit is overigens niet uniek voor de filosofie van de tijd. In het dagelijks leven switcht men even gemakkelijk van een wereldbeeld met vrijheid naar een deterministisch wereldbeeld, of van een pragmatisch waarheidsbegrip naar een correspondentietheorie.

In de twintigste eeuw zijn er twee filosofische scholen opgekomen die de kloof tussen filosofische verwondering en alledaagse vanzelfsprekendheid hebben proberen te overbruggen: de Angelsaksische *ordinary language philosophy* en de continentale hermeneutiek. De eerste probeert de filosofische verwondering uit de weg te ruimen en op te lossen in alledaagsheid. Deze is voor dit paper minder geschikt. De continentale hermeneutiek biedt in het werk van Ricoeur (1988, 2004) een goed kader om die kloof te bespreken en feitelijk tot een derde visie op tijd te komen.

Deze derde visie houdt het midden tussen de objectieve en subjectieve visie, en veronderstelt dat er een soort medium is tussen het subjectieve en het objectieve domein waar deze twee slechts ideële abstracties van zouden zijn. Dit medium kan de taal zijn, waarvan zowel de syntactische als semantische structuur zich laat ontleden in termen van subject en object. Dit medium kan ook zoiets als het lichaam zijn (zie Merleau-Ponty, 1945) dat ook onder de twee extreme aspecten van subjectiviteit (ervaring van het lichaam) en objectiviteit (beschouwing van het lichaam) kan worden beschouwd. In het geval van Ricoeur, wanneer hij het heeft over de twee extreme tijdsvisies van statisch en dynamisch, zijn het *narratieven* die middelen tussen de extremen, of sterker nog, die het denken over de extremen überhaupt mogelijk maken. Narrativiteit is het kernbegrip in veel van Ricoeurs werk, en het duidt op ordeningen door mensen gemaakt, maar niet geheel door mensen verzonnen. Narratieven zijn de grote verhalen over geboorte, leven en dood, of over oorlog en vrede, maar ook de kleine verhalen over hoe je kan leven van dag tot dag, van ontbijt tot avondmaal. Ze bieden een (objectieve) structuur of houvast voor het subjectieve individu, maar tegelijk zijn ze de expressie van de (inter)subjectiviteit. Narratieven zijn noch geheel te herleiden tot objectieve informatie waarvan de referentie, onafhankelijk van de mens vast zou liggen, noch tot structuren en discoursen die geheel binnen de controle van de mens zijn. Ze zijn dus noch geheel objectief, noch geheel subjectief.

Wanneer we nu het concept tijd als een constituerend onderdeel van narratieven beschouwen, dan krijgt ook de tijd een narratief, en dus deels objectief, deels subjectief karakter. Tijd wordt in narratieven statisch, voorzover narratieven ‘objectieve verhalen’ zijn, die zich iedere keer weer op een zelfde manier voltrekken of verteld worden, en die daarmee een structuur of orde in/van de tijd scheppen. Narratieve tijd is ook dynamisch, omdat we zelf deze verhalen keer op keer in het heden naspelen of navertellen, we op ieder moment midden in het verhaal zitten en het vervolg altijd spannend en onzeker blijft. Narratieven middelen volgens Ricoeur tussen de statische extreme visie waarin de tijd als een blok beton op onpersoonlijke wijze vastligt en de dynamische waarin het heden de enige realiteit is, die steeds grillig anders zou zijn.

Een voorbeeld is de voorstelling van tijd in een verhaal over de tijd als heler van alle wonden. In een dergelijke metafoer heeft de tijd een aantal vaste eigenschappen (heler te zijn, en dat misschien onder bepaalde voorwaarden) onafhankelijk van degene die hoofdpersoon is in het verhaal. Tijd als heler is een tijd die buiten ons staat, iets van de natuur is, en zich slechts ten dele met ons lijkt te bemoeien. Echter, het helen is een proces dat zich ontrolt en

ontwikkelt, waarbij er duidelijk een begin van het helen is, een vervolg en een einde. Het helen door de tijd is niet enkel iets objectiefs, maar iets dat ons aangaat, en dat wij zelf verder verzinnebeelden en invullen.

2.4 Eeuwigheid

Naast de tegenstelling van statisch versus dynamisch is er nog een andere belangrijke tegenstelling in de filosofie, van tijd versus eeuwigheid, die we terugvinden vanaf Parmenides, Plato en Plotinus tot aan Kant, Nietzsche en Merleau-Ponty. Bij het concept tijd hoort het vergankelijke en veranderlijke en bij de eeuwigheid het onvergankelijke onveranderlijke. Zo beschouwd lijkt de eeuwigheid meer bij de statische dan bij de dynamische kant van tijd te behoren. Echter, van de eeuwigheid wordt ook wel gezegd dat ze ondeelbaar is, en een eeuwig heden is, waardoor ze meer aan de zijde van de dynamische tijd terechtkomt. Kortom, het concept eeuwigheid krijgt bij verschillende filosofen verschillende invulling. Soms staat de eeuwigheid wat betreft de waardering tegenover de gewone tijd. Het eeuwige leven, of een eeuwig heden zonder bewustzijn van verleden en toekomst worden soms positief gewaardeerd en afgezet tegen de vergankelijke tijd waarin lijden en gebrek heersen. Omgekeerd wordt soms juist de eeuwigheid als negatieve toestand beschreven waarin er geen beweging, leven of verandering meer mogelijk is.

2.5 Conclusie

Ik hoop hiermee enige orde te hebben geschept in wat er in tijdsfilosofie allemaal mogelijk is. De meest in het oog springende tegenstelling is die tussen dynamische en statische tijd. Daarnaast wordt er vaak een oppositie gevonden tussen een of ander soort alledaags concept van tijd, en een concept van eeuwigheid. Deze verschillende extremen en schijnbaar onoplosbare tegenstellingen worden verzacht en leefbaar gemaakt door zoiets als narratieve tijd. Hieronder zal ik de elementen uit het bovenstaande gebruiken voor de bespreking van sociaal-historische variatie in tijdsopvattingen.

3. Andere tijden

In dit hoofdstuk zal ik van vier periodes in de geschiedenis bespreken wat voor soort tijdservaringen we daarin zouden kunnen reconstrueren. Deze vier zijn 1) de overgang van homo sapiens naar homo sapiens sapiens, 2) de opkomst van de landbouw, 3) de opkomst van de moderne tijd van industrialisering 4) de 21^{ste} eeuw. Ik heb deze vier gekozen omdat deze indeling grofweg overeenkomt met de gebruikelijke manier van indelen van de menselijke cultuurgeschiedenis. Aan deze vier kan ieder een typische manier van tijdservaren worden toegekend.

3.1 Menswording

De ervaring van tijd door de mens is hetzij kenmerkend voor enkel de mens, hetzij een non-specifieke vorm van dierlijke ervaring. Wanneer we het laatste zouden veronderstellen, moeten we hetzij in een opwelling van antropocentrisme veronderstellen dat dieren ook variatie in ervaringen van tijd kennen, of we moeten doen alsof de menselijke variatie aan pathologische en sociaal-historische tijdservaringen eigenlijk niets anders is dan de dierlijke. Beide opties lijken mij weinig interessante aanknopingspunten te bieden en daarom ga ik er vanuit dat menselijke tijdservaring kwalitatief anders is dan dierlijke ervaring.

Maar als dat zo is, dan moet er ooit een overgangsmoment of -periode geweest zijn in de menselijke evolutie van dierlijke naar menselijke tijdservaring. Hoe en wanneer dit plaatsvond is moeilijk te beantwoorden en leidt tot veel speculatie. Desalniettemin is de vraag naar het ontstaan van menselijke tijdservaring even legitiem als bijvoorbeeld de vraag naar het ontstaan van taal (hoewel deze vraag makkelijker gesteld wordt omdat dieren duidelijk niet en mensen duidelijk wel over taal beschikken, en taal een onderzoekbaar geobjectiveerde expressie heeft buiten het menselijke subject zelf).

Algemeen wordt aangenomen (zie Foley 1997) dat ongeveer 40.000 BC er een soort mens ontstond waarin wij onszelf enigszins kunnen herkennen. Rond die tijd vonden er enkele vergaande tamelijk abrupte veranderingen plaats die wezenlijk zijn voor de moderne mens, te weten: 1) ontstaan van persoonlijke versieringen, 2) ontwikkeling van complexe technologie, 3) ontstaan van complexe voorouderverering/begrafenisrituelen, 4) ontstaan van complexe symboliek, artistieke uitingen en taal. Van elk van deze veranderingen is onbekend wanneer ze precies ontstonden, hoe ze ontstonden, hoe geleidelijk of abrupt ze precies ontstonden, en of ze verbonden waren met de andere veranderingen. Soms speculeert men dat er één essentiële transformatie plaatsvond die ten grondslag zou liggen aan de andere veranderingen. Dit zou bijvoorbeeld een groei van de herseninhoud hebben kunnen zijn of een kwalitatieve sprong in het menselijk taalvermogen. Wellicht dat de transformatie ook iets te maken had met een verandering in het tijdsbewustzijn. Wat nou precies oorzaak was en wat gevolg, in ieder geval wordt het voor de periode na 40.000 BC plausibeler om de *homo sapiens* een bewustzijn van leven, dood en sterfelijkheid toe te schrijven, een vermogen om zich te verplaatsen in anderen en een vermogen om hypothetische situaties uit te denken. Filosofisch antropologen, althans in de traditie van de vroege 20ste eeuwse Duitse antropologie van Scheler zoals Sloterdijk (2004), beschrijven dit in termen als de bevrijding van de mens uit de ketenen van oorzaak en gevolg en zijn intrede in het rijk van de vrijheid. In plaats van gebonden te zijn aan een hem omringende eindige *Umwelt* zou hij een besef van de oneindige *Welt* verworven hebben.

Dit nieuwe bewustzijn en nieuwe besef zou de mens de mogelijkheid hebben gegeven om over langere tijdsperiodes binnen complexere netwerken plannen te maken en te organiseren. Complexere technologie, bijvoorbeeld gereedschap dat bestaat uit meerdere

onderdelen, en complexere organisatie, bijvoorbeeld een (conceptuele) opdeling van een activiteit in deelprocessen, impliceren een uitgewerktere opvatting van statische tijd. Immers, het idee dat meerdere handelingen en meerdere onderdelen in een vaste volgorde moeten worden uitgevoerd, impliceert een besef van zoiets als statische tijd waarin dat kan worden uitgevoerd. Wie kan plannen en organiseren, beschikt over statische tijd. Het dier leefde enkel in een dynamische tijd, in de verrukking van het heden, maar tevens onderworpen aan de prikkels die zich in dat heden voordeden. Toen het dier mens werd, ging hij anticiperen op de prikkels die nog komen zouden, en ging hij ze in een orde zetten, de orde van de statische tijd. Hierin ligt het prille begin van de mogelijkheid tot de latere, veel verder doorgevoerde beheersing over de seizoenen heen in de landbouw, en de regulering van grotere mensengroepen in complexe samenlevingen.

Het beeld dat ik nu heb geschetst is dat er langzaam een besef van statische tijd groeide. In de terminologie van het model uit paragraaf 2 zou je kunnen veronderstellen dat naarmate er meer besef van statische tijd kwam, er ook steeds meer narratieven ontstonden, rondom bijvoorbeeld de voorouderverering, maar ook rondom verklaringen van de beheersbaarheid en onbeheersbaarheid van de natuur. Het doordringende besef van de oneindigheid liep wellicht gelijk op met de constructie van mythes en verhalen over oorsprong, macht, groei en verval. Het ontstaan van statische en narratieve tijden kan echter ook op een nog andere manier worden begrepen. Wanneer we de intrede in de Welt uit de Umwelt, oftewel het doordringende besef van oneindigheid en eeuwigheid, meer als een momentaan gebeuren beschouwen, als een plotselinge overrompeling.

In dat geval zijn er twee mogelijkheden: de nieuwe tijdsbewustzijnsvoorkan als iets positiefs, als geschenk worden beschouwd of als iets potentieel bedreigend negatiefs en gevaarlijks. Als we deze nieuwe verworvenheid van het extatische statische tijdsbewustzijn van de moderne homo sapiens beschouwen als enkel iets positiefs, dan kunnen we wellicht stellen dat hij in zijn nieuwe toestand een complexere rijkere uitgewerktere (tijds)bewustzijnstoestand heeft. Het nieuwe besef van oneindigheid en eeuwigheid kan echter ook als gevaarlijk worden beschouwd, als iets waartegen de mens juist beschermd moet worden. In dat geval zou de blootstelling aan de oneindigheid overeen kunnen komen met wat tegenwoordig in de context van de psychopathologie psychotisch heet.³ De combinatie van dynamische en statische tijd - nog zonder bemiddelende verzachtende narratieven - zou bij de oermens een soort perplexiteit, ontzag, angst, of ultieme verbazing kunnen hebben bewerkstelligd. Wanneer het dier mens is geworden zou naast de dynamische tijd, plotseling dat statische besef van oneindigheid en eeuwigheid tot hem doordringen. Het ontbreken van een narratieve dimensie, en een perplexiteit over statische en dynamische tijd lijken ook de tijdservaring in de psychose te kenmerken (verg. Kusters 2006, 2009, 2010). Zonder structurerende en discursieve narratieven vallen statische en dynamische ervaringen samen en draaien deze ineen in een onoplosbare psychotische knoop. Zowel de net ontstane homo sapiens sapiens als de psychoot zouden dus geen beschermende verhalen hebben om het leven met statische en dynamische tijd draaglijk te maken. Een dergelijke visie vinden we ook bij Peter Sloterdijk (1999: 34) terug, bijvoorbeeld wanneer hij zegt: “Dieser Exodus [uit de Umwelt, WK] würde nur psychotische Tiere erzeugen, wenn nicht mit dem Hervorgang in die Welt zugleich ein Einzug vonstatten ginge in das, was Heidegger das Haus des Seins nannte, die Sprache.” Zo bekeken is de ultieme waarheid van de mens de psychose. Immers, wanneer hij van dier tot mens wordt, en in zijn naaktheid blootgesteld wordt aan de oneindigheid, zou hij

³ Hier moeten we bedenken dat psychotisch een term is voor individuen die binnen een bepaalde samenleving, namelijk de onze, als ziek, gestoord of afwijkend worden beschouwd. Desalniettemin zal ik de term psychotisch – tussen aanhalingstekens - hieronder bezigen voor de mogelijke tijdservaring in de prehistorie.

‘psychotisch’ worden. Wie alle beschermende lagen, vaste concepten, en maskers (in Sloterdijks termen, het ‘symbolisch immuunsysteem’) afzet en verwijdert, zal in een toestand van waanzin terecht komen, die tegelijkertijd een soort ondraaglijke waarheid in zich heeft. Het idee dat zowel de oermens als de waanzinnige een speciale band hebben met het pure, het rauwe, het natuurlijke en het extatische leeft in diverse cultuurfilosofische en psychologische beschouwingen sinds de Romantiek. Eén van de eersten die de link legde tussen een oerstadium in het menselijk bewustzijn en de waanzin was Hegel (1830). Hij schrijft (par. 408: Zusatz): “[...] Bereits im Zusatz zu § 402 ist die Verrücktheit als die zweite unter den drei Entwicklungsstufen aufgefaßt worden, welche die fühlende Seele in ihrem Kampfe mit der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchläuft, um sich zu der im Ich vorhandenen sich auf sich beziehenden einfachen Subjektivität zu erheben und dadurch ihrer selbst vollkommen mächtig und bewußt zu werden.” Anders dan bij Sloterdijk is de *Verrücktheit* bij Hegel echter slechts een stadium in een proces naar hogere waarheden (verg. Kusters 2007).

Het eerste belangrijke verschil tussen de hedendaagse psychotische tijdservaring en de prehistorische tijdservaring is – zoals reeds herhaaldelijk gezegd – allereerst dat de psychose een term voor individuen in onze tijd is, en de prehistorische ‘psychose’ een sociologische of culturele term is voor een geheel tijdperk of samenleving. Een hiermee samenhangend verschil is dat de psychoot de narratieven voor de psychose-uitbraak wel kende. Brokstukken van de verhalen gaan dan in het leven van de psychoot de kloof tussen dynamische en statische tijd vullen. Bij de pas ontstane moderne homo sapiens echter is er nog helemaal geen sprake geweest van narrativiteit (alle aanwijzingen wijzen erop dat narratieven en complexe symboliek inderdaad juist na 40.000BC ontstonden), en hij heeft enkel een pure ‘eeuwigheidservaring’. Misschien. Want, nogmaals, het is ook goed mogelijk dat tegelijk met het ontstaan van de mogelijkheid tot een eeuwigheidservaring/psychose ook tegelijkertijd beschermende maatregelen daartegen ontstonden, in de vorm van rudimentaire narratieven en rituele inkapselingen van mystiek en religie.

Elias (1982) speculeert over een zelfde soort overgangssituatie in de prehistorie, namelijk één waarbij de mens wel dezelfde biologische vorm had als ons, maar nog geen enkel overgeleverd concept of begrip, en Elias vraagt zich bij deze oorspronkelijke situatie af hoe de ervaring in het algemeen en die met betrekking tot tijd in het bijzonder was, en vergelijkt deze dan met die van een droom (1982: 37): “In hun ervaring zouden vormen veel vloeiender en bijna als in een droom in elkaar overgaan. Hun vermogen om onderscheid te maken tussen wat wij fantasie en werkelijkheid noemen zou uiterst beperkt zijn. Zij zouden nauwelijks kunnen weten, of in een levenstijd kunnen leren dat er een verschil tussen droom en niet-droom bestaat, en wat dat verschil is. Hun gevoel van de eigen identiteit zou daarom in vergelijking met het onze uitermate diffuus en gedurende hun leven aan sterke veranderingen onderhevig zijn.” Volgens mij is dit echter de fase die net aan het moment van de symbolische sprong of bewustzijnssprong voorafgaat, namelijk de fase van het dierlijke. Wanneer de mens uit zijn dier-zijn ontwaakt heeft hij nou juist wel weet van het verschil tussen droom en waakbewustzijn, maar heeft hij wellicht (zie boven) nog geen middelen dit verschil leefbaar te maken.

Ik heb me tot nu toe beperkt tot één soort van psychose (en ‘psychose’ – de sociaal-culturele variant van de psychose), namelijk de manische psychose, waarin het belang van het heden zo is opgeblazen in de manie, dat alle andere denkbeeldige tijden (gerepresenteerd op de statische tijdsbalk) samenvallen met het dynamische heden. Een mildere variant hiervan is de ‘gewone’ manie, waarin de lijder hieraan een gevoel van urgentie, grootheidswaan, en creatieve drang voelt, maar nog net niet helemaal in elkaar klappt in de psychose. Wanneer we

de manie in een niet-psychologische betekenis, maar als mogelijk kenmerk van een heel tijdperk en samenlevingstype gebruiken, zouden we haar misschien kunnen vergelijken met de periode vlak *na* de menswording. Stel dat inderdaad er na de aanvankelijke perplexiteit van de net mens geworden homo sapiens, er een explosie ontstaan is van symbolische kunstzinnige vormen na 40.000BC. Zouden we daar wellicht ‘manische’ trekken in kunnen zien? De oermens had net de kiem van de eeuwigheid in zijn schoot geworpen gekregen, de vonk van het bewustzijn. Wellicht dat die kiem onmiddellijk heftig opbloeide, de vonk als een bosbrand was, waarbij het gevoel van de oermens dat hij kreeg bij het uitwerken van rudimentaire verhalen over donder en bliksem in zijn ziel en in de natuur, wellicht ‘manisch’ te noemen is. De existentiële oermenservaring was er wellicht één van urgentie, grootheidswaan, en creatieve drang, zoals in de manie. Urgentie, omdat de narrativiteit misschien nog niet zo ontwikkeld was om de statische tijd echt uit te rollen in bezonnenheid over een langere periode. Als de eeuwigheid zich, bij wijze van spreken, tussen nu en morgen voltrekt, dan is ook vandaag van veel meer betekenis dan wanneer we de statische tijdslijn op grotere afstand vanaf het dynamische heden kunnen laten doorlopen. Grootheidswaan, omdat die bewustzijnsvonk aanvankelijk misschien zo krachtig heeft geleken dat men tegelijk de wereld leek te begrijpen als in dat begrip de wereld te kunnen beheersen (oftewel magisch denken, dat zowel tekenend is voor de oermens als voor de manie en psychose). Creatieve drang, omdat de bewustzijnsvonk energie geeft, en de rudimentaire narratieven de middelen om deze energie manifest te maken.

Het werk van Cassirer (1925) over het mythisch denken lijkt de opvatting dat psychotische en manische manieren van denken mythische trekken hebben te bevestigen (verg. ook Kusters 2010). Cassirer beschrijft tijd op drie manieren. Allereerst zegt Cassirer (1925: 47) dat de ‘mythische persoon’ eigenlijk als een soort dier (?) enkel een dynamisch heden heeft: “Statt der dialektischen Bewegung des Denkens...steht hier die blasse Hingabe an die Eindruck selbst und an seine jeweilige Präsenz. Das Bewusstsein ist in ihm, als einem einfach Daseiendem befangen – es besitzt wieder den Antrieb noch die Möglichkeit, das hier und jetzt Gegebene zu berichtigen, zu kritisieren, es in seiner Objektivität dadurch ein zu schränken, dass es an einem Nicht-Gegebenen, an einem Vergangenen oder Zukünftigen gemessen wird.” Ik zou deze fase eigenlijk aan de echte ‘nieuwe mens’ van na 40.000BC laten voorafgaan. Elders schrijft Cassirer (1925: 131) dat de mythische tijd wel een soort geleedheid kent, van heden versus verleden. Dat verleden zou geheel mythisch en heilig zijn, en in zekere zin tijdloos en eeuwig, terwijl het heden een soort manifestatie daarvan zou zijn. Een dergelijke participatie aan een heilig soort mythische eeuwigheid vinden we ook bij Eliade (1949) terug. Dit is de eeuwigheid van de regelmatige wetten van de natuur en van het statische aspect van de mythische verhalen. Cassirer (1925: 135) schrijft verder over het mythisch tijdsgevoel, dat zowel dicht bij dat dynamisch geleefde heden zit alsook dicht bij die mythische oertijd: “In der wechelseitigen Bezogenheit entsteht ein mythisches Zeitgefühl, das zwischen der subjektiven Lebensform und der objektiven Anschauung der Natur die Brücke schlägt.”

Ten slotte, in de meest extreme Sloterdijkiaanse lezing van de menswording dreigde er een wezen ‘psychotisch’ te worden, en werd deze slechts gered doordat hem het woord, het symbool, de taal en het verhaal werden geschonken. In een opvatting van evolutie met meer geleidelijkheid ontwikkelden symbool en tijdservaring zich tegelijkertijd, en is de mens nooit blootgesteld aan zoiets als het vermeend ondraaglijke idee van oneindigheid of eeuwigheid. In beide opvattingen echter staan zowel psychotici als oermensen dichtbij een of ander soort ondraaglijke waarheid over de tijd. Een heel andere visie op tijd, prehistorie en psychose krijgen we wanneer we zowel de prehistorische ‘manie’ als de ‘psychose’ als dwalingen zien

op het gebied van de tijd. Enkel een uitgewerkte narrativiteit zou iets zinnigs over tijd kunnen zeggen, en de extreme abstracties van dynamische en statische tijd zouden afwijkingen zijn van de werkelijke tijd. In dit laatste geval zou er helemaal niet zoiets als afwijkende tijdservaring bestaan, maar enkel ‘foute’ tijdservaring, dat wil zeggen, ervaring waarin tijd ‘verkeerd’ is geconcipieerd. Dat zou kunnen, echter de foute ervaringen en bijbehorende opvattingen van tijd zouden dan behalve door de oermens en de psychoot ook gedeeld worden door filosofen als Husserl of Aristoteles.

3.2. Opkomst van landbouw

Een voor de tijdservaring relevant verschil tussen de levenswijzen van de jagers/verzamelaars en de de sedentaire landbouwers zijn ten eerste dat deze laatsten (per definitie) op één en dezelfde plaats verblijven en niet rondtrekken zoals de jagers/verzamelaars. Weliswaar keren jagers/verzamelaars op dezelfde plaatsen terug waar ze al eerder zijn geweest, en omgekeerd trekken landbouwers ook rond uit allerlei motieven, maar de mate van mobiliteit tussen deze twee levenswijzen is vermoedelijk toch een voor de tijdservaring en tijdsconceptvorming relevant verschil. Ten tweede was de organisatiegraad en de benodigde planning in het tijdperk van de sedentairen veel groter dan bij de jager/verzamelaars. Het organiseren van het zaaien, bewerken en oogsten van gewassen is immers bewerklijker en complexer dan enkel het op zoek gaan naar de vruchten van die gewassen.

Door deze twee verschillen krijgt het fenomeen ‘wachten’ in het tijdperk van de landbouw een andere betekenis. Ongetwijfeld zullen ook jager/verzamelaars wachten, op wild dat eens moet komen, op de dag of op de nacht, maar het wachten van de landbouwers lijkt van andere aard te zijn. Wild kan achternagerend worden, maar gewassen groeien in een eigen tempo, dat niet versneld of vertraagd kan worden. Bij de landbouwers zal daarom makkelijker een bewustzijn ontstaan van iets dat buiten de mens om tijd nodig heeft, iets dat een langere periode duurt, waarbij die periode ook nog een interne geleiding kent. Met zo’n langere duur moet rekening gehouden worden bij de praktische organisatie en planning van de landbouw.

Dit wachten zal met name een wachten zijn op iets dat tot groei en bloei moet komen. Wild dat gevangen werd door de jagers en vruchten die gevonden werden, waren al rijp en goed. Maar in de periode van de landbouw zal meer bewustzijn komen van de verschillende stadia van rijpheid van gewassen. Groei en vruchtbaarheid als van de mens onafhankelijke natuurlijke processen in de tijd zullen centraler betekenis krijgen in de ervaring.

Ook de jager/verzamelaar zal zich enigszins bewust zijn geweest van de seizoenswisselingen en zijn gedrag daarop hebben aangepast. Echter, de seizoenen spelen een veel belangrijker rol in de landbouw. Voor landbouw is meer dan voor de jacht een soort tijdsmeting nodig, een regelmaat waar men van op aan kon bij de planning van de oogst. Deze regelmaat was eerst en vooral die van de hemellichamen. De regelmaat van de tijd werd geassocieerd met die van de cyclische bewegingen van de hemellichamen.

Dit alles betekende vermoedelijk ook dat er sterker onderscheid werd gemaakt tussen goede/vruchtbare/heilige plaatsen, en slechte/onvruchtbare/gewone plaatsen. Wat voor plaats gold, gold waarschijnlijk ook voor de tijd. Waarschijnlijk werden de langere tijdsperiodes van zaaien en oogsten verbonden met de mythologische verhalen, en werd de tijd gevuld of gemarkeerd met heilige momenten (verg. Taylor 2007).

Laten we nu aannemen dat het tijdsbewustzijn van de jager/verzamelaars was zoals hierboven geschetst: ‘manisch’ aangezet, maar met stabiele mythen die het overweldigende oerbef van en de oerverbazing over tijd, vergankelijkheid en eeuwigheid enigszins begrijpelijk en leefbaar maakten. Hoe zou het landbouwtijdsbewustzijn hebben verschild hiervan?

Allereerst minder ‘manisch’: een veel uitgerechter tijdsbewustzijn, en een gelaten passief tijdverbeiden lijken bij het agrarische tijdperk te horen. Na het ‘manisch’-dynamische tijdsbewustzijn van de jager/verzamelaars ontstaat er bij de landbouwers een meer uitgewerkt besef van het statische tijdsperspectief; tijd wordt iets van de natuur, van de groei en bloei van organismen, en het krijgt een regelmaat en voorspelbaarheid zoals die van hemelslichamen. Het statische tijdsperspectief wordt belangrijker, uitgebreider en ook meer ingevuld – of verbonden met de dynamische visie – door narratieven die zich in een soort historisch-religieuze tijd afspelen, in plaats van enkel in een mythische tijd.

Volgens Cassirer was er in de mythische tijd hoogstens een geleding van algemeen mythisch verleden versus geleefd heden. In de nieuwe meer religieuze vormen van tijdsbewustzijn ontstaan volgens Cassirer (1925: 138 e.v.) meer complexe geledingen: het verleden kent meer onderscheiden momenten, en de toekomst kan een meer omschreven belofte of hoop inhouden.

Na de aanvankelijke ‘manie’ (nog steeds in de sociaal-culturele betekenis die ik er aan geef) lijkt er rust te zijn ingetreden in de tijdsopvatting. Wellicht dat het tijdsconcept abstracter wordt, doordat het minder verbonden is met de grilligheden van het hier-en-nu, en meer op het niveau van de grotere geordendere gemeenschap een functie heeft.

Dit tijdsbesef wordt door Taylor (2007) beschreven als een niet-seculier, voorwetenschappelijk, religieus tijdsbesef. Net als tegenwoordig lijken de dynamische en statische visies al te bestaan, maar is er daartussen een verbindend narratief deel. Deze narratieven zouden volgens Taylor meer betekenis hebben dan die van vandaag de dag. In zekere zin zouden ze heiliger zijn dan narratieven van tegenwoordig.

Een ander belangrijk verschil met het latere tijdsbesef zou zijn dat deze tijdsopvatting verbonden is met de cyclus van hemelslichamen en de groei en het verval van organismes. Daardoor is de tijdsopvatting weliswaar statisch, maar cyclisch en nog niet lineair zoals tegenwoordig.

In tegenstelling met de andere periodes is dit tijdperk niet zo gemakkelijk te relateren aan bijzondere of afwijkende vormen van tijdservaring. Sterker nog, dit tijdperk wordt in kritieken op tijdsbeleving juist vaak impliciet of expliciet als het ideale tijdperk gezien. In kritieken op de tijdservaring van na de Verlichting, de industrialisering en de verwetenschappelijking wordt vaak dit cyclische tijdsbegrip als ‘natuurlijker’ beschouwd, en ook wordt de hechtere eenheid van ‘mens en natuur’ uit het agrarische tijdperk als alternatief voorgesteld voor de huidige vervreemding. Wanneer het expliciet over tijdservaring gaat, zien we zowel bij Rifkin (1987), Castells (2000) als Taylor (2007) een nostalgisch verlangen naar de levende, betekenisvolle organische tijd afkomstig uit het landbouwtijdperk, als vervanging voor de moderne mechanische doodse betekenisloze homogene tijd. Dit betekent echter niet dat er geen filosofische kritiek op de agrarische mentaliteit ten aanzien van tijd zou bestaan. Met name in het zogenaamde ‘nomadisch denken’ wordt de overgang van het zwervende naar het vaste bestaan als het begin van alle ellende gezien.⁴

⁴ Zo zegt bijvoorbeeld Peter Sloterdijk (1993: 51): "Seit Menschen in der "neolithischen Revolution" sesshaft wurden, hat es kein Grossereignis mehr gegeben, das an Tragweite mit dem vergleichbar wäre, das vor unseren Augen zur mehr und mehr vollendeten Tatsache zu werden im Begriff ist;...in dem Mass, wie Menschliches Leben "bodenständig" wird, gerät es unter den Terror einer neuen Logik; die Besessenheit durch Begriffe der Genealogie, der Verwandtschaft und des Eigentums nimmt überhand; von hier an gleicht die Ideeengeschichte der Menschheit über weite Strecken einem Inventar von Besessenheitssystemen; die unausweichliche Folge der frühen bodenständigen Selbstumzingelung war die Ankettung der Menschen an die Galeere von Herkunft und Ursprung; auf dieser führen die Prinzipien des genealogischen Denkens das Ruder - an erster Stelle der Ursatz dass es Prinzipien, logische Fürsten und deren Vorherrschaft über die zweiten Dinge, die logischen Vasallen, geben müsse, verbunden mit Kausalität und Vergeltung, Ahnenreihe und karmischer Kette, Nichtwegkönnen von der Vergangenheit und von den Toten, Übergewicht der Verwandtschaft und der Territorialität über Sympathie

3.3. Opkomst van wetenschap en technologie

We leven niet langer in een agrarische samenleving. De laatste eeuwen is veel veranderd, beschreven onder noemers als industriële revolutie, wetenschappelijke revolutie, mechanisering van het wereldbeeld, secularisering, modernisering, etc. Afhankelijk van het perspectief laat men deze periode beginnen bij de ontdekking van Amerika in 1492, de Renaissance of bij de publicatie van de *Kritik der Reinen Vernunft* in 1781. Ik schets nu een aantal aspecten van deze veranderingen die voor de interpretatie van de tijdservaring van belang zijn.

De treffende titel van een beroemd boek over de veranderingen in de moderne tijd luidt *De mechanisering van het wereldbeeld*, van Dijksterhuis uit 1950. De mechanisering houdt in dat men de natuur inclusief de mens als voorspelbaar en manipuleerbaar mechanisme ging begrijpen. Dit mechaniek van natuur en mens wordt niet langer gedreven door een externe macht of kracht waar men ontzag voor zou moeten hebben. Het wereldbeeld wordt onttoverd, en de betekenis en de zin die in de wereld te vinden is, komt niet langer van buiten, maar moet er door de mens zelf worden ingelegd. Dit betekende een teloorgang van het heilige en de promotie van de mens als enige bron van betekenis en zingeving. In plaats van God of natuur wordt het menselijke subject dat de dingen hun zin geeft. Dat leidt tot een nieuw probleem van betekenisloosheid (verg. Taylor 1989, 2007); in een betoverde wereld hebben de dingen als vanzelf zin, maar nu de mens er zelf voor moet zorgen, is er niet meer vanzelfsprekend zin en betekenis.

De cyclische natuurritmes van groei, bloei en verval zijn niet langer het analogisch model waarmee men gebeurtenissen begrijpt. De teleologie van Aristoteles wordt vervangen door de lineaire oorzaak-gevolg-ketens van de logica en wetenschap. In plaats van met concepten van natuurlijke vaste betekenisvolle posities te worden begrepen, worden gebeurtenissen nu beschouwd in het licht van agentiviteit en vooruitgang. De zin van de onttoverde wereld verplaatst men naar een nog onbekende en lege toekomst waar men het heil van gaat verwachten. Aanvankelijk ligt dit vooruitgangsidee al in het Christendom verborgen, maar later wordt dit de algemene tendens: ‘vooruitgang’ is in zichzelf goed, en het verleden is slechter dan de toekomst.

Daarbij wordt de samenleving complexer en grootschaliger. Terwijl er voor 1500 in veel domeinen nog veel locale variatie was, vindt er daarna een proces van globalisering plaats, waardoor uiteindelijk de gehele wereld op elkaar afgestemd is. Dit is zowel zichtbaar in de variatie aan hoeveelheid talen en dialecten, culturele variatie, eetpatroonvariatie, maar ook in de variatie in narratieven. Overal vindt uniformisering, homogenisering en rationalisering plaats.

Bovengenoemde veranderingen leiden ertoe dat het statische tijdsperspectief veel dominantier wordt. De onderlinge temporele samenhang van gebeurtenissen wordt iets dat objectief gegeven is en dat men kan manipuleren. De toekomst en het verleden gaan op elkaar lijken wat betreft hun berekenbaarheid. In mechanische processen telt het ervaren heden niet mee, maar enkel de gekwantificeerde input en output, vóór en ná. Vanaf de wetenschappelijke revolutie wordt via Newton, Clarke en Leibniz dit perspectief op tijd steeds sterker. In de cultuur vormen de objectieve kalender en de meetbare tijd het grote schema waaraan de bedrijvigheid van grote aantallen mensen en machines ondergeschikt wordt gemaakt (verg. Goudsblom, 1997).

und Bewegungsfreiheit. Wollte man das Wesen der traditionellen Gesellschaften aus einer Grundgeste charakterisieren, so fände man diese in der Unterwerfung aller Lebenden unter Totenworte: Testamente."

Naarmate de technologie en communicatiemiddelen, van trein en telegraaf tot internet, beter en verfijnder werden, werd ook de tijd steeds eenvormiger. Dat wil zeggen, terwijl er in eerdere tijden meer ‘tijdszones’ waren, en zelfs de tijdsrekening van dorp tot dorp verschilde, is in de moderne tijd er eigenlijk maar één abstracte tijd, waarvan de tijdzones op aarde als een soort oppervlakkige variaties worden gezien. Berekening en planning zijn in de complexe geglobaliseerde samenleving belangrijker dan ooit, en op de statische tijd kan je rekenen.

De statische tijd van deze periode is anders van karakter dan in de voorafgaande periode; hij hangt niet langer samen met de cyclische hemellichaambeweging, maar heeft een lineair karakter, als van een abstracte mathematische lijn. Hij is gemodelleerd naar en voorondersteld in het mechanische model van de vroege natuurwetenschap.

Deze lineaire statische tijd heeft - anders dan de eerdere organisch-kosmische tijd - geen inhoud meer. Dat wil zeggen, het is een formele tijd, zonder betekenisvolle momenten, doordat ze niet langer verbonden is met de seizoenen, met de dag-nacht-wisseling, of met ‘heilige momenten’. Taylor spreekt van een verval van *sacred time* en een overblijfsel van *homogeneous empty time*. Tijd is abstracte kloktijd geworden. Wel blijft in deze periode het idee impliciet of expliciet nog sluimeren dat ergens in de toekomst er nog een soort betekenisvolle verzoening komt, waarbij de tegenstelling tussen de lege geest, en de daardoor ook zinloze natuur, wordt opgeheven in een nieuwe synthetische eenheid. In het industriële tijdperk is - anders dan in eerdere tijden - vooruitgang iets dat wezenlijk verbonden is met het verglijden van de tijd.

In het tijdperk van de landbouw kon men door simpel te wachten iets laten groeien. De bewustwording van de groei van een gewas zie ik als typerend voor de tijdservaring van toen. Voor de tijdservaring in het moderne tijdperk is de vervanging van stukloon door ‘uurloon’ kenmerkend (zie ook Goudsblom, 1979). Een uurloon veronderstelt dat men beschikking heeft over de tijd, dat iemands tijd gekocht kan worden, zonder dat iemands bezigheden noodzakelijkerwijs verbonden zijn met een bepaalde activiteit. Een vastgesteld uurloon veronderstelt bovendien dat men het eigen ritme onderwerpt aan het regime van de objectieve gegevens van geld en klok. Tijd is een objectief ding geworden dat kan worden verhandeld.

De tijdservaring die typerend is voor deze periode is - wanneer we opnieuw de speculatieve parallel met de psychopathologie maken - die van de depressie. Het vitale gevoel dat men in een veranderlijk heden leeft verdwijnt in de depressie. Men kan niet meer genieten van wat zich in de (dynamische) tegenwoordigheid aandient, maar heeft enkel spijt en schuld ten opzichte van een negatief ervaren verleden, en angst en wanhoop tegenover een als onbeïnvloedbaar begrepen lege (statische) toekomst. De depressieveling kan niet opgaan in de (dynamische) stroom van gebeurtenissen. Deze distantie van het onmiddellijk gegeven heden is tevens de houding die nodig is in het industriële tijdperk om meer macht over de natuur te krijgen.

In de depressie worden toekomst en verleden als vaste onveranderlijke voorspelbare gegevens ervaren (zie Binswanger 1960 en Theunissen 1991), wat kan rijmen met de statische tijd. Het ‘voordeel’ van de statische tijdsopvatting is weliswaar dat ze tijd als beschikbaar en manipuleerbaar beschouwt. Echter, deze manipulatie en invulling van de tijd die nog komt, dient door het subject zelf te gebeuren. Zonder subjectieve daadkracht is er niets meer dan een homogene lege tijd. Wanneer het subject zich daar te machteloos voor voelt, is er niet meer, zoals voorheen, een zich als vanzelf aandienende betekenis en volte in de tijd, en doemt er slechts een woestijn van leegte op in de toekomst.

In het agrarisch tijdperk was de statische tijd al van belang, maar daar was hij nog ‘heilig’ en gevuld met betekenis (zie Taylor, 2007). In het latere industriële tijdperk dreigen er in de lege statische tijd nihilisme en cynisme als cultuurverschijnselen. In de depressie (in

zowel de sociaal-culturele als psychopathologische zin des woords) lijkt net als in de statische tijd de toekomst volledig vast te liggen, maar tegelijkertijd ook ‘homogeen en leeg’ te zijn. Er is niets om op te hopen of naar vooruit te kijken. Deze wordt ook typisch gekenmerkt door ‘diepe verveling’ (zie Prins 2007), en gevoelens van zinloosheid.

Zowel in de psychopathologische depressie als in het industriële tijdperk is de tijd een abstracte vorm geworden, een tikkende klok, die in de formules en statistische wetmatigheden van de empirische sociologie en psychologie van de mens een vast getal maakt, dat hoogstens een functie kan hebben in een groter abstracter geheel.

3.4 De nieuwe tijd

De toestand is nog onduidelijk, want we zitten er middenin, maar volgens velen leven we niet meer in het industriële moderne tijdperk, maar in een digitaal postmodern tijdperk (zie bijv. Castells, 2000; Lyotard, 1979; Sloterdijk, 2004). Op maatschappelijk niveau wordt dit gekarakteriseerd door de introductie van informatietechnologie in alle lagen van de samenleving. Hierdoor verloopt de mondiale communicatie veel sneller en productie en consumptie zijn veel inniger met elkaar verbonden. De wereld is hierdoor enerzijds uniformer geworden, alle plaatsen lijken op elkaar, maar iedere plek op zichzelf vertoont juist veel meer variatie (of dat nou in cultuurproducten, talen, ethnische groepen of supermarktwaren is).

De afgelopen vijftig jaar is de mondiale economie en samenleving grondig in alle aspecten veranderd en voor de tijdservaring zijn de volgende veranderingen het meest van belang. Allereerst is de uniformisering en homogenisering van één wereltijd voortgeschreden. Financiële transacties voltrekken zich in de universele ‘real time’, en er zijn geen lokaal afgeschermden markten meer. Ook de digitale communicatie onttrekt zich aan zowel plaatselijke couleure locale als aan tijdzones. De digitale ‘wereld’ kent noch geografische uitgestrektheid noch temporele uitgestrektheid. Ze bestaat uit een onafzienbaar aantal teksten, beelden en grafische omgevingen naast en door elkaar, die als een netwerk verbonden zijn, echter zonder een chronologisch of topologisch organiserende structuur.

Ook buiten de digitale wereld verliezen de chronologische ordeningen, narratieven en ‘grote verhalen’ hun vanzelfsprekendheid. Tot ver in het industriële tijdperk waren er nog een tamelijk overzichtelijk aantal modellen of blauwdrukken van hoe langere en kortere tijdsperiodes konden worden ingedeeld. Geënt op een soort ‘natuurlijk biologisch’ ritme waren er modellen in termen van geboorte, huwelijk, voortplanting en sterfte. Hierop aangepast waren er regelmatige werktijden, dag- en weekindelingen. In de postmoderne samenleving staat voor een aanzienlijke groep mensen dit allemaal niet meer vast. Castells laat zien hoe mede door nieuwe medische technologie de eerdere verbinding die er ook in de industriële samenleving nog was met de natuur, verder verdween, en concludeert: “A secular biological rhythm has been replaced by a moment of existential decision.”

Dit bespoedigt ontwikkelingen die al gaande waren: een verder verlies van de tijdservaring van het landbouwtijdperk en de gedeelde verhalen en de erosie van het laatste ideaal, dat van de vooruitgang. Door de (digitaal gestuurde) versnelling van allerlei processen hebben planning en organisatie steeds minder betrekking op processen van langere duur, maar komt er een tendens naar onmiddellijke bevrediging. Waarom zou je nog langer wachten op de toekomst, als alles in het heden beschikbaar is? Tekenend is het verval van het algoritmische proces van planning, uitvoering en assemblage aan de lopende band van Ford, en de opkomst van de ‘netwerk’-assemblage van Toyota (verg. Castells 2000).

Volgens Castells leidt dit alles tot een vorm van ‘timeless time’, een tijd die nog wel ‘geschiedt’, zowel als global real time, als op individueel nivo, maar die nergens meer in is

ingebed, noch in grote verhalen, noch in een verbondenheid met de natuur, noch in een idee van vooruitgang. De wereld hangt fragmentarisch aan elkaar, en de richtinggevende eenheid van de klok en de kalender is zoek. Volgens Castells (2000: 494) is die *undifferentiated time* gelijk aan *eternity*: “Elimination of sequencing creates undifferentiated time, which is tantamount to eternity.” De vraag is nu wel van wat voor soort *eternity* hier sprake is. In het industriële tijdperk strekt de tijd zich eindeloos lineair voor ons uit, en is deze oneindige betekenisloze leegte ook een vorm van eeuwigheid. In de overgang naar de homo sapiens zoals ik die hierboven veronderstelde werd de ‘eerste bewuste mens’ ook bevangen door een quasi-‘psychotische’ duizeling van de oneindigheid en weer een ander soort eeuwigheid. De eeuwigheid waar Castells op doelt is echter nog een andere. Wanneer de stroom van de tijd niet is ingebed in een stabiel narratief kader, lijkt de ervaring van tijd richtingloos te worden, als in een oningebede oceaan kan er overal heen worden gedobberd in een zee van mogelijkheden. De dynamische tijd wordt niet langer overheerst door een hiërarchisch dwingend systeem van objectieve tijdsmeting en tijdsbepaling dat de ene gebeurtenis voor de andere ordent. Kenmerkend voor deze tijd is de netwerkmetafoor – zoals Castells (2000) tot in den treure benadrukt – waarbij de statische tijd niet lineair is, noch cyclisch of mythisch, maar overdekt is door een netwerk van virtuele knopen, dat de narratieven van weleer heeft vervangen.⁵ Castells zegt het als volgt: “The linear, irreversible, measurable, predictable time is being shattered in the network society, in a movement of extraordinary historical significance. But we are not just witnessing a relativization of time according to social contexts or alternatively the return to time reversibility as if reality could become entirely captured in cyclical myths. The transformation is more profound: it is the mixing of tenses to create a forever universe, not self-expanding but self-maintaining, not cyclical but random, not recursive but incursive: timeless time, using technology to escape the contexts of its existence, and to appropriate selectively any value each context could offer to the ever-present.”

In termen van het model uit hoofdstuk 2 is deze nieuwe toestand te beschrijven als een samenvallen van dynamische en statische tijd. Alles gebeurt in het heden, en tegelijkertijd worden in dit heden alle andere tijden gesampled. Planning en organisatie zijn toegenomen, maar de benodigde tijd hiervoor nadert het nulpunt van de timeless time. Je zou kunnen zeggen dat de verrukking van de oermens terug is, en dat de droom of fantasie van de oneindige open ontdekte ‘Welt’ realiteit is geworden. Het mogelijke en het denkbare kunnen realiteit worden zonder dat daarop nog hoeft te worden gewacht (zoals in de agrarische tijd), en zonder dat het slechts een belofte in de toekomst is, waarvoor men eerst aan de lopende band moet werken en sparen.

Ik beschrijf dit nu als een ideale apotheose van de geschiedenis. Alsof de Hegeliaanse Geest van onbewuste onderdompeling in de natuur, via een verwijdering nu in een gebrekloos, negatieloze eindtoestand tot zichzelf is gekomen, en altijd feest viert. Enerzijds is dit wel zo: de gebrekkige toestand is in de twintigste eeuw in grote delen van het Westen opgeheven, en een groot deel van de bevolking kent enkel nog rijkdom. Die sfeer van *timeless time* is echter met name op internet sterk aanwezig, terwijl daarbuiten mensen nog steeds doodgaan, kalenders en agenda’s nog gewoon een rol spelen, en zelfs de ‘agrarische’ tijdservaring van betekenisvolle collectieve momenten blijft bestaan. Toch is het wel denkbaar dat de ervaring van ‘timeless time’ belangrijker wordt.

Omdat net als in het voorafgaande tijdperk betekenis nog steeds door het subject zelf moet worden gecreëerd, zijn krachteloze subjecten nog steeds ten prooi aan depressie. Misschien

⁵ Een interessante vraag hierbij is of dit netwerk enkel de narratieven heeft vervangen, of ook de uiterste limiet van de statische tijd. Dit zou impliceren dat het hele idee van een temporeel uniforme objectieve statische orde ook maar een deel van het netwerk is, wat verder vragen doet rijzen over de mate van realiteit van de realiteit.

dat depressie zich anders uit dan in het industriële tijdperk. De homogene lege tijd had wel een duidelijke richting, een duur en een verloop. Nu is de tijd opnieuw heterogeen en vol, zoals in het agrarische tijdperk, maar anders dan toen, is, net als in het industriële seculiere tijdperk, die volte betekenisloos geworden. Men verveelt zich weliswaar niet, maar raakt wel oververmoeid. Niet omdat alles zo zwaar is, maar eerder omdat alles te licht is. Noodzaak, en daardoor zin en betekenis ontbreken. Sloterdijk (2004) noemt deze kant van het rijke vervulde postindustriële bestaan de ‘ontrealisering’ van de werkelijkheid. Wat Sloterdijk, en ook bijvoorbeeld Achterhuis en bewegingen zoals de ‘slow food’-beweging hiertegenover stellen, zijn overdenkingen en doorlevingen van categorieën als ‘langzame tijd’ (Achterhuis), het ‘niet-komprimeerbare’ (Sloterdijk) en ‘glacial time’ (Castells). Daarmee proberen ze soorten van tijdervaring nog uit het landbouwtijdperk opnieuw ingang te doen vinden. In de conclusie probeer ik iets soortgelijks.

Wanneer we naar een psychopathologische parallel zouden zoeken – met opnieuw alle bezwaren vanden - zou hier wellicht het beste het borderlinesyndroom bij passen. Dit syndroom wordt gekenmerkt door o.a. het hebben van sterk wisselende zelfbeelden en stemmingen, een blijvend leeg gevoel en een grote impulsiviteit. Ook wordt wel van borderliners gezegd dat ze een ‘vloeiende identiteit’ hebben. Dit alles lijkt tamelijk goed te passen bij het ontbreken van richtinggevende narratieven, en het slechts aanwezig zijn van een impulsief dynamisch heden tesamen met een onbeperkt aanbod van mogelijke ervaringen en belevenissen.

4. Conclusie en discussie

Mijn eerste doel met dit paper was om te laten zien dat de uiteenlopende periodes uit de geschiedenis met behulp van een filosofie van de tijd aan elkaar gerelateerd kunnen worden en in een algemene tijdsfilosofie kunnen worden begrepen. Ik hoop dat ik hier enigszins in geslaagd ben.

Terwille van een speculatieve vergelijking van sociaal-historische met psychopathologische variatie in tijdservaring heb ik de vier periodes uit de geschiedenis met termen beschreven als ‘psychotisch’, ‘manisch’, etc. Uiteraard blijft het speculatief of stereotyperend om de oertijd als ‘manisch’ te bestempelen – of manisch nu met of zonder aanhalingstekens wordt geschreven. Ik hoop echter ook te hebben laten zien dat juist door zo’n stereotypering we een viertal interessante karakterschetsen, types, beelden of verhalen krijgen over tijdservaring. Nogmaals, deze vier verhalen zijn speculatief, maar desalniettemin zijn ze in grote lijnen wel plausibel, in de zin dat we ze kunnen uitbreiden, verfijnen en toepassen. Enkele uiteenlopende observaties die binnen de vier grote typeringingen passen zijn de volgende. 1) Het is statistisch aantoonbaar dat psychoses minder vaak voorkomen in dunbevolkte agrarische gebieden in vergelijking met stedelijke gebieden (Germeys, 2010). 2) Volgens Van der Kerke (pers. comm.), onderzoeker van nomadische samenlevingen in het Amazonegebied, worden deze samenlevingstypen gekenmerkt door een ‘voortdurende staat van opwinding en impulsiviteit’. 3) Afname van religiositeit lijkt te correleren met een toename aan depressie (Van der Stel, 2009).

Een verdere toepassing van deze speculatieve vergelijking tussen psychopathologie en sociale historie is de volgende. Met alle waarschuwingen in het achterhoofd kunnen we proberen te bekijken wat de originele individuele dragers van de termen depressie, psychose, manie en border-line met de vier types zouden kunnen beginnen. Voor lijdens aan deze stoornissen zou gezegd kunnen worden dat ze ‘vastzitten’ in één enkel ‘tijdsbeeld’ of één enkel tijdsverhaal. Om de lijdens aan de vier psychische stoornissen uit hun ‘verhaal’ te bevrijden zouden de andere drie tijdsverhalen als alternatieven kunnen worden gepropageerd. Dat zou dan in principe vier maal drie soorten van ‘therapie’ opleveren. Het zou wat kunstmatig zijn om deze allen te bespreken. Een voorbeeld hiervan is om voor depressieve mensen een beeld te schetsen van de agrarische tijdservaring. Een beeld van tijd schetsen waarin tijd niet leeg is, maar intrinsiek gevuld met natuurlijke, belangrijke gebeurtenissen. Wie depressief is, zou dan gedwongen moeten worden ‘gewoon mee te doen’ met feestdagen en met name met feestdagen die verwijzen naar onontkoombare natuurgebeurtenissen, zoals de zonneward. De depressieve persoon zou niet als een mondige individualistische zorgconsument moeten worden beschouwd, maar ‘als vanzelfsprekend’ moeten worden opgenomen in een zinvolle collectieve tijdsstroom. Voor de manische patiënt zou het verhaal van de ‘prehistorische levensvorm’ geprobeerd kunnen worden om te buigen tot een soort ‘postmoderne levensvorm’, waarin de manische (prehistorische) potentiële bedreiging door de oneindigheid aan prikkels uit de Welt, een leefbare gestructureerde reële – in plaats van fantastische - vorm zou krijgen in één of meerdere van de vele niches in de netwerksamenleving.

Een tegenwerping hiertegen is dat misschien de prehistorische mens nog wel manische trekjes had, maar dat dat niets betekent voor de manische of depressieve mens nu. We leven nu onder het gesternte van de netwerksamenleving, en überhaupt het idee om de drie ‘andere tijdsbeelden’ te gebruiken bij therapie, is zelf al door en door ‘postmodern’: alsof je door deze filosofische verhalen zomaar een keus kunt maken uit verschillende historische tijdsbeelden. Alsof je – ietwat gechargeerd – minder depressief zou worden door je het leven van een boer voor te stellen, of minder manisch wanneer je maar aan arbeidstherapie zou doen. Dit is een

wat pessimistischer opvatting van het nut van geschiedenis en filosofie voor therapie bij psychische stoornissen.

Ten slotte, wat bij overdenking van dit onderzoek ook naar voren komt is het volgende. Ik heb in hoofdstuk 2 een filosofisch kader beschreven om de verschillende pathologieën en tijdsperiodes mee te interpreteren. Net als de psychopathologische termen zijn dit echter misschien wel termen die zelf bij een bepaalde periode behoren. De abstracte statische en dynamische visies op tijd zijn ontdaan van alle ‘mythologie’ – anders waren ze per definitie geen filosofie. Het zij zo, maar is in dat geval niet überhaupt de keuze voor een filosofisch kader al gestuurd door de moderne tijd? Is daardoor niet het wellicht verkeerde beeld gerezen dat in de prehistorische en ook de agrarische tijd men dus wel ‘pogingen’ deed om zoiets als statische tijd te vatten, maar dat men niet verder kwam dan rudimentaire mythe’s (prehistorie) en religies met wederkeersfantasieën (agrarisch tijdperk)? Enkel en alleen door het gebruik van filosofische concepten lijken we als vanzelf terecht te komen bij een soort Hegeliaanse manier van denken. Uiteraard is het ondoenlijk om meerdere periodes in een zelfde begrippenkader te beschrijven waarbij dat begrippenkader zelf neutraal zou blijven. Echter, in dit geval is er nog een venijnig angeltje, waardoor het hele Hegeliaanse idee dat bij de gang van mythe via religie naar filosofie er een soort bevrijdende synthese zou komen, in een ietwat wrang bijna Adorno-achtig licht komt te staan. Want waar heeft die uiteindelijke installatie van die weliswaar filosofisch verantwoorde, maar verder lege homogene statische tijd toe geleid? Tot een Grundstimmung van depressie en verveling (verg. Prins 2007), die hoogstens – voorzover we Castells en Sloterdijk mogen geloven – in een nieuw postmodern tijdperk om kan slaan in ‘derealiserend’ en borderlinefenomenen.

5. Literatuur

- Achterhuis, H. (2003). *Werelden van tijd*. Stichting maand van de filosofie.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: Enke.
- Binswanger, L. (1960). *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*. Tübingen: Neske Verlag.
- Cassirer, E. (1925). *Philosophie der symbolischen Formen; das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Castells, M. (2000) *The network society*. Oxford: Blackwell.
- Eliade, M. (1949). *De mythe van de eeuwige terugkeer; archetypen en hun herhaling*. Hilversum: De Boer.
- Elias, N. (1982). *Een essay over tijd*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Foley, W. (1997). *Anthropological Linguistics*. London: Blackwell.
- Foucault, M. (1989 [1975]) *Discipline, Toezicht en Straf; De geboorte van de gevangenis*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Germeys, I. (2010). *Paper presentation on the triggering factors of psychosis*, ISPS Conference, Haarlem.
- Goudsblom, J. (1997). *Het regime van de tijd*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Hegel, G.W.F. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kusters, W. (2006). *Time Traveling; Psychosis as a Detachment of Human Time*. Paper presented at the ICPPN.
- Kusters, W. (2007). *Hegel en de waanzin*. Manuscript.
<http://members.ziggo.nl/wku/Philosophy/Hegel%20en%20de%20waanzin.doc>
- Kusters, W. (2009). *Vreemde tijden*. In Blind, 2009: 2.
- Kusters, W. (2010). *Wereld van Waanzin*. Masterscriptie.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*.
- Masters, R.E.L. & J. Houston (1966). *The varieties of psychedelic experience*. Londen: Turnstone Books.
- McTaggart, J.E. (1908). *The Unreality of Time*. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17: 456-473.
- Merleau-Ponty, M. (1958 [1945]). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Minkowski, E. (1933). *Le temps vécu*. Paris: Quadrige.
- Mooij, A. (2006). *De psychische realiteit; psychiatrie als geesteswetenschap*. Amsterdam: Boom.
- Payk, Th. R. (1979). *Mensch und zeit; Chronopathologie im Grundriss*. Stuttgart: Hippokrates Verlag.
- Prior, A.N. (1959). *'Thank Goodness That's Over'*. In: *Philosophy*, vol.34 1959, pp. 12-17

- Prins, A.W. (2007) *Uit verveling*. Kampen: Klement.
- Ricoeur, P. (1988 [1983-1985]). *Temps et Récits*, 3 vols. Paris: Editions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. Chicago: Chicago University Press.
- Rifkin, J. (1987). *Time wars; the primary conflict in human history*. New York: Henry Holt.
- Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2004). *Schaüme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Stel, J. van der (2009). *Psychopathologie; Grondslagen, determinanten, mechanismen*. Amsterdam: Boom.
- Taylor, Ch. (2007). *The secular age*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge University Press.
- Theunissen, M. (1991). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wyllie (2005). *Lived time and psychopathology*. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12.3: 173-185.