

PRISOTNOST IN PROSTOR

KRITIKA ČASA

Jonel KOLIĆ

Nazorjeva 12, 1000 Ljubljana, Slovenija

jonel.kolic@gmail.com

Povzetek

Živimo v družbi, ki se krčevito trudi pretvoriti celokupnost življenja v predvidljivo strukturo. Uniformiranje človekovega obnašanja in mišljenja kot posledica globalizacije in digitalizacije sveta pričuje o tovrstni težnji. Čas s svojo razdelitvijo na preteklost, sedanjost in prihodnost predstavlja tripartitno strukturo, ki fragmentira človekovo življenje in sooblikuje strahove in upanja človeštva. Znotraj zahodne filozofije so se oblikovale tri ontologije časa, ki opredeljujejo okvire njegovega pojmovanja. V

prispevku raziskujemo značilnosti in meje sleherne izmed njih, posvetimo se zlasti tretji, kakršna se je s posebnim poudarjanjem večnosti pojavila v opusu Emanueleja Severina. Kritiko časa nadaljujemo z razpravljanjem o njegovi intimni povezanosti z mislečim umom in načinom, na katerega misel deluje znotraj predpostavljene »onstranstva«, ki se najbolj izraža s problematiziranjem in s projekcijami glede prihodnosti in preteklosti. Takšna interna logika misli razkriva, zakaj je možnost brezčasnosti, potem ko se je pojavila pri posameznih mislecih Zahoda, ostala nedovršena. Natanko to možnost skušamo v prispevku vzeti zares kot neposrednost, ki se mirno razteza onkraj prepričanja o obstoju časa in se artikulira s kontemplacijo o zavesti, prostoru in prisotnosti.

Ključne besede: čas, ontologija, zavest, prostor, prisotnost.

Presence and Space. A Critique of Time

Abstract

272

We live in a society that frantically tries to transform the entirety of life into a predictable structure. The uniformity of human behavior and thinking as a result of globalization and digitization of the world bears witness to such an aspiration. With its division into past, present, and future, time represents a tripartite structure, which fragments human life, and thus helps shape anxieties and hopes of humanity. Within the Western philosophy, three ontologies of time have been formulated, in order to facilitate its understanding. The contribution explores characteristics and limitations of each of them, dedicating special attention to the third ontology of time that was, with an emphasis on eternity, developed in the work of Emanuele Severino. We continue on the path of a critique of time with a consideration of its intimate connection with the thinking mind and the way, in which thought operates within the presumed “beyond” that is mostly expressed through problematizations and projections concerning the past and the future. Such an internal logic of thought demonstrates why the possibility of timelessness, when it emerged in certain Western thinkers, nonetheless remained underdeveloped. We seek to take precisely this possibility seriously as a kind of immediacy, which calmly withholds itself from the belief in the existence of time, and which is articulated through the contemplation upon consciousness, space, and presence.

Keywords: time, ontology, consciousness, space, presence.

I. »Zgodovina časa«

Za *sensus communis* predstavljata čas in njegova trojna struktura (preteklost, sedanjost in prihodnost) neobhodno potrebna in zato pogosto neprevprašana pogoj in okvir eksistence, svojevrsten nezaustavljiv proces, ki omogoča dogajanje kot tako. Če je mogoče razpoznati določen »duh časa« (*Zeitgeist*) Zahoda, potem bi to lahko bil natanko *Hronos*, eden izmed najstarejših in za sekularizacijo odpornih bogov, v odnosu do katerega člo-vek [čo-vijek] iz veka v vek, meri in definira lastno življenje. V okvirih tega časovnega teka, ki mu v skladu z današnjim prepričanjem nič ne uide, se oblikujejo bojazni, strahovi, upanja in navade ljudi, kakršni se imajo za »prebivalce časa« (cf. Severino 1978). Če je čas pogoj slehernega dojemanja zgodovine, potem je mogoče v »zgodovini časa« razpoznati, da tovrstni vseobsegajoči pojem minljivosti ni od vselej zavzemal osrednjega položaja znotraj človekovega življenja, temveč se je pojavil v specifičnih okoliščinah.

V grški pred-filozofski govorici, preden so predsokratiki potegnili jasno črto med časom in večnostjo, je bil čas razumljen kot relativen pojav, zato so se njegovi mnogostranski pomeni izražali s pomočjo štirih besed: *aión*, *chrónos*, *kairós*, *eniautós*. Čeprav so njihovi pomeni pogosto medsebojno zamenljivi, o čemer priča tudi različna uporaba teh besed pri pesnikih, kot so Homer, Heziod in Ajshil, jih je vendarle mogoče takole raztolmačiti: *aión* se večinoma koristi za opisovanje časa v kvalitativnem smislu, denimo, za čas človeškega življenja (v Homerjevi *Iliadi* *aión* zapusti telo v trenutku človekove smrti), in se nasploh enači s trajanjem; *chrónos* je, na drugi strani, kvantitativni čas, ki se neprenehoma pretaka med preteklostjo in prihodnostjo, ki torej predpostavlja minevanje, izginjanje, kontingenco; *kairós*, ki z besedo *chrónos* deli isti indoevropski koren *krr-*, označuje pravi trenutek, hip, v katerem se pokaže priložnost za udejanjenje nečesa pomembnega; beseda *eniautós* se, slednjič, uporablja tedaj, ko gre za krožnost časa, pogosto v kontekstu naravnih ciklov, tistega, kar se ponavlja in »večno vrača« (cf. Philippson 1949, 81–97). Kakor je razvidno iz navedenega, je grška kultura težila k poimenovanju časa kot konkretno povezanega s posameznim bitjem ali pojavom, ne da bi pri tem želela kozmos zajeti z enim samim pojmom časa.

Vendar s pojavitvijo orfične teogonije, ki (po Hieronimu in Helaniku) za počelo kozmosa postavi Hronosa, čas postane *archē*, prvi princip in izvor

vsega obstoječega, iz česar izhajata neskončni in končni prostor, Kaos in Eter. Prvič znotraj grške mitologije čas postane nekaj neskončnega, večnega in vseobsegajočega. Čeprav se že pri orfizmu človek znajde v neugodnem položaju glede časa, ki je večni, ker je ciklični, medtem ko je človek, kolikor ni sposoben skleniti začetka s koncem, obsojen na trpljenje in smrt, takšen vseobsegajoči pojem časa zadobi obrise terorja spričo nenavadnega zamenjevanja in mešanja boga časa *Hronosa* in titana »zvitega uma« *Kronosa*, najmlajšega sina Gaje in Urana (znotraj rimske mitologije njegovemu liku ustreza Saturn). Spomnimo se mita: v Heziodovi *Teogoniji* je Kronosu, potem ko kastrira lastnega očeta, prerokovano, da ga bo premagal eden od njegovih potomcev. Da bi to preprečil, Kronos takoj po porodu požre svoje otroke. Njegova žena Rea, zgrožena nad tovrstnim dejanjem, reši njunega najmlajšega sina Zevsa, tako da ga skrije na Kreti in namesto njega Kronosu dá požreti kamen. Naposled Zevs uresniči prerokbo, ko očeta premaga, ga prisili, da izbljuva svoje otroke, in ga priklene z okovi.

274 Kronosovo življenje in njegova usoda določajo smisel novonastalega božanstva Časa, v katerem se, torej, zlijeta ustvarjalni bog *Kronos* in bog časa *Hronos*. Čeprav so razlogi za takšno zlitje večinoma neznani, so pravzaprav lahko mnogostranski: očitna fonetična bližina, ki je sicer etimološko neutemeljena; ustrežnejša simbolizacija časovnega reza grške črke *hi* glede na *kapa* (cf. Attali 1992, 34–35); vpliv orientalskih religij v 5. in 4. stoletju pr. n. št. (Storoni Piazza 2008, 10). Kakorkoli, rezultat tega spoja je novonastali mit o Času Uničevalcu, o času, ki žre in razkraja tisto, kar generira. Tudi odnos, ki ga sleherni človek zavzema glede tako zastavljenega časa, je analogen življenju Kronosa samega: potem ko mu je napovedana grozeča prihodnost, se pravi, potem ko je Kronos s takšno prerokbo »vržen v čas«, njegovo prebivanje znotraj časa sestavlja nenehno odstranjevanje vsega, kar bi moglo pripeljati do njegovega poraza. Opozoriti je potrebno tudi na naslednje: Kronos (tako kot Ojdip) prerokbo uresničuje natanko s prizadevanjem, da se ne bi uresničila. Da bi se izognil morebitni prihodnji grožnji, požre lastne otroke. To dejanje Reo primora, da skrije Zevsa, ki ga navsezadnje pokori. Ko je Kronos enkrat vržen v čas, se ves njegov trud usmerja k temu, da bi ga zaustavil.

II. Arhitektura kot izvorna zaščita pred časom

Prepričanje, da se nahajamo znotraj časa, sredi procesa, ki vodi k minevanju in izginjanju, proti kateremu je imuna samo večnost, se v zahodni kulturi na radikalen način pričenja s pojavitvijo Časa Uničevalca. Človek, ki ga Grki, nikakor ne po naključju, prvenstveno imenujejo »smrtnik«, je kot nekakšen »prebivalec časa« tisti, ki kakor Kronos, prepričan, da obstaja prihodnost, kakršna vsebuje grožnjo človekovi eksistenci, vloga vse svoje sile v poskus zaustavljanja ali vsaj nadziranja prihajajočih dogodkov. Eden izmed izvornih načinov zaščite pred grožnjami, kakršne predstavlja nepredvidljivost prihodnosti, je arhitektura. Filozof Karsten Harries piše:

Grajenje je bilo razumljeno kot udomačevanje prostora. Udomačiti prostor pomeni ukrotiti ga, skonstruirati meje, ki iz prostora iztrgajo kraj. [...] Če je torej mogoče govoriti o arhitekturi kot zaščiti pred terorjem prostora, potem moramo pripoznati, da je od samega začetka dalje nudila tudi zaščito pred terorjem časa. (Harries 1982, 59.)

275

Mitično verovanje je – tako kot kasnejše oblike verstev in prepričanj – lastno vsebino odsevalo in predočalo s posredovanjem prostora. Na tej sledi Ernst Cassirer trdi:

Prostorska intuicija se je pokazala za temeljni element mitičnega načina razmišljanja, saj se je on sam pojavil kot težnja, da bi vse razlike, kakršne vzpostavlja in razgrinja, pretvoril v prostorske razlike, zato je to oblika, s pomočjo katere si jih je lahko neposredno predočal. (Cassirer 1964, 136.)

Celokupnost empiričnega prostora se deli na regije svetega in profanega. Svet je tisti prostor, ki je posvečen oziroma ograjen od okolice in zaščiten pred njo. Na to napotuje tudi latinska beseda *templum* (»svetišče«, »tempelj«), koren katere, *tem-*, pomeni »razrezati«, »razmejiti«. Z drugimi besedami: v mitični dobi se kozmogonija neposredno preslikava na topografijo. V sumersko-akadskem epu o stvarjenju *Enuma Eliš* bog sonca Marduk svet ustvari iz telesa

boginje kaosa Tiamat. Svet je potemtakem v svojem bistvu kaotičen, zato se red vzpostavi samo tam, kjer to zahteva volja vrhovnega boga. To pomeni, da takšen red ni enako razporejen po celotnem kozmosu, temveč obstaja, ko je govor o mitologiji starodavne Mezopotamije, znotraj zidov Babilona in osrednjega svetišča Esagila (prim. Pongratz-Leisten 1994, 73–74). Ograjeni, zaščiteni prostor, *templum*, je tisto, kar preprečuje vdiranje kaosa v človeška življenja. Ne pozabimo, da tudi zemeljski raj Eden pomeni »ograjeni vrt«, znotraj katerega sta večnost in brezskrbnost zagotovljeni natanko s tovrstno ograjenostjo, ki zadržuje čas in smrt onstran zidov. Arhitektura in splošno razmejevanje prostora s preprostimi sredstvi sta potemtakem izvorni način zaščite pred nepredvidljivostjo in nevarnostjo življenja. Evolucija in variacije grajenega prostora se, med drugim, razvijajo glede na bojazni, kakršne skupina ljudi občuti spričo sveta, oziroma glede na nevarnosti, ki prihajajo od fizičnega in metafizičnega sveta. V skladu s tem je arhitektura hkrati tudi prvi način konkretnega poskusa predvidevanja prihodnosti, kolikor imajo óni, ki gradijo, že vpeljane navade, stil in ritem življenja, katerim dajejo prostorsko konfiguracijo in s samim tem ustvarjajo okolje, za katerega smatrajo, da bo v prihodnosti gostilo to življenje in obenem ščitilo pred tistim, za kar se zdi, da preti življenju. In to je, *in primis*, čas.

Od treh kvalitet arhitekture, ki jih navaja Vitruvij, je *firmitas* (»stabilnost«, »obstojnost«, »moč«) tista, s katero se želimo upreti minljivosti, kakršno predpostavlja čas. Posluževali so se je mnogi, da bi v arhitekturnem delu ovekovečili lastno sebstvo ali kolektivno sprejeto prepričanje. Svetišča z njihovimi simboli, utrdbe, cerkve in zvoniki, razmeščeni kot hierarhični centri srednjeveških mest, »nespremenljiva« arhitektura Leona Battiste Albertija, »red« Louisa I. Kahna, beg v sedanost in odklanjanje časovnosti sodobne »tekoče družbe«: vse to so primeri eshatologij (pripadajočih različnim *Zeitgeistom*), kakršne skušajo vnaprej določiti in potemtakem obvladati čas.¹ Vendar je tudi arhitektura, vsemu temu navkljub, navsezadnje obravnavana kot simbol večnosti, večnosti, ki v očeh »smrtnika« pripada onstranstvu, nečemu, k čemur fenomenski svet nima neposrednega pristopa. Zato je potrebno poseči

¹ Odnos med arhitekturo in časom je na tem mestu samo na kratko orisan, tematsko ga bom obravnaval v enem izmed naslednjih esejev.

k tistemu, kar lahko umiri človekovo potrebo po obstojnosti, k tistemu, kar, vsaj navidezno, ne podlega terorju minljivosti. Filozofija nastane kot volja do resničnega pričevanja glede tega, kar se nahaja onstran časa in smrti. Kolikor od mitičnega sveta podeduje travmatični smisel časa, je pojavitev filozofije zaznamovana z najradikalnejšim poskusom iskanja vednosti, kakršna bi človeka lahko rešila pred uničujočo naravo časovnega toka. To pomeni, da je razmišljanje o času in njegovem nasprotstvu, večnosti, postalo primarni način delovanja filozofije.

III. Čas v filozofiji: ontologije časa

Natanko zaradi takšne intimne povezanosti mislečega uma in časa bi podrobna analiza filozofskih pojmovanj časa zavzela preveč prostora v okviru pričujočega razpravljanja. Tisto, kar nas v resnici zanima, so različne strukture časa, s katerimi je mogoče zaobjeti večino posameznih teorij. Kljub temu lahko omenimo, da, npr., znotraj sodobnega filozofskega diskurza nekateri razlikujejo celo štiri tipe časa: matematično strukturiran (zastopala sta ga Aristotel in Tomaž Akvinski), psihološki (denimo pri Avguštinu in Bergsonu), zgodovinski (Vico, Hegel, Marx, Croce) in eksistencialni čas (o katerem sta, mdr., govorila Kierkegaard in Heidegger).² Znotraj psihologije je, nadalje, mogoče govoriti, ker je človek hkrati fizično, biološko in psihično bitje, o dodatnih treh tipih časa, ki z manj ali več uspeha koeksistirajo znotraj osebe. Zdi se, da so, podrobneje gledano, mnogoštevilna obličja in večpomenskost časa posledica njegove lastne strukture: spremenljivosti. Če pogledamo širše, je natanko ta struktura tisto, kar je skupno vsem dimenzijam časa: sleherna izmed njih se nanaša na čas kot spremenljivost, ki nujno predpostavlja redosled ali sekvenco, organizirano znotraj kakšne geometrične strukture: kroga, spirale, linije ...

Če bi potemtakem želeli navesti, katere strukture časa so se konkretizirale v zgodovini zahodne filozofije oziroma katere ontologije časa omogočajo njegovo dožemanje, lahko izpostavimo naslednje:

² Prim. Vedaldi 1960, 125.

1. čas, gibalo katerega je večnost;
2. čas kot avtonomna struktura;
3. čas kot stopnjevita manifestacija večnih bitij.

Te tri ontologije časa so obenem tudi ontologije bivajočega:

1. obstajajo večna in spremenljiva bitja;
2. obstajajo samo spremenljiva bitja;
3. obstajajo samo večna bitja.

278 Ko enkrat postavimo večnost in čas (ali bit in bivanje) kot dvoje skrajnosti dojemanja sploh, je jasno, da so mogoče samo takšne tri ontologije. S tretjo ontologijo, kakršna se je razvila znotraj diskurza italijanskega filozofa Emanueleja Severina, so izpovedane ontološke možnosti mišljenja časa. Natanko Severinov opus vsebuje kritično razgrnitev prvih dveh ontologij. Za Severina namreč grška filozofija kot kraj pojavitve prve ontologije časa svoje bistvo izraža s pojmom *epistēme*, se pravi, vednosti, ki s svojo absolutnostjo stoji (*hístēmi*) nad (*epí*) tistim, kar jo želi omajati, in sicer – časom. Epistemična vednost pričuje o večni resnici biti, ki ji ni mogoče nasprotovati in ki ji niti čas ne more pobegniti. Seveda je takšna večnost sama pravzaprav pogoj časa, ona ga poganja, oblikuje in nadzira. Dovolj je, da se spomnimo, kako je za Platona čas gibljiva podoba večnosti (*Timaj* 37d).³ Pri prvi ontologiji se večnost in čas nahajata znotraj hierarhične strukture. Tovrstna struktura ni tipična samo za filozofski diskurz, kakor se razgrinja od starih Grkov do Hegla, temveč tudi za sleherno človekovo delovanje, ki se vsiljuje [na-meće] kot ekskluzivno, izključno nujno, ki stremlje po tem, da bi trajalo in potemtakem vnaprej določalo prihajajoče dogodke. Travmatični smisel časa, kakor se je oblikoval znotraj mitičnega sveta, v prvi ontologiji odkrije antagonistični položaj večnosti kot tistega, s čimer je potrebno »ukrotiti pošast«, ublažiti človekove trpljenje in skrbi spričo uničenja. Vendar tako determinirana večnost (najsí je opredeljena kot Bit, Ideja, Bog, Substanca, Narava ali Ideologija itd.), natanko zato, ker se njena obstojna struktura preslikava na čas, dojet kot proces, v katerem sila večnosti ustvarja bitja iz nič, nehote vnaprej določa in *entificira* trenutke časovnega redosleda, ki so

3 Prim. Platon, *Zbrana dela IV*, prev. G. Kocijančič, KUD Logos, Ljubljana 2009, str. 1271. *Op. prev.*

znotraj hierarhične strukture večnost–čas mišljeni kot sami na sebi ničevi, neobstoječi.

S tem se približamo jedru Severinove kritike zahodne filozofije. Severino pri prvi ontologiji časa ugotavlja, da predpostavlja izhod bitja iz ničā, njegovo začasno prebivanje v biti in njegovo vrnitev v nič. Bitje oziroma bivajoče se potemtaka nahaja v konstantni napetosti med eksistenco in ničem, ki mu grozi. Vendar za Grke takšen proces ni mogoč brez absoluta (oplemenitenega z večnostjo), ki je njegov resnični avtor. To pomeni, da bi čas bil paradoksalen, če njegove spremenljivosti ne bi vodilo nekaj, kar se nahaja onstran časa samega. Tovrstna, proti času imuna entiteta je v zgodovini Zahoda zadobila raznorazna obličja: filozofska, religiozna, sekularna ... Tisto, kar naj bi po definiciji bilo najbolj nespremenljivo, je na kontradiktoren način sprejelo največ variacij, medtem ko je ves čas ostajal obstojen natanko *čas*.

Na takšen način je mogoče razumeti, zakaj je resnica (*alētheia*) kot vednost, ki pričuje o večnem redu sveta, na koncu sama postala zgodovinska. Če je v metafizični tradiciji resnica govorila o času, naposled čas sam govori o resnici. Dojetje časa kot edine očitnosti je bistvo druge ontologije časa. Takšen ontološki monizem se po Severinu znotraj sodobne filozofije najjasneje kaže pri mislecih, kakor so Nietzsche, Gentile in Leopardi. Oni na različne načine opozarjajo na inherentno kontradikcijo metafizične (prve) ontologije časa: obstoj večnosti kot hierarhije oziroma kot svetega principa (*hierós* in *archē*), ki si podreja in nadzoruje spremenljivost sveta, implicira negacijo časa. Če je čas, kakor to razume grška filozofija, proces proizvodnje (*poiēsis*) in uničevanja bitij, pri katerem je sedanost dimenzija njihovega bivanja, medtem ko sta njihova preteklost in njihova prihodnost ničevi, zahteva obstoj kakršnegakoli večnega reda popolno podrejanje bitij njemu samemu, se pravi, tudi njihove preteklosti in njihove prihodnosti. V skladu s tem je predpostavljeni nič pravzaprav *pobivajočen* (ali *entificiran*) po istem redu samem. Navsezadnje pri prvi ontologiji časa obstoj večnosti implicitno negira obstoj časa, dojetega kot osciliranje bitja med bitjo in ničem, kolikor večnost izpolnjuje óni ničevi prostor, ki bi, po logiki takšne ontologije, moral ostati »prazen«. Toda: ker je tako zastavljeni čas za prvo in drugo ontologijo prepričanje, ki ga opredeljuje skrajna evidentnost,

večnost mora pasti, da bi se čas osvobodil njenega zadušljivega objema (prim. Severino 1980, 45–53).⁴

Znotraj Severinove kritike zgodovine zahodne filozofije, ki je obenem tudi zgodovina nihilizma, grška ontologija v svojem jedru vsebuje seme svoje lastne prekoračitve. Sodobna filozofija utemeljuje nemožnost obstoja meta-fizičnega oziroma tistega, kar se želi postaviti onkraj bivanja, in s tem odpira pot tehniki, vodeni z znanstveno logiko dominiranja nad svetom. Prepričanja, da je bitje dostopno za dominacijo, potemtaka tehniki ne zagotavlja znanost, temveč natanko sodobna filozofija, ki tehniki prepušča fluidnost bitja, osvobojenega od omejitve absoluta. Pri drugi ontologiji časa svet postopoma izgubi navidezno celoto, kakršno je posedoval znotraj nekdanje tradicije. Bitja brez celote izgubljajo povezanost, ki so jo imela predtem, zato je takšna izolacija pogoj volje do moči in dominacije. Moč je toliko bolj učinkovita, kolikor je predmet moči ločen od konteksta in povezanosti z njim. To pojasnjuje tudi težnjo, da je za današnjo kulturo verodostojna samo tista vednost, ki je specializirana. Ko je bitje enkrat uzrto z očmi izolacije, je bolj prepričljivo, če specifični vednosti pripisujemo 280
superiornost v odnosu do ónega védenja, ki kontemplira celoto, kakršno je, npr. filozofija (ki sicer seveda tudi sama ni imuna proti temu procesu).

Ob Severinovih uvidih želimo glede druge ontologije časa nadalje poudariti, da se pri njej potreba po predvidljivosti, ki jo pri prvi ontologiji zagotavlja tisto transcendentno, ne izgubi, temveč da, nasprotno, izguba transcendentnega povečuje intenzivnost tovrstne potrebe. Izginotje gotovosti obstoja onstranskega pomeni, da je tostranstvo potrebno ustrojiti tako, da se strah pred nepredvidljivostjo zvede na minimum. Budno oko virtualnosti, ki svet pretvarja v svojevrsten panoptikon,⁵ se s svojo besno potrebo po opazovanju, analizi in digitalizaciji fenomenskega sveta, nagiba k temu, da bi celokupnost izkustva premestilo in zvedlo na »virtualno resničnost«. Morda ne bi pretiravali, če bi rekli, da se danes dozdeva, kako je resničnost postala surovina virtualnosti in kako je obstoj bitja upravičen samo z njegovim omreženjem v digitalni svet. Zvajanje sveta na sliko, ki v tem procesu ostane brez sveta (prim. Paić 2006), nezadržno spominja na Platonovo definicijo časa kot gibljive podobe večnosti.

4 Prim. tudi Kolić 2021, 258–259.

5 Prim. Likar, Ostan, Pleterski, Rožič in Štular 2008, 16.

Edina razlika je, da znotraj sodobnosti čas ne odseva več večnosti, temveč virtualnost. Rezultat tega je, med drugim, občutek, da je čas izginil. Težnja današnjega človeka, da snema, slika in virtualizira dogajanje sveta oziroma da zamrzne tisti trenutek, za katerega je Proust bil prepričan, kako se konstantno izmika, ne dovoljuje preteklosti, da bi odtekla. Na drugi strani pa simulacija prihodnjih dogodkov, kakršna se odvija s statistično-probabilistično metodo, ne dovoljuje prihodnosti, da bi prišla. Zadrževanje preteklega in anticipacija prihodnjega se simultano dogajata s pomočjo medija sedanjosti, ki postaja dimenzija izvrševanja volje do moči in ki se z njo konkretizira prepričanje tehno-znanosti glede manipulacije in usmerjanja Hronosa.

Okupacija sedanjosti, s katero kapitalizem, spojen s tehno-znanostjo, triumfira po neuspešnih poskusih nacizma, da bi privilegiral in povečal preteklost, in komunizma, da bi se projiciral proti prihodnosti,⁶ je način, znotraj katerega se v triadi časa pojavlja prostor za izvrševanje dominacije nad svetom. Sodobna racionalistična diktatura, ki svoje bistvo udejanja z diktatom ure (prim. Starčević 2014), tako da vse zvaja na merjenje in potemtakem na tisto, kar je mogoče manipulirati s projiciranjem nadzora, pravzaprav ponavlja kanibalizem grške mitologije, kakršnega sta se poslužila naprej Uran in potem Kronos, da bi zaustavila lastno smrt in s tem – čas. Ta poskus ju je stal življenja. Zato je naša teza takšna: sleherni sistem, ki skuša sistematično odstraniti vzroke lastne minljivosti, nehote proizvaja ubijalce tovrstne vsiljene trajnosti. Z drugimi besedami: kolikor večja je želja po predvidljivosti, toliko pogosteje in trdovratneje se nepredvidljivost upira. Dovolj se je ozreti na trenutno stanje sveta, v katerem je strah pred mračnostjo od druge polovice 18. stoletja dalje s pomočjo razsvetljenstva »osvetlil« vse zasenčene dele človeka, družbe in prostora (prim. Bentam 2014, 16–17), se pravi, sveta, v katerem se človek, kljub vseprisotnemu pogledu, ki osvetljuje (vendar v bistvu panoptikonsko zaslužuje), sooča s skrajnimi nepredvidljivostmi pandemij, vojn, politične in ekonomske negotovosti.

281

6 Predstavljena misel je podobna tezi Janka Rožiča, za katerega je sedanjost srečanje izkustva preteklosti in odprtosti prihodnosti. Natanko nerazumevanje tega odprtega srečanja je razlog propada nacizma, ki povečuje preteklost, in komunizma, ki je odvisen od prihodnosti.

V sami strukturi prepričanja o obstoju časa se nahaja potreba po določitvi prihodnosti, glede na katero se rojeva pričakovanje, združeno z upanjem, kadar prihodnost obljublja zelene rezultate, ali brezupom v nasprotnem primeru. Takšna struktura sama pripada obsežnejšemu interpretativnemu sklopu, in sicer temeljni veri Zahoda in sveta, veri v obstoj onstranstva ali onkrajnosti, skratka, nečesa, kar obstaja na drugi strani neposrednosti; oziroma: predpostavlja obstoj dimenzije, ki je kot takšne ni mogoče argumentirati. Grška beseda *élenchos* ob pomenu »argument« označuje tudi »dokaz«, »utemeljitev«, medtem ko v besedi *argumentum* odzvanja *argós*, »sijajen«, »svetleč«, »osvetljen«. Veri v obstoj onstranstva (v vseh njegovih variacijah) primanjkuje neposrednost, kakršno bi argument lahko utemeljeno osvetlil. Čas predpostavlja onstranstvo preteklosti in prihodnosti, dveh dimenzij, ki vsaka na svojo stran vlečeta sedanost, tako da združuje obe strani kot most in postaja sredstvo prehoda bitja iz prihodnosti v preteklost brez možnosti zadrževanja in prebivanja v biti. Nihilizem v obliki sodobnega ateizma se glede tega strinja s teizmom. Čeprav sodobni nihilizem izprazni onstranstvo, ga vendar ne zanika, temveč ga dojema kot obstoječega s tem izpraznjenjem samim, kot ničevega. Prihodnost obstaja, kolikor je nič in jo je kot tako mogoče izpolniti s projektom dominacije.

IV. Severino: tretja ontologija časa

Drugo skrajnost k temu najdemo znotraj Severinovega filozofskega diskurza, tj. tretje ontologije časa, pri kateri je prihodnost (a tudi preteklost) popolnoma izpolnjena z bitjo. Čeprav se tretja ontologija časa bistveno razlikuje od prvih dveh, z njima, kolikor je teorija časa, vendar deli določitev vere v onstranstvo – vere v obstoj preteklosti in prihodnosti. Ena izmed poglavitnih tém tega diskurza je prikazovanje Celote (*il Tutto*), ki ji je sicer popolno pojavljanje onemogočeno natanko zato, ker se sama stopnjevito (temporalno) kaže znotraj kroga pojavljanja (*il cerchio dell'apparire*).⁷ Celota

⁷ V Severinovi filozofiji je krog pojavljanja transcendentelni horizont pojavnosti, ki vsebuje pojavljanje slehernega empiričnega fenomena (»transcendentalnost« tukaj pomeni, da krog pojavljanja v sebi zaobsega vsako pojavnost). Znotraj njega se stopnjevito razkrivajo in skrivajo večna bitja. V nasprotju s temi večnimi, prihajajočimi in odhajajočimi bitji je krog pojavljanja konstantno prisoten in je, kot tak, pogoj prisotnosti in odsotnosti bitij, ki so podrejena procesualnosti pojavljanja. Prim. Severino 2010, 109–110.

je kraj popolne in celovite manifestacije bitja, ki zunaj sebe ne pusti ničesar. V trenutku, ko je Celota postavljena kot nekaj, kar se razprostira onkraj kroga pojavljanja (v onstranstvu), ima njeno prikazovanje znotraj njega samo *formalni* značaj. Celota, kot taka, je izgubljena; poglobitveni razlog za to je, da sleherno prepričanje o obstoju časa na tri dele fragmentira neposrednost, ki je v skladu s tem po nujnosti zasenčena z navidezno kronologijo sveta.

Če menimo, da celoto razdeljuje triglavost časa, posegamo po teoriji, tj. miselnem konstrukt, cilj katerega je zedinjenje predpostavljene parcialnosti. Da bi lahko razumeli, na kakšen način se to konkretizira pri Severinu, moramo najprej orisati poglobitvene teze njegove filozofije.⁸ Severinova filozofija se namreč, po kritičnem razmisleku o nihilističnem dojemanju stvari [stvari; reči, zadev] in, torej, tudi stvarnosti [stvar-nosti; resničnosti], artikulira ob tezi o večnosti slehernega bitja. Vse, kar se pojavlja znotraj horizonta pojavljanja, je večno. Seveda je smisel tovrstne večnosti bistveno drugačen od ónega hierarhičnega, kolikor tukaj večnost ne dominira, temveč je inherentna struktura vsega, kar biva. Čas je, nadalje, dojet kot stopnjevita manifestacija večnih bitij, ki se nahajajo sredi sence skritosti tedaj, ko niso prisotna znotraj kroga pojavljanja. Lahko bi torej rekli, da je za tretjo ontologijo časa čas pravzaprav stopnjevito *odstiranje* [otkrivanje] bitij, ki procesualno vstopajo v pojavnost in izstopajo iz nje. Spremenljivost sveta kot izhajanje bitja iz nič in njegovo vračanje vanj negira trditev, da ta proces ni viden oziroma *ne more biti vsebina izkustva*. Tisto, kar mi vidimo, je pojavitev in izginotje bitja znotraj kroga pojavljanja. Izkustvo torej molči o tem, kar je prišlo iz njegovega okvira. Toda: če molči, tedaj resnično ne reče niti, da se je bitje raz-ničilo, niti, da je večno. Na takšen ugovor Severino odvrne, da tam, kjer izkustvo ne govori, v svoji avtentični obliki, ki razkriva resnico biti, na sledi Aristotelovega *élenchosa* spregovarja filozofija, in sicer na naslednji način: glede bitja je nujno potrebno afirmirati, da je večno (to pomeni tudi afirmirati njegovo pozitivnost), ker sleherni negacija obstoja kakšnega bitja oziroma njegovo izenačevanje z ničem že s tem, da imenuje to določeno bitje, potrjuje njegov obstoj in hkrati negira samo sebe.

283

8 Za sintetični pregled Severinove misli pri nas prim.: Bednarik 2000, Kopic 2019, Kolić 2021 in Paić 2021, 243–268.

V širšem smislu je jedro takšne teze zoperstavljanje pozitivna glede na negativ. Negacija, če želi dejansko biti negacija, če torej ne želi indiferentno trditi to, kar trdi (če se želi determinirati kot negacija), to dela takó, da se zoperstavlja vsemu, kar se razlikuje od nje (sleherni drugi determinaciji in obenem tudi ničú). Tisto, kar negacija želi semantično negirati (npr. obstoj določenega bitja oziroma opozicijo biti in ničá ali opozicijo pozitivna in negativna), se sprevrne v kontradikcijo, kolikor je sama struktura negacije (njena negativna determiniranost in s tem njena različnost glede na druge determinacije in glede na nič) pravzaprav afirmacija tistega, kar želi negirati. Oporekati večnosti bitja, afirmirati njegovo poistovetenje z ničem, se sprevrne v nemožnost (prim. Severino 2010, 40–58).

284 Naj uporabimo primer: »Včerajšnji dan ne obstaja več.« Tovrstna trditev, s katero se skorajda vsakodnevno srečujemo, ko rečemo ali mislimo, da tistega, kar je minilo, ni več, negira obstoj včerajšnjega dne. Trditev implicira, da je včerajšnji dan, kot, torej, po svojem značaju pozitivno determiniran, izenačen z neobstojem, z ničem. Da bi se trditev (ki zatrjuje negacijo obstoja včerajšnjega dne) kot taka sploh konstituirala, mora včerajšnji dan misliti, ga poimenovati in si ga predočiti. Predmet negacije (včerajšnji dan) mora biti prisoten z vsemi potankostmi, da bi sploh lahko postal predmet negacije. To pomeni, da mora za negacijo obstoja včerajšnjega dne (ali kakšnega drugega bitja) včerajšnji dan biti prisoten in obstoječ natanko v tisti meri, v kateri želi negirati njegov obstoj. V skladu s tem trditev pravzaprav potrjuje tisto, kar želi negirati, in s tem negira sólo sebe.

Primera, ki se tiče preteklosti, nismo navedli po naključju. V nasprotju s prvima dvema ontologijama časa znotraj Severinove filozofije spominjanje ni goli oris ali precej verodostojen prikaz tistega, kar je bilo, temveč konkretna pojavitev bitja. Kar je bitje glede sebe kazalo v sedanjosti, se nadalje kaže tudi v preteklosti (spomin). To pomeni, da bitje ali skupina bitij ob nekem dogodku pri prehodu iz sedanjosti v preteklost ne izgubi svoje ontološke kvalitete. Tudi če pride do pozabljenja, se óno sólo v resnici manifestira sólo tedaj, ko se pozabljeno bitje spet pojavi (lahko bi rekli, da je nekaj bilo pozabljeno samo v tistem trenutku, ko se predmet pozabljenja vrne v spomin). Za Severina (in, na določen način, tudi za Husserla; prim. 2001) je pojavljanje preteklosti neobhodnega pomena za percepcijo časa. Izkustvo spremenljivosti sveta lahko

imamo samo, kolikor pri prihajanju bitja v krog pojavljanja preteklost ostaja prisotna. Samo na takšen način, samo če je pri razvijanju sedanjosti tudi preteklost prisotna, lahko razlikujemo med »prej« in »kasneje«. Primer, ki ga Severino rad navaja, zadeva opazovanje izgorevanja drv na ognjišču. Najprej drva postavimo nanj, potem jih zakurimo: drva gorijo, najprej z majhnim plamenom, potem vse intenzivneje, postopoma pridobivajo temno barvo, dokler se celoten proces ne konča s pepelom. Glede finalnega prizora tega redosleda, pri katerem se pojavi pepel, bi nihilistično razumevanje časa dejalo, da so se drva spremenila v pepel, in tako impliciralo, kako jih v trenutku, ko zagledamo pepel, ni več. Za takšno razumevanje je spomin na drva spomin na nekaj, kar je, kolikor je bilo konkretna pojavitev drv, postalo nič. Z drugimi besedami: nihilizem razlikuje načine obstoja sedanjosti in preteklosti, pri čemer prvi pripisuje konkretnost eksistence, drugi (spominu) pa samo esenco ali bistvo te konkretnosti. V spominu bitje, torej, izgubi nekaj od tega, kar je posedovalo v sedanjosti.

Severinova kritika tega razumevanja preteklosti se tiče dveh vidikov. Prvi zadeva mnenje, da so se drva spremenila v pepel. Takšna trditev namreč poistoveti drva in pepel, se pravi, natanko tisto, kar je z njo samo razlikovano. Če se spomnimo principa opozicije pozitivna in negativna (ki temelji na Aristotelovem načelu neprotislovnosti, opisanem v četrti knjigi *Metafizike*, a ki ga Severino sicer revidira),⁹ potem vemo, da je sleherna stvar to, kar je, in da ne more biti nič drugega. Zato je poistovetenje dveh različnih bitij kontradiktorno, kakor je poistovetenje drv in pepela. Nihilistično prepričanje jih namreč poistoveti, ker verjame, da so drva kot drva, ko je prisoten pepel, postala nič. Kar še obstaja od drv, je prisotno v pepelu, zaradi česar se reče, da so se drva pretvorila v pepel. Severino ugovarja, da je takšna protislovnost trditev mogoča samo, kolikor je sleherni izmed segmentov procesa izgorevanja drv na ognjišču prisoten v trenutku pojavitve pepela. Če v trenutku pojavitve pepela ne bi bil prisoten celokupen proces, ki je do tega pripeljal, sploh ne bi mogli reči, da so se *drva* spremenila v pepel. Čas je torej možen samo, ko sedanjost spremljajo pretekli dogodki in ko je v tem procesu slehernemu od trenutkov priznana enaka pomembnost. To pomeni, da pretekli dogodki za

9 Prim. Severino 2005.

Severina ne podležejo ontološki transformaciji, temveč imajo enako ontološko naravo kakor tisto, kar dojemamo kot sedanjost.

Takšna enakost intenzivnosti preteklosti in sedanjosti pri Severinu predstavlja pogoj za drugi vidik njegove kritike nihilističnega razumevanja časa. Za slednje, kakor smo dejali, se, ko določen dogodek preide, nekaj od tega bivšega sedanjega časa izgubi. Kritiko Severino artikulira takole: ko je godênje določenega dogodka dovršeno in se umakne v preteklost, postane tisto, kar se o preteklem govori, vsebina spominjanja. In vsebina spomina je priča prisotnosti tega dogodka. V skladu s tem temelji pogoj afirmacije, da je nekaj izgubljen ali uničeno, na *prisotnosti* tega, kar se kontradiktorno postavlja kot neobstoječe (kakor v primeru, ko rečemo: »Včerajšnji dan ne obstoji več.«). Pri tretji ontologiji časa je pojavljanje preteklosti konkretno in celovito zadrževanje (ali ponovno pojavljanje) dogodka. Znotraj nje ni razlike med čutnimi in idejnimi bitji, temveč so vsa zedinjena s pojavitvijo znotraj kroga pojavljanja (ki je pri Severinu analogen zavesti).

286 A to ne pomeni, da pri tretji ontologiji časa ni razlike med strukturama sedanjosti in preteklosti. Diferencirani sta glede na nedovršenost ali dovršenost določenega bitja. Preden drva v navedenem primeru zakurimo na ognjišču, njihovo bivanje najprej spremlja deževno in potem sončno vreme. Čeprav so nepremična na ognjišču, drva, ki jih spremlja deževno vreme, *niso* drva, ki jih spremlja sonce. Z okoljem se menja njihov odnos. Kljub temu imata obe bivajočnosti drv nekaj skupnega, in sicer: to so *ta določena drva na tem določenem ognjišču*. Takšna identiteta različnega (*l'identità dei diversi*) je tisto, kar je prisotno tako pri eni kot pri drugi bivajočnosti drv (drv, povezanih z dežjem, in drv, povezanih s soncem). »Sedanjost« je za Severina potemtakem proces raztezanja (nedovršenosti) identitete različnega, medtem ko se »preteklost« manifestira tedaj, ko tovrstna identiteta doseže svojo dovršenost (pri navedenem primeru identiteta različnih bivajočnosti drv doseže dovršenost oziroma postane preteklost v trenutku pojavitve plamena in potem pepela).

Potrebni je nekaj dodatnih razjasnitev, da bi se izognili mnenju, kako nekatera bitja prebivajo v sedanjosti, ki se razteza v nedogled, medtem ko je prebivanje drugih bistveno krajše (kakor, npr., velja za amfiteater glede na

metulja).¹⁰ Pri tretji ontologiji je namreč sleherni trenutek celovit oziroma predstavlja totaliteto tistega, kar se pojavlja znotraj kroga pojavljanja. In takšna celovitost velja za sleherni trenutek oziroma: sleherni prihod novega je hkrati tudi prihod celovitosti te novosti. Nova celota pride tudi tedaj, ko je novost najmanjša malenkost, kakršni sta zvok dežja na strehi ali premaknjen prst. To se zgodi zato, ker tudi tisto, kar znotraj sekvence dveh trenutkov ostaja kot obstojno (nespremenljivo), zadobi nov smisel, novo povezavo glede na odnos s prispelo novostjo (najsi je slednja minimalna ali nezanemarljiva). Če torej poglobimo smisel zgoraj opisanih sedanjosti in preteklosti, lahko rečemo, da je sleherni prihod (pojavljanje novih bitij) pretakanje tistega, glede na kar sta dva trenutka znotraj redosleda različna, in zadrževanje (trajanje) tistega, kar jima je skupno. Ob prihajanju novosti sleherna nova celota predpostavlja pojavljanje predhodne kot njene preteklosti in zadrževanje (ponovno pojavljanje) tistega, kar ji je z njo skupno.¹¹

Pri tretji ontologiji časa bitja, ki so večna in vedno obstajajo, stopnjevito vstopajo v krog pojavljanja in izstopajo iz njega. Njihova celovita bit se znotraj tega kroga ne prikazuje v popolnosti, temveč samo parcialno, saj bivajo tako pred vstopom kot po izstopu. Celota biti, ki jo Severino imenuje »neskončna usoda« (*il destino infinito*), natanko zato, ker je neskončna, stopnjevito vstopa v krog pojavljanja, zaradi česar je njena manifestacija znotraj njega samo formalnega značaja. Tako nastane t. i. »kontradikcija C« (*la contraddizione C*), kontradikcija, ki je prisotna znotraj same strukture kroga pojavljanja: tvori jo namreč sočasno pojavljanje in nepojavljanje celote.¹² Celota biti, *ápeiron*, se pojavlja oziroma o njej obstaja vest znotraj pojavnosti, vendar nikdar konkretno in celovito, temveč zgolj v abstraktni formi. Njena konkretna pojavitev je nemožna, ker bi v tem primeru s prihodom celovitosti bitja znotraj kroga pojavljanja prihajanje samo prenehalo, obenem bi bil uničen tudi krog pojavljanja. Potemtakem je nujno, da se neskončnost manifestira stopnjevito,

10 Ko govorimo o »bitju«, mislimo na »nekaj-kar-je«, kar pomeni, da je to (živo ali neživo) bitje, stvar ali pojav. V tem smislu je mogoče primerjati trajanje (zadrževanje v sedanjosti) amfiteatra in metulja.

11 Za bolj celovito razumevanje struktur sedanjosti in preteklosti pri Severinu prim.: Severino 1980, 173–211, in 1989, 317–338.

12 Prim. Severino 2001, 45–56, in 2007, VIII, 9.

tako da znotraj onstranstva skriva vse tisto, kar tostranstvo ne more naenkrat sprejeti. S tem se neskončno konstituira kot tisto nezavedno končnosti.

Severino je večkrat razmišljal o možnosti, da je vsebina kroga pojavljanja popolna celota biti, brez možnosti, da bi se karkoli nahajalo onkraj njegovih okvirov (prim. Severino 2001, 80–81). Toda vsakokrat je zavrnil takšno tezo zaradi tistega, kar tudi znotraj njegove filozofije ostaja temelj diskurza: čas. Ker manifestacijo bitja interpretira kot prihod iz onstranstva v krog pojavljanja (in vrnitev v onstranstvo), je nujna posledica takšnega razumevanja mišljenje, da se (nobeno) bitje ne prikazuje v svoji celovitosti tedaj, ko je prisotno, kolikor tej prisotnosti manjka celotni neskončni kontekst, znotraj katerega se sleherno bitje izvorno nahaja. Radost (*la Gioia*) – tērmin, ki se ga Severino poslužuje, da bi opisal Celoto, neskončno, popolno in konkretno manifestacijo vseh bitij – je prisotna samo s posredovanjem lastne formalne prisotnosti, onkraj nje je izgubljena.

V. Čas in *ápeiron* pri Anaksimandru in Severinu

288

Zdaj, ko smo sintetično razgrnili vse tri ontologije časa, pri čemer smo poseben poudarek namenili tretji, ker predstavlja edinstven primer zedinjenja večnosti in časa, se lahko, natanko z izhodiščem pri témi prejšnjega razdelka, z njimi kritično spoprimemo. Pri Simplikiju iz Kilikije je ohranjen eden izmed redkih fragmentov Anaksimandra, jonskega filozofa, ki je prvi spregovoril o *ápeironu*, Brezmejnem, o neomejenem, nedefiniranem, neskončnem principu vseh stvari:

Anaksimander ... je rekel, da je počelo bivajočih (stvari) Brezmejno ... Iz katerih je nastanek bivajočim (stvarem), v te nastaja tudi (njihov) propad skladno z nujnostjo; druga drugi namreč odreja pravico in kazen za nepravico skladno z redom časa. (Diels 1983, 85).¹³

Medtem ko je prvi del tega fragmenta relativno jasen, je drugi enigmatičnega značaja. Težko je presoditi, ali je nepravica, zaradi katere bitja odreja kazen

13 Slovenski prevod naveden po: Hermann Diels in Walther Kranz, *Fragmenti predsokratikov*. Zv. 1, ur. G. Kocijančič, Študentska založba, Ljubljana 2012, str. 211. Prim. tudi: Anton Sovrè, *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 2002, str. 35. Op. prev.

in pravico, na čas vezana neposredno (se pravi, je nepravica *zaradi* časa) ali posredno (red časa je medij izvrševanja nepravice). V obeh primerih je mogoče, da je minevanje po nujnosti vezano na red časa, zaradi katerega torej bitja nujno minevajo. Bitja izhajajo iz *ápeirona* in se vanj vračajo, on sam je nesmrten in neminljiv, kakor pravi Aristotel. Kot takšen *ápeiron* ni podrejen času, temveč čas zaobjema bitja v »intervalu« med njihovim izhajanjem iz počela in njihovim vračanjem vanj. Severino je brez dvoma naslednik neskončnosti, kakor jo je prvokrat zajel Anaksimander. Ob vseh razlikah je tisto, kar je analogno med Severinovem in Anaksimandrovim mišljenjem, mnenje, da je *ápeiron* brezčasen, se pravi, nepremičen in popoln. Nadalje, kakor smo videli, bitja pri Severinu, kakor pri *ápeironu*, prihajajo v krog pojavljanja in iz njega izstopajo. V skladu s tem se naznanja naslednji paradoks: v ravnokar opisani viziji časa, znotraj katere naj bi celota bila nepremična, ista celota prihaja v pojavljanje in odhaja iz njega, kar pomeni, da se *premika*. To gibanje je možno na dva načina: bodisi tako, da je celota nepremična in se krog pojavljanja premika vzdolž nje, bodisi tako, da je, na drugi strani, krog pojavljanja nepremičen in celota premična. Zagata leži v tem, da je *ápeiron* v obeh primerih *počasovljen*, ker tudi v primeru, pri katerem je to, kar se premika, krog pojavljanja, slednji, kot sestavni del *ápeirona*, tvori izjemo, ki naredi *ápeiron* časoven. Drugače rečeno: čeprav predpostavimo nepremičen *ápeiron*, premičnost sveta kot posledica premikanja kroga pojavljanja vzpostavlja brezkončne momente, pri katerih slednji prežema *ápeiron* in tako tvori »prej« in »kasneje«, preteklost in prihodnost povezave in položaja kroga pojavljanja glede na *ápeiron*.

289

Pri tretji ontologiji časa potemtakem, natanko zato, ker tisto, kar naj bi bilo nepremično in obstojno, preneha biti takšno, če se nahaja v odnosu do nečesa premičnega, predstavlja nepremični *ápeiron* v odnosu do premičnega kroga pojavljanja, a seveda, tudi obratno, neuspeli poskus mišljenja neskončnosti, ki z invazijo procesualnosti časa izgubi pridevke, kakršni bi ji morali pripadati. Poglavitni razlog za takšen neuspeh leži v tem, da se celovitost biti postavlja onkraj prisotnosti, se pravi, znotraj dimenzije, kakršne nikakor ni mogoče (neposredno) izpričati. Hkrati se tudi dojetje *ápeirona* kot nečesa »popolnega«, kot »Vsega« (*il Tutto*), kot »totalitete«, kakor se to dogaja znotraj Severinove filozofije, kaže kot kontradikcija samemu pojmu *á-peirona*, ki ga Anaksimander ne poimenuje po naključju, ne po tistem, kar je, temveč po tistem, kar ni.

Á-peiron pomeni ne-končno, označuje vse tisto, kar ni, pri čemer afirmacijo tistega, kar je, v skladu s samim pojmom brez-končnosti, pušča ne-dorečeno. Dokler se afirmacija, da se *ápeiron* ne izčrpa v (končnem) krogu pojavljanja, sklada s tem značajem, pomeni trditi, da se zato nahaja onkraj pojavnosti kot »celota« ali »totaliteta«, zanemariti njegov smisel sam.

VI. Bistvo prostora

Misliti, »ko biti ni«, misliti, torej, čas njenega neobstoja pomeni misliti čas, v katerem je *bit nič*. [...] Tisto, kar opozicija biti in nič zavrača, je natanko to, da obstaja čas, v katerem biti ni, čas, v katerem je pozitiv izenačen z negativom. (Severino 2010, 22.)

290

S temi besedami Severino poudarja tisto, za kar meni, da je bistvo nihilizma, oziroma mišljenje obstoja časa, v katerem je bitje (bilo in postalo) nič. Čeprav je potrebno potrditi pomembnost tega uvida, ostaja vendar neopaženo, da je mogoče misliti čas, v katerem je bitje izenačeno z ničem, *samó, če mislimo čas*. Nihilizem namreč ne afirmira kot ničevo tisto, kar je neposredno prisotno – to bi očitno bilo kontradiktorno –, temveč kot zaobjeto z ničem dojema tisto »preteklo« ali tisto »prihodnje«. Domnevni »preteklost« in »prihodnost« sta zaradi določenega razloga dojeti kot óno, kar je manj ali drugače prisotno od tistih bitij, ki so neposredno prisotna. Našo pozornost bomo v nadaljevanju posvetili razjasnitvi tega razloga.

Vera v onstranstvo kot temeljna vera Zahoda in *pozahodnjene*ga človeka se prvenstveno konkretizira v veri v obstoj časa. Začudenje, kakršno bi se lahko pojavilo spričo trditve, da je čas vera in ne entiteta, ki brez dvoma obstaja, izhaja iz dejstva, da je čas dojet kot pogoj obstoja, kot najgloblja korenina naše kulture in tistega, kar znotraj nje pojmuje kot največjo človeško umetnost – mišljenja. Mišljenje lahko bistvenostno obravnavamo kot sredstvo pričevanja o neposrednosti biti in, na drugi strani, kot privilegirano dimenzijo, znotraj katere se nahaja bit kot taka. V drugem primeru mišljenje izenačujemo z bitjo, zato je to način, na katerega misleči um samega sebe zagleda kot pogoj bivajočnosti. To prepričanje prevladuje znotraj zahodne kulture, zlasti od Descartesa dalje (a tudi že pred njim). Njegova logična posledica je mnenje, da

je tisto, kar ni mišljeno, ontološko nerelevantno. Ker je čas mogoče dojeti samo znotraj okvirov mišljenja, čas postane dominantna preokupacija filozofskega in znanstvenega diskurza. Prostor, ki ga *kot takega* ni mogoče misliti, se zadržuje v senci zapostavljenosti in pozabljenja.¹⁴

Po našem védenju je med filozofi Michel Foucault bil prvi, ki je to opazil:

Izmed razlogov, zaradi katerih so bili problemi prostorov tako dolgo pogreznjeni v molk, bom omenil le enega, ki se tiče filozofskega diskurza. V trenutku, ko se je začela razvijati zgoraj zarisana politika prostorov, proti koncu 18. stoletja, so nova dognanja na področju teoretične in eksperimentalne fizike filozofiji odvzela staro pravico, da govori o svetu, kozmosu, končnih in neskončnih prostorih. Ta dvojna investicija prostora, politično-tehnološka in znanstveno-praktična, je filozofijo zreducirala na problematiko časa. Tisto, o čemer mora filozof razmišljati po Kantu, je čas. Hegel, Bergson, Heidegger. S tem sovpadе korelativno razvrednotenje prostora, ki se vpiše na stran razuma, analitičnega, mrtvega, fiksiranega, inertnega. (Nav. po: Bentam 2014, 12–13.)

291

Čeprav Foucault meni, da je čas od Kanta dalje bil glavna tema filozofskega razmišljanja, je potrebno poudariti, da je pravzaprav v središču pozornosti vse od samih začetkov filozofije kot poskusa obvladanja Kronosa, Časa Uničevalca, s prvo ontologijo časa. Seveda kljub temu ni mogoče trditi, da prostor ni imel »prostora« znotraj filozofskega in političnega diskurza, a večinoma je bil odpravljen kot »nekaj, kar pripada naravi, kar je pač dano, kar zadeva predhodne pogoje, kar spada v nekakšen sloj predzgodovine, ali pa so ga razumeli kot kraj prebivanja ali razširjanja ljudstva, kulture, jezika ali države« (ibid.).¹⁵ Že med filozofi, ki jih Foucault navaja, izstopa Heidegger, v čigar diskurzu se sredi petdesetih let prejšnjega stoletja pojavi posebna pozornost do prostora/kraja in do svojevrstne *topologije* biti.

14 Prim. Likar, Ostan, Pleterški, Rožič in Štular 2008, 15.

15 Slov. prev. nav. po: Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, Krtina, Ljubljana 2008, str. 154–155. Op. prev.

Vendar verjetno ni naključje, da Foucault citira Kanta kot filozofa, ki je inavguriral izključno razmišljanje o času. Čeprav Kant v *Kritiki čistega uma* prostoru in času podarja enako pozornost, je kljub temu do določene mere jasno, da ima čas, kakor je zaslutil Foucault, prednost pred prostorom: »Čas je formalni pogoj a priori vseh pojavov nasploh. Prostor, ki je čista forma vsega zunanjega zora, je kot pogoj a priori omejen zgolj na zunanje pojave.« (Kant 1984, 41.)¹⁶ Glede na navedeni citat se prostor in čas srečujeta samo pri zunanjih pojavih, medtem ko miselni svet dosega samo čas. To predpostavlja, da je človek v bistvu oddaljen in odtujen od prostora. Prostor ne pripada človekovi notranjosti, intimnemu predelu, znotraj katerega se prepozna »jazstvo« posamezne osebe. Toda kritična analiza takšne trditve nas vodi do sklepa, da si je predvsem nemogoče zamisliti miselno bitje, ki bi se nahajalo zunaj prostora. Na drugi strani se lahko vprašamo, kako je mogoče trditi, da prostor ni pogoj zrenja notranjih pojavov, temveč samo zunanjih, če je prostor kot tak pogoj sleherne notranjosti in sleherne zunanosti. Če govorimo o notranjosti, nujno govorimo o prostoru. Potemtakem je potrebno zatrditi, da je notranji miselni, čustveni in čutni prostor vsekakor različen od zunanjega, kolikor je intimen in viden samo za zavedanje, ki ga vsebuje. Kljub temu je imanentno povezan z zunanjim prostorom, s katerim dejansko tvori enost. Skupnost notranjega in zunanjega prostora lahko imenujemo zavest.

Zavest je prostorska dimenzija, ki vsebuje prisotnost bitij. Prostor zavesti je pogoj in kraj njihove prisotnosti. V naši kulturi zavest navadno dojemamo kot nekaj, kar »pripada« osebi, kot svojevrstno funkcijo možganov ali psihe. Tovrstno mišljenje zapostavlja dejstvo, da sta tako tisto, kar imenujemo »oseba«, kot tisto, kar imenujemo »psiha«, vsebovana v zavesti. Izkušnje torej nikakor ne kaže, da bi zavest, razumljena kot nerazvezljivi spoj notranjega in zunanjega prostora, na svoj način bila vsebovana v čem drugem. To nas pripelje do samega bistva prostora, glede katerega je najprej potrebno poudariti, da tedaj, ko govorimo o njem, nikakor ne govorimo o pomanjkanju nečesa, npr. materije, ali o nekakšni ničevi praznini. Prostor potemtakem ni negativ nečesa, temveč je pozitivno determinirana entiteta. Je *prisotnost praznine*. To razliko

¹⁶ Slov. prev. nav. po: Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, prev. Z. Kobe, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2019, str. 71. *Op. prev.*

je potrebno izpostaviti zaradi prevladujoče tendence razumevanja »praznega« prostora kot kraja, kjer »ničesar ni«. Bistvo prostora, nadalje, izraža njegova bivajočnost, ki jo opredeljujemo kot *vsebnik* (lat. *receptaculum* ali *continens*, iz česar izhaja beseda »kontinent«). Ob tem, da *vsebuje samega sebe*, prostor vsebuje vse, kar je prisotno. To hkrati pomeni, da prostora *kot takega* ni mogoče misliti, ker je sleherna misel o prostoru vsebovana v njem in je zato različna od njega. Prostor kot prostor lahko doživljamo samo neposredno, medtem ko se sam kot predmet misli pojavlja v obliki predočenja ali reprezentacije. V bistvo prostora spada tudi njegova ne-omejenost, kolikor sleherna meja predpostavlja, da se onkraj nje nekaj nahaja, kar bi spet bil prostor.

VII. Misleči um časa

Medtem ko prostora *kot takega* ni mogoče misliti – in to je morda eden izmed poglobitnih razlogov za njegovo odsotnost v filozofskem diskurzu –, je čas, na drugi strani, mogoče samo misliti – in to je morda poglobitni razlog njegove vseprisotnosti v filozofiji, znanosti in »zdravem razumu« človeka Zahoda. Mišljenje in čas sta tako tesno medsebojno povezana, da ju je, vsaj glede na določen del umske vsebine, nemogoče razlikovati. Ta del miselnega prostora bomo poimenovali *misleči um*, ki se razlikuje od *prisotnega uma*.¹⁷ S takšnim razlikovanjem ne želimo trditi, da obstajata dva razločena uma, temveč da lahko glede na kvaliteto in naravo mišljenja celokupno vsebino uma razdelimo na ti dve skupini. Misleči um okupira problematiziranje tistega, kar je lahko in kar bi lahko bilo. Znotraj takšnega kontinuiranega »če« ne obstaja nevtralna kontemplacija bivajočnosti bitij, temveč se njegova celokupna dejavnost projicira na hipotetično situacijo, za katero se domneva, da bi morala nadomestiti pretekli dogodek ali da bi se morala zgoditi s prihodnjim. Misleči um z ozirom na preteklost konstantno negira pravico do obstoja tistemu, kar je bilo, glede na neko boljšo, pravičnejšo, resničnejšo situacijo. Pri tem prepričanju seveda ni prisotna zavest o tem, da je pogoj negacije ali nazora o zamenljivosti določenega minulega dogodka natanko njegov obstoj in njegova prisotnost.

¹⁷ Tovrstno razlikovanje se navdihuje pri naukih indijskega misleca Ramesha S. Balsekarja, ki diferencira misleči um (*thinking mind*) in delovni um (*working mind*). Prim. Sachdeva 2008, 39–40.

Na drugi strani je prihodnost, dimenzija nepredvidljivosti in negotovosti *par excellence*, glede na katero je aktivnost mislečega uma dominantna. Strah glede minljivosti in navsezadnje smrti se odraža z (nezavednim) refleksom konstantnega anticipiranja tistega prihajajočega, in sicer tako, da novi dogodki v najmanjši možni meri prispevajo k nepredvidljivosti, ki grozi, da bo zrušila integriteto človekove eksistence. S takšnim namenom ustvarjamo »teren gotovosti«, upajoč, da se bo prihodnost pojavila v predvideni obliki.

Vendar so vsi takšni poskusi obsojeni na propad, kljub nekaterim fiktivnim uspehom, za katere se domneva, da so uspešno predvideli prihodnost. Poglavitni razlog za neuspeh leži v tem, da prihodnost kot taka onkraj samega prepričanja (mislečega uma) o njenem obstoju preprosto ne obstaja. Obstoj prihodnosti kot dimenzije nepredvidljivosti in potencialnih groženj eksistenci, strah pred njimi znotraj tovrstne eshatologije bega in zaščite – vse to spada k istemu prepričanju. Temu prepričanju, temu kompleksnemu interpretativnemu sklopu, je svojstvena pretenzija po tem, da je óno sámó nujno potrebno za življenje. To je obenem tudi poglaviti razlog, zaradi katerega je v odnosu do tega prepričanja (o obstoju prihodnosti in časa nasploh) tako težko vzpostaviti kritično distanco.

Za Kanta »[č]as ni nekaj, kar bi obstajalo samo zase ali bi pripadalo rečem kot objektivno določilo in kar bi torej ostalo, tudi če bi abstrahirali od vseh subjektivnih pogojev njihovega zora«, temveč »ni nič drugega kot forma notranjega čuta, tj. zrenja samega sebe in svojega notranjega stanja. Kajti čas ne more biti določilo zunanjih pojavov; čas ne spada ne k obliki ne k legi etc., pač pa določa razmerje predstav v našem notranjem stanju.« (Kant 1984, 40.) S takšno trditvijo Kant čas tolmači kot tisto, kar ni inherentno stvarem kot takim, temveč subjektu, ki jih opazuje in ki je izvor njihove pojavitve. Na prvi pogled bi to morda dalo slutiti, da subjekt lahko spozna stvari onkraj časa. Težava je v tem, da Kant na eni strani zatrdi, kako je čas pogoj predstav vseh zunanjih in notranjih predmetov (pri čemer je prostor, kakor smo videli, pogoj samo zunanjih), in hkrati pravi, kako onkraj teh predstav stvar ali reč na sebi (*Ding an sich*) časa ne pozna. Natanko v tem je aporija: če je naša celokupna percepcija sveta zares samo predstava (ali pojavitev) in če ne posedujemo (niti z najjasnejšim spoznanjem, kot reče Kant sam) nikakršnega uvida glede tistega, kar je onkraj nje, kako je potem sploh kaj mogoče dejati o »reči sami na

sebi, ki utegne biti v temelju teh pojavov« (ibid., 46)?¹⁸ Tovrstna trditev govori o tistem, kar je znotraj iste teorije nemogoče spoznati in je zato tudi *neizrekljivo*. Z drugimi besedami: onstranstvo percepcije je za človeka nedostopno, a Kant kljub temu afirmira njegov obstoj.

Navedeni primer kaže, kako znotraj Kantove filozofije subjekt ne more pobegniti pred časom. »Sol na rano«, nadalje, dodaja trditev, da stvari kot take, ki jih subjekt ne more spoznati (a jih, paradoksalno, vseeno tudi lahko), prebivajo znotraj brez-časnosti. Prepričanje o nujni potrebnosti časa se tukaj kaže v svoji izkristalizirani obliki. Toda: čeprav je za Kanta torej čas apriorna forma (spoznanja) vseh pojavov, ôna sama na sebi nima oblike, zaradi česar je časovni redosled potrebno predočiti s pomočjo analogij, kakršna je črta, ki potuje v neskončnost (ibid., 40). Izvorna brezobličnost prepričanja o obstoju časa se poslužuje prostora, da bi si pridobila formo. Sleherno *pojmovanje časa je namreč dojemanje različnih prostorskih konfiguracij, razpostavljenih v niz*. Bodisi ciklični – krog – bodisi linearen – linija –, ali spiralen – spirala –, ali merjen z gibanjem nebesnih teles, čas se poslužuje prostora, da bi dobil obliko in mero. Vendar: kaj naj bi, glede na to, da prostora ni mogoče misliti, pomenilo, če čas mislimo s pomočjo prostorskih analogij? Omenili smo, da je struktura prostora prisotnost, in sicer kot pozitivno determinirana praznina, ki vsebuje vse, kar je znotraj nje prisotno kot vsebovano. Preteklost in prihodnost predpostavljata določena pretekli in prihodnji prostor, tisto, kar naj bi se nahajalo onkraj prisotnosti. Tukaj je potemtakem potrebno u-videti, da je nujno rêči, kako predpostavke o obstoju preteklosti in prihodnosti kot dimenzij onstranstva sploh niso možne, kolikor ne morejo vsebovati preteklega ali prihodnjega prostora, saj prostor (zavesti) vsebuje njih same. V skladu s tem postane popolnoma kontradiktorno, če preteklost dojemamo kot nekaj izgubljenega in prihodnost s posredovanjem potrebe po anticipaciji.

Če v tem kontekstu govorimo o prisotnosti, potem govorimo o nečem, kar se razlikuje od sedanjosti.¹⁹ Znotraj časovnega trojstva (preteklost, sedanjost,

295

18 Slov. prev. nav. po: Kant, *Kritika čistega uma*, str. 70–78. *Op. prev.*

19 S tem želimo tudi rêči, da pričujoče razpravljanje sebe ne dojema kot apologijo prezentizma, teorije, glede na katero je sedanjost edina ali vsaj privilegirana resničnost. Tako kot rivalska, eternalistična teorija (zanjo so preteklost, sedanjost in prihodnost enako realne) tudi prezentizem ne razmišlja o *bistvu* prostora in prisotnosti: na takšen

prihodnost) sedanost zamegljuje največ nejasnosti in pomislekov. Predvsem ni mogoče razumeti, koliko naj bi pravzaprav trajala. Strogo gledano je znotraj strukture prepričanja o obstoju časa sedanost samo prelomna točka, v kateri prihodnost prehaja v preteklost brez možnosti trajanja. Na to namiguje tudi moderna znanost, ki – od Ernsta Macha do najnovejših nevrofizioloških raziskav – v časovnem intervalu 30 milisekund vidi svojevrstno najmanjšo časovno enoto (*chronon*).²⁰ Znotraj tega (komajda zaznavnega) časovnega intervala, glede katerega je mogoče verjeti, da razkriva trajanje sedanosti, se odvije nevrološki proces reakcije na dani vizualni ali zvočni dražljaj. V podobnem smislu se v strogem matematično-znanstvenem svetu pojavlja teza, da sedanost zadeva »samo« našo percepcijo, saj naj bi tisto, kar resnično vidimo, pravzaprav bila preteklost stvari. Glede na to, da svetloba, ki nam omogoča videnje sveta, potrebuje nekaj časa, da od predmeta, ki ga gledamo, pripotuje do naših oči, je tisto, kar vidimo, zapoznala slika sveta.²¹ V prvem primeru je sedanost torej komajda, če sploh, prisotna, medtem ko jo v drugem zasenčuje svetlobna oddaljenost sveta od človeka.

296

VIII. Misleci brez-časnosti

Neobstoj časa ali mnenje, da čas nima drugega načina eksistence razen navideznega, je teza, ki znotraj zgodovine zahodne filozofije ni popolnoma umanjala. Vendar je za »mislece brez-časnosti« značilno dejstvo, da je večina osebnosti, ki so prispele do praga takšne misli, čas obdržala kot nekaj implicitnega ali kot tisto, kar je, čeprav nima konkretnega obstoja, nerazvezljivo od percepcije sveta. V slednjem, a najpogosteje prisotnem primeru je človekovi percepciji dodeljen fiktiven, iluzoren značaj.

Na samem začetku filozofije je Parmenid tisti mislec, pri katerem se je prvič postavil antagonističen odnos med bitjo in časom. Bit kot tisto, kar je nespremenljivo in obstojno, kar »[n]i nékdaj bilo in ne bo, saj je zdaj, obenem vse« (Barbarić 1995, 85), kot taka stoji sredi razodetja resnice (*alētheia*), medtem ko je čas vsebina »mnenja« (*dóxa*), besed, ki govorijo o

način obe s svojimi motrenji ostajata izključno znotraj prepričanja o obstoju časa.

20 Prim. Pöppel 1994.

21 Prim. Butterfield 1984.

»varljivi urejenosti«. Razlika med »nedrhtečim srcem lepo zakrožene resnice« in »mnenji smrtnikov« leži torej v jedru Parmenidove pesnitve kot razlikovanje med mišljenjem, ki prebiva znotraj argumentirane brez-časnosti, in mišljenjem, ki predpostavlja čas. Če bi se namreč bit in čas spojila, bi to pripeljalo do vdora nič v bit in biti v nič, saj bi tako obstajal čas, v katerem biti še ni (prihodnost), in čas, v katerem je ni več (preteklost). Pri govoru o tem, da bit »je zdaj, obenem vse«, se Parmenid posluži sedanjosti, da bi poudaril odsotnost nastanka in možnega konca biti, kar pomeni tudi odsotnost mnenja o kozmogoniji, se pravi, tistega, kar je kritično opisano v drugem delu pesnitve. V skladu s tem je zanimivo opaziti, kako je že pri Parmenidu jasno, da sta prava antagonista biti preteklost in prihodnost, v katerih je mogoče razpoznati dimenzije nebiti, nič in torej tega, kar kot tako ni »niti izrekljivo niti umljivo«. ²² Natanko zaradi tega Aristotel v četrti knjigi *Fizike* svoja razglabljanja o času začneja z dvomom o njegovem obstoju samem:

Da pravzaprav [čas] ali sploh ne obstaja ali komaj in na temačen način, to bi mogel zaslutiti iz sledečega. Nekaj njega je namreč bilo in ga ni več, nekaj od njega je na tem, da bo [...] in ga še ni. Iz teh določil pa je sestavljen tako neskončen kakor tudi vsakokratno od nas privzeti čas. Toda za tisto, kar je sestavljeno iz nebivajočih stvari, se zdi, da je nemogoče, da bi bilo deležno biti [...]. (Aristotel 1988, 110.)²³

297

Odmev takšnega razmišljanja je prav tako prisoten v enem izmed najbolj znanih zapisov o času, v enajsti knjigi *Izpovedi* Avrelija Avguščina. Tudi on zatrjuje, da »v večnem nič ne prehaja, ampak je zmerom vse pričujoče, medtem ko noben čas ni kot celota pričujoč« (Augstin 1973, 261). Poskusimo sintetično prikazati notranje kontradikcije, ki prežemajo Avguštinov diskurz. Kakor je razvidno iz citata, se – analogno Parmenidovemu razglabljanju – večnost konkretizira z neprehajajočo sedanjostjo. Avguštin, nadalje, ponovi dvom, ki ga najdemo že pri Aristotelu: »A kako je mogoče reči, da prva dva

²² Slov. prev. nav. po: Diels in Kranz, *Fragmenti predsokratikov. Zv 1*, str. 527–535. *Op. prev.*

²³ Slov. prev. nav. po: Aristotel, *Fizika. Knjige 1, 2, 3, 4*, prev. V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 223–234. *Op. prev.*

časa, pretekli in prihodnji, sta, ko pa preteklega ni več, prihodnjega pa še ne?« (Ibid., 263.) Enaka dilema zadeva sedanjost, za katero je potrebno dejati, da nima trajnosti, saj sleherna raztezanje in trajanje predpostavljata preteklost in prihodnost (prim. ibid., 265). Da bi premagal paradoks, po katerem čas teče iz neobstoječe prihodnosti v neobstoječo preteklost skozi sedanjost, ki ne traja, Avguštin pride do sklepa, da se fenomen časa dogaja znotraj duše, za katero je preteklost prisotna v obliki spomina, sedanjost kot vpogled, prihodnost v obliki pričakovanja. Takšna tri (časovna) stanja duše nastajajo z vtisi, ki jih izzivajo prehajajoče stvari, pri čemer sleherno od njih pripada sedanjosti: sedanjosti spominjanja, sedanjosti gledanja in sedanjosti pričakovanja (prim. ibid. 268, 275–277).²⁴ Avguštin torej nehote zatrjuje, da se celokupnost raztezanja izkustva dogaja v sedanjosti, kar v resnici pomeni – naj se pri tem poslužimo njegovih besed –, da čas ne obstaja, temveč da je večnost tista, ki jo izkušamo. Na drugi strani ostaja vendar zagonetno, na kakšen način naj bi prehajajoče stvari zapuščale svoje vtise v naši duši, vtise torej, ki so izvor duševne večne sedanjosti, če zunaj duše same prihodnost in preteklost ne obstajata, sedanjost pa ne traja.

298

O neobstoju časa je na začetku 20. stoletja najbolj pretanjeno pisal angleški filozof John M. E. McTaggart. Njegov esej »The Unreality of Time« je pustil trajen pečat znotraj filozofije časa in spodbudil debato, ki je, z antagonističnima strujama prezentizma in eternalizma, živahna še danes. McTaggart v jedru trdi, da je bistvena lastnost časa razlikovanje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo ter da je natanko kontradikcija temeljne lastnosti razlog njegove afirmacije nerealnosti časa. Poglejmo, zakaj. Dogodki, ki so vsebina določenih trenutkov v času, tečejo od prihodnosti do sedanjosti in potem od sedanjosti do preteklosti. Tovrsten niz McTaggart imenuje niz A. Na drugi strani je niz B, primarna lastnost katerega je razlikovanje med prej in kasneje. Če se vprašamo, kateri niz je bolj bistven za resničnost časa oziroma kateri niz je nujen, da bi dobili pojem spremembe (brez nje namreč časa ni), moramo reči, da je to niz A, saj je znotraj niza B odnos med tistim, kar je bilo prej, in tistim, kar sledi kasneje, nespremenljiv. Renesansa je, npr., vedno bila in vedno bo za gotiko

24 Slov. prev. nav. po: Avrelj Avguštin, *Izpovedi*, prev. A. Sovre, Mohorjeva družba, Celje 1984, str. 251–259. *Op. prev.*

in pred barokom. Na enak način tudi post-modernizem – kakor kaže beseda sama – pride po modernizmu. Znotraj niza B potemtakem sleherni dogodek obdrži stalnost svojega položaja in odnos do tistega, kar, glede nanj, pride prej in kasneje. Vendar takšen niz sam ne daje časa, ker je nespremenljiv. Zato je potrebno reči, da samo niz A omogoča spremenljivost, se pravi, da se dogodki menjajo samo, kolikor so najprej prihodnji, potem sedanji in naposled pretekli.

Niz A je, nadalje, pogoj niza B, saj lahko samo, če imamo preteklost, sedanost in prihodnost, razlikujemo tisto, kar je prej, od tistega, kar je kasneje. Niz A, ki daje smer in spremembo, je nujno potreben za čas na enak način, kakor sta nujno potrebna red in struktura, za kateri se dajeta smer in sprememba. Tovrsten niz stalnih odnosov med tistim, kar je znotraj časa prepoznano kot dogodki, McTaggart imenuje niz C. Znotraj njega vlada brezčasni red, kakršnega poznamo, npr., glede položaja in reda črk v abecedi ali glede naravnih števil. Takšna struktura je temelj tistega, kar s spremembo in smerjo dogodkov, daje niz A in obenem niz B. Da bi potemtakem dobili čas, se mora niz A, ki daje spremembo in smer, spojiti z nizom C, s stalno strukturo reda, in sicer tako, da je ena izmed pozicij niza C sedanost, ki teče v določeni smeri, kakršna na eni strani pripušča tisto, kar je bilo sedanost (preteklost), in na drugi strani tisto, kar šele bo sedanost (prihodnost).

299

Ko ugotovi, da so fundamentalne lastnosti časa tiste, ki pripadajo nizu A (apliciranemu na red niza C), McTaggart razgrne argumente, za katere domneva, da dokazujejo kontradiktornost teh lastnosti. Preteklost, sedanost in prihodnost so determinacije, ki se ena glede na druge nahajajo v odnosu medsebojnega antagonizma. Da bi čas imel smisel, lahko določen dogodek poseduje samo eno izmed teh determinacij, ne več. Vendar McTaggart pravi, da sleherni dogodek, če ga natančneje analiziramo, vsebuje vse tri determinacije. Če je dogodek »A« sedanji, je bil tudi prihodnji in bo tudi pretekli. Če je pretekli, je bil tudi sedanji in prihodnji. Če je prihodnji, bo tudi sedanji in pretekli. To potemtakem pomeni, da so vse tri determinacije predikat slehernega dogodka. Za takšno kontradikcijo lahko najdemo rešitev tako, da rečemo, kako so determinacije časa (preteklost, sedanost in prihodnost) inkompatibilne samo, če so simultane. Če jih zastavimo sukcesivno, paradoks izgine. Namesto mnenja, da je dogodek »A« pretekli, sedanji in prihodnji, je mogoče reči, da je sedanji, da je bil prihodnji in da bo pretekli. A tudi tukaj

se ponovi isto protislovje. Če rečemo, da je dogodek »A« sedanji, da *je bil* prihodnji in da *bo* pretekli, pravzaprav pravimo, da je dogodek »A« sedanji v sedanjosti, prihodnji v preteklosti in pretekli v prihodnosti. Poleg kontradikcije glede simultane prisotnosti vseh treh determinacij, kakor jo zapaža McTaggart, se tukaj razkrije tudi drugo protislovje, ki ga predstavlja afirmacija obstoja prihodnje preteklosti in pretekle prihodnosti.

V skladu s povedanim McTaggart sklepa, da čas ne more obstajati, saj je niz A (in torej tudi niz B) kot temelj časa nepremostljivo kontradiktoren. Toda ostaja odprto vprašanje možnosti niza C, v brez-časnosti katerega se resničnost morda zrcali na koherenten način. Problem namreč ostajata percepcija in pojavljanje, ki po McTaggartu ne pričujeta o brez-časnosti, doseženi s filozofskim diskurzom:

Vsakokrat, ko razsodimo, da nekaj obstaja znotraj časa, se motimo.

In vsakokrat, ko zaznavamo, da nekaj obstaja znotraj časa – *kar je edini način, na katerega ljudje kadarkoli zaznavamo stvari* –, to bolj ali manj zaznavamo kot tisto, kar [ôno sámó] v resnici ni. (McTaggart 1908, 470; naš poudarek.)

300

IX. Zavest in prisotnost

Pri predstavljeni kritiki časa smo videli, da se njegova struktura konkretizira s tremi fundamentalnimi ontologijami. Prvi dve združuje prepričanje, da je čas proces konstrukcije in destrukcije bitij oziroma, rečeno s Severinom, prihajanje bitij iz nič in njihovo odhajanje vanj. Razlikuje pa ju okoliščina, da je pri prvi ontologiji čas proces, ki ga vodi in nadzoruje večnost, medtem ko je pri drugi v rokah človekove volje do moči v sklopu tehno-znanstvenega sveta. Z drugimi besedami: vzrok spremenljivosti, kakršno predpostavlja čas, je pri prvi ontologiji delo stvarnika, medtem ko je pri drugi umetelnost ustvarjalca. Tretja ontologija časa, ki je obenem tudi zadnja možnost mišljenja časa nasploh, znotraj prvih dveh razpozna absurd mišljenja časa kot procesa, pri katerem bitje iz neobstoječe prihodnosti prehaja skoz netrajno sedanjost v neobstoječo preteklost. Znotraj Severinovega diskurza tretje ontologije časa takšen absurd najde korekcijo z zaobjetjem preteklosti, sedanjosti in prihodnosti znotraj

okrožja biti, in sicer tako, da so vse tri determinacije časa enako varne pred grožnjo ničā, se pravi, večne. »Zgodovina časa« kot prehod iz prve v drugo ontologijo in naposled k tretji je dogajanje, s katerim se čas osvobaja notranjih protislovij, ki onemogočajo njegov lasten obstoj.

A vse tri ontologije so, kakor smo videli, prežete s prepričanjem o obstoju onstranstva, tistega, česar z izkustvom ali s percepcijo ni mogoče doseči, razen z očesom *lógosā*. Vera v onstranstvo je, drugače rečeno, vera v obstoj razlike med pojavnostjo in resničnostjo. Znotraj tega prepričanja je resničnost vedno korak pred pojavnostjo, v kateri se samo deloma pojavlja ali reflektira. To je tudi razlog, zaradi katerega je zavest, kot kraj pojavljanja pojavnosti, dojeta kot tisto, kar je omejeno na individuum, onkraj spoznavnih meja katerega se resničnost razvija v lastni celovitosti. Zaradi tega je mogoče predpostaviti, da je čas, čeprav *lógos* dokazuje, kako ne obstaja (kakor se to, na vselej različen način, dogaja pri Parmenidu, Spinozi, McTaggartu ...), neprašljivo prisoten sredi pojavnosti ali izkustva.

Vendar je vse, kar je mogoče o resničnosti vedeti in od nje doživeti, tisto, kar se pojavlja znotraj zavesti. Ni mogoče reči niti, da se nekaj nahaja onkraj zavesti, ne da bi to že bilo prisotno v njej. Zvoki in svetloba, ki prihajajo v sobo, v kateri pišem pričujoči prispevek, napotujejo na zunanji svet v óni meri, v kateri je on prisoten v zavesti. Enako je potrebno reči za sleherno predpostavljeno onstranstvo, prisotnost katerega kot taka nasprotuje njegovi pretenziji po tem, da bi se definiralo kot »onstranstvo«. Potemtakem reči, da se resničnost v svoji celovitosti – kot občestvenost obstoječega – pojavlja znotraj zavesti, pomeni, da *lógos*, jezik in govorica zmorejo dojemati in rekati samo tisto, kar je prisotno.²⁵ Prisotnost v etimološkem smislu (kot pri- + sotnost [sučnost])²⁶ – biti, nahajati

301

25 Čeprav je morda, kakor upamo, znotraj predstavljenega razmišljanja dovolj jasno, naj v izogib zapadanju v past solipsizma vendar poudarimo, da zavesti ne izenačujemo z umom ali raz-umom, ki ga »poseduje« individuum, kakor je to, npr., želel Descartes. Pogoj solipsizma je domnevanje, da je človek razločena misleča entiteta, kakršna je sposobna nad okolico izvrševati lastno voljo, se pravi, voljo do moči, zato je to preveč potencirano, ko je subjekt, razumljen na takšen način, postavljen za pogoj pojavnosti, kot je to pri Kantovem kopernikanskem obratu. Solipsizma in volje do moči ne more biti brez časa. Zavest, o kateri je govor tedaj, ko vera v čas pade, je bistveno drugačna od zavesti znotraj časa. Za več o tem prim. Kolić 2023.

26 »Tako tērminov *sučnost* in *suće*, ki sta bila ustvarjena v filozofskih spisih 10. stoletja

se pri bistvujočnosti – je ontološko bistvo vsega bistvujočega. Za-vest [Svi-jest] kot kraj, ki celovito vsebuje prisostvovanje [vsosti] sveta [svi-jeta], je edinstvena dimenzija, kakršna zedinja notranji in zunanji prostor.²⁷

Poglavitna argumenta, zaradi katerih tukaj trdimo, da čas lahko obstaja samo kot prepričanje, sta torej naslednja: bistvo prostora se izraža s pomočjo njegove lastnosti, da vsebuje izkustvo, zaradi česar mnenje o obstoju preteklega in prihodnjega časa, »lokacijo« katerih mislimo onkraj prisotnosti, postane kontradiktorno; če jezik dojamemo kot sredino in sredstvo filozofskega razpravljanja ter če sta mišljenje in jezik, *lógos*, možna samo kot pričevanje o tem, kar je, oziroma o tem, kar prisostvuje, tedaj mišljenje o obstoju onstranstva, kakršnega predpostavlja čas, ostaja neutemeljena trditev.

Toda: kljub tovrstni argumentaciji je mogoče ugovarjati, da naše neposredno izkustvo vendar kaže čas. Raziščimo in razmislimo, ali je to resnica, pri čemer imejmo v mislih, da je trditev, ki pravi, kako jezik lahko govori samo o tistem, kar je prisotno, potrebno razumeti na rigorozen način.

302 Pisanje pričujočih besed spremljajo večerni dež in zvoki urbanega življenja sredi centra Ljubljane. Poleg tega je prisoten tudi oblačen delovni dan s svojo specifično konfiguracijo. Prisotni so, nadalje, tudi načrti glede začenjajočega se konca tedna. Prepričanje o obstoju časa bi reklo: deževni večer je sedanost, oblačen delovni dan je preteklost, naznanjajoči se vikend je prihodnost; deževni večer je sledil oblačnemu deževnemu dnevu in prihaja pred vikendom. A: če fenomenološko premislimo vsebino (prostora) zavesti, znotraj katere se ti trije »trenutki« nahajajo, so vsi enako prisotni. Niti eden izmed njih nima nekakšne preteklosti, sedanje ali prihodnje lokacije. Sledil bi

ter se ohranjata in živita pri nas vse do danes (zahvaljujoč srednjeveškim hrvaškim glagoljaškim spisom), nikakor ne moreta nadomestiti ‚naša‘ ali ‚evropska‘ latinizma *esenca* in *entiteta*; *suće* je τὸ ὄν, *sućnost* je οὐσία.« (Knežević 1988, 166.)

27 Razlika med »notranjim miselnim, čustvenim in čutnim« ter »zunanjim« prostorom je še vedno formalnega značaja. Notranjost in zunanost sta namreč v tem primeru definirani glede na osebo. Vprašanje o tem, kakšna je povezava med osebo in zavestjo, ostaja odprto, kolikor je tudi »oseba« vsebovana v zavesti kakor sleherno drugo notranje, »miselno« in zunanje, »fizično« bitje. Pri odgovoru na to vprašanje se lahko pojavi tudi smisel, kakršnega oseba prejme tedaj, ko čas izgubi značaj, ki ga ima trenutno znotraj naše kulture, in ko je potemtakem to, kar je vsebovano znotraj zavesti, prepoznano kot celota.

lahko ugovor: samo sedanji deževni večer je konkretno prisoten, medtem ko sta preteklost in prihodnost prisotni zgolj »idealno«. Takšen ugovor predpostavlja, da preteklega dogodka ni več in je prisoten samo kot spomin ter, na drugi strani, da je prihodnji dogodek, ki ga še ni, prisoten samo s svojim napovedovanjem.

Ugovor je mogoče razjasniti s Severinovim dragocenim uvidom glede preteklosti. Spominjanje kot tako ni avtoreferencialno. Nanaša se na dogodek, ki se v skladu s tem reflektira v spominu. Kako naj bi se potemtakem spominjanje nanašalo na dogodek, če njega samega več ni? Vse, kar je o tako imenovani preteklosti mogoče vedeti, se nahaja v spominu. To pomeni, da na temelju vsebine spomina predpostavljamo, da se je nekaj od »preteklega« dogodka izgubilo (najsibo to ontološka kvaliteta ali kaj drugega). A to *nekaj* je prisotno in rečeno, zato ni izgubljeno, temveč stoji in bistvuje. Na drugi strani se je od Severinovega mišljenja, da spominjanje kaže »preteklost«, potrebno kritično distancirati. Če je spominjanje dogodek kot tak, potem znotraj mišljenja, da je najprej bil prihodnji, potem sedanji in naposled pretekli, najdemo McTaggartov paradoks: v trenutku, ko dogodek definiramo kot pretekli in obenem zatrdimo, da se, kakor je to pri Severino, nič od njega ni izgubilo, smo, najsibo kakorkoli, primorani reči, da je izgubil vsaj svojo sedanost (in, seveda, tudi prihodnost). Severinova tretja ontologija časa želi zadržati celokupnost dogodka. To ji ne more uspeti natanko zato, ker priznava čas.

Kronologija sveta, ki uravnava red preteklih dogodkov, slednje definira na absoluten način in jih razmešča znotraj neomajljivega redosleda. A kje je sploh »mesto« teh dogodkov? Ali je onkraj predstave zgodovinske linije (ali kroga, ali spirale), v katero jih začrtujemo, očitno, da je določen dogodek v neposrednem izkustvu oddaljen 2400 let? Vse, kar vemo in kar moremo vedeti o Platonu – najsibo to njegova filozofija, njegovo osebno življenje ali njegov fizični izgled –, se nahaja tukaj, znotraj prisotnosti. Znotraj prisotnosti se nahaja tudi prepričanje, da je živel med 5. in 4. stoletjem pr. n. št. Nikakršna zavest ali vest o njem se ne nahaja tam, kamor ga umešča kronologija, kajti: če bi to bilo tako, o njem v skladu z enako logiko ne bi bilo nobene za-vesti. Kolikor ima sleherni dogodek svoj *kraj* znotraj *zavestnega prostora*, glede na katerega ni mogoče predpostavljati nikakršnega onstranstva (saj bi to spet bil zavestni prostor), vsak poskus, da bi določen dogodek dojeli kot pretekli ali

prihodnji, prejšnji ali kasnejši, potemtakem dogajanje samo razmešča onkraj njegove možnosti – onkraj prisotnosti.²⁸

304 Strah pred nepredvidljivostjo, kakršnega v prepričanju, da čas obstaja, generira prihodnost, je vzrok krčevite potrebe po nenehnem predvidevanju in anticipiranju prihajajočega. S tem želimo prihodnosti dati zelena smisel in konfiguracijo, kakor ju določamo glede na naše predvidevanje. Vendar tisto, kar je pred-videno, ne more biti to, kar je videno v trenutku, ko se »prihodnost« pojavi, že zaradi tega ne, ker gre za dva različna dogodka. Anticipacija se vedno razlikuje od anticipiranega. Zato je potrebno reči, da se napovedovanje, kadar ga vodita strah in, v skladu z njim, volja do moči, nikdar ne more srečati z zaželenim rezultatom, kljub navideznim uspehom takšne zmožnosti. Kajti sleherna zaželena prihodnost v sebi skriva obljubo, da se bo z njeno realizacijo uresničila izvorna potreba človeka – potreba po prisotnosti. Uresničenje želje (ki se vedno projicira proti prihodnosti) obljublja prebivanje, vsaj kratko, sredi odsotnosti drugih želja in, torej, sredi neposrednega izkustva. Prebivanje znotraj prisotnosti, kakršne si »prebivalci časa« intimno želijo, a jo nenehoma zanemarjajo, zamegljuje okoliščina, da uresničenje zelenega ne zmore zaustaviti časa, vere vanj, temveč je natanko slednja tisto, kar človeka nadalje odtuja od prisotnosti in neposrednosti, s tem ko generira druga pričakovanja in projekcije glede prihodnosti.

Onkraj časa se načrtovanje nadaljuje, vendar na bistveno drugačen način. Ne usmerja dogajanja, temveč je dogodek sam óno, znotraj česar se načrtovanje kaže kot njegov del. Ker je struktura dogodka njegova prisotnost, indikacije, ki kažejo možen način razvijanja »prihajajočega«, ne aludirajo na neko onstranstvo, temveč na organiziranje neposrednega izkustva. Pomembno je poudariti, da ob odsotnosti predvidevanja ni več ne-predvidljivega in zato tudi ne strahu, kakršnega óno predpostavlja.

28 Ali ne bi vendar bilo mogoče reči, da tedaj prostor vsebuje čas, kakor je, denimo, pri tistem, kar Einsteinova posebna teorija relativnosti definira kot nekakšen kronotop, prostor-čas, kjer je čas četrta dimenzija prostora? Odgovor na to vprašanje ne more biti pritrdilen, če je prostor, kakor smo videli, izenačen z zavestjo, saj to pomeni, da onkraj zavestnega ni ničesar, niti prostora. Čas pa, kakor smo tudi videli, nujno predpostavlja onstranstvo. Ko se torej celovitost dogajanja nahaja znotraj zavesti, kronološki ali časovni pogled na svet izgubi svoj značaj in svoj smisel.

To nas pripelje do tistega, kar smo poimenovali prisotni um. Resnično razumevanje in pravi uvid, da čas, razen kot neutemeljena in kontradiktorna predpostavka, ne obstaja, povzročita sesutje mislečega uma in struktur, ki so z njim povezane. Takšno sesutje s seboj povleče tudi prepričanje, da je življenje nepojmljivo brez časa. Povzroči ga jasnina, da se razlog, zaradi katerega neposrednost ostaja neopažena, nahaja v njenem zasledovanju samem. Trojna narava časa poenostavlja, konceptualizira in fragmentira neposrednost, ki jo, v skladu s tem, raznoliki konstrukti mislečega uma lahko iščejo, a je nikdar ne morejo najti. Znotraj ne-posrednosti je prisotna celota, skriva se pred posrednostjo, tj. pred iskanjem, s tem, da že je – vsepovsod.

Sesutje mislečega uma in potemtakem tudi časa na površje prinaša prisotnost uma. »Prisotnost« tukaj pravzaprav pomeni, da se pozornost usmerja predvsem na neposrednost, ki je niti ni bilo in je niti ne bo, temveč je. To ni konec mišljenja, temveč začetek njegove druge kvalitativne narave, takšne, ki ni obremenjena s strahom in z eshatologijami. Prostor zavesti in zavest o prostoru, ob odsotnosti bega, odstranjujeta izkoreninjenost in brezdomovinskost, kakršni tako intenzivno označujeta današnjega človeka.

305

A potrebno je odkriti, kaj v resnici pomeni prebivati znotraj prostora, ko prenehamo biti »prebivalci časa«.

Prevedla Alenka Koželj

Bibliografija | Bibliography

Aristotel. 1988. *Fizika*. Prev. T. Ladan. Zagreb: Globus.

Attali, Jacques. 1992. *Povijest vremena*. Prev. D. Celebrini. Zagreb: August Cesarec.

Augustin, Sv. Aurelije [Avguštin, Avrelij]. 1973. *Ispovijesti*. Prev. S. Hosu. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Barbarić, Damir. 1995. *Grčka filozofija*. Prev. D. Barbarić et al. Zagreb: Školska knjiga, Zagreb 1995.

Bednarik, Jan. 2000. »Premišljevanje o zgodovinskem smislu evropskosti pri E. Severinu.« *Phainomena* 9 (31-32): 303–315.

Bentam, Džeremi [Bentham, Jeremy]. 2014. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*. Prev. U. Tomić. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Butterfield, Jeremy. 1984. »Seeing the Present.« *Mind* 93 (370): 161–176.

Cassirer, Ernst. 1964. *La filosofia delle forme simboliche. Vol. II: Il pensiero mitico*. Prev. E. Arnaud. Firenze: »La nuova Italia« Editrice.

Diels, Hermann. 1983. *Predsokratovci. Fragmenti*. Prev. B. Bošnjak et al. Zagreb: Naprijed.

Harries, Karsten. 1982. »Building and the Terror of Time.« *Perspecta. The Yale Architectural Journal* 19: 58–69.

Husserl, Edmund. 2001. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Milano: Franco Angeli.

Kant, Immanuel. 1984. *Kritika čistoga uma*. Prev. V. D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske.

Knežević, Anto. 1988. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Kolić, Jonel. 2021. »Onkraj nihilizma: otvoreno polje vječnosti.« *Tvrđa* 2021 (1-2): 255–264.

---. 2023. »Misleći um vremena.« *Tvrđa* 2023 (1-2): 174–181.

Kopić, Mario. 2019. »Na putu prema ništini.« *Tvrđa* 2019 (1-2): 112–123.

Likar, Darko, Aleksander S. Ostan, Andrej Pleterski, Janko Rožič in Benjamin Štular. 2008. *Sporočila prostora*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

McTaggart, John M. E. 1908. »The Unreality of Time.« *Mind. New Series* 17 (68): 457–474.

Paić, Žarko. 2006. *Slika bez svijeta*. Zagreb: Litteris.

---. 2021. *Nihilizam i suvremenost*. Zagreb: Litteris.

Philippson, Paula. 1949. »Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos.« *Rivista di Storia della Filosofia* IV (2): 81–97.

Pongratz-Leisten, Beate. 1994. *Ina šulmi irub. Die Kulttopographie und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* Mainz: Philipp von Zabern.

Pöppel, Ernst. 1994. »Temporal Mechanisms in Perception.« *International Review of Neurobiology* 37: 185–202.

Sachdeva, Gautam. 2008. *Pointers form Ramesh Balsekar*. Mumbai: Yogi Impressions.

- Severino, Emanuele. 1978. *Gli abitatori del tempo*. Rim: Armando Editore.
- . 1980. *Destino della necessità*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 1989. *La filosofia futura*. Milano: Rizzoli.
- . 2001. *La Gloria*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 2005. *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 2007. *La struttura originaria*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 2010. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Starčević, Goran. 2014. *Bijeg i pobuna*. Zagreb: Litteris.
- Storoni Piazza, Anna Marina. 2008. *«Il tempo è un fanciullo che gioca»*.
Figure del tempo in Eraclito e nei miti greci. Rim: Viella.
- Vedaldi, Armando. 1960. *Dire il tempo*. Torino: Taylor.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 32 | 124-125 | June 2023

Passages | Prehodi

Alfredo Rocha de la Torre | Miklós Nyíró | Dario Vuger |
Ming-Hon Chu | Maxim D. Miroshnichenko | Jaroslava
Vydrová | Malwina Rolka | René Dentz | Igor W. Kirsberg |
Izak Hudnik Zajec | Primož Turk | Adriano Fabris



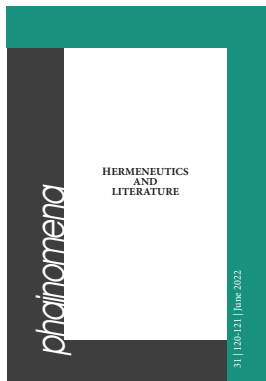
Phainomena 31 | 122-123 | November 2022

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (*Hrsg. |*
Eds. | Dirs.)

Eugen Fink

Annäherungen | Approaches | Rapprochements

Cathrin Nielsen | Hans Rainer Sepp | Alexander Schnell
| Giovanni Jan Giubilato | Lutz Niemann | Karel Novotný
| Artur R. Boelderl | Jakub Čapek | Marcia Sá Cavalcante
Schuback | Dominique F. Epple | Anna Luiza Coli | Annika
Schlitte | István Fazakas



Phainomena | 31 | 120-121 | June 2022

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (*Eds.*)

Hermeneutics and Literature

Andrzej Wierciński | John T. Hamilton | Holger Zaborowski
| Alfred Denker | Jafe Arnold | Mateja Kurir Borovčič |
Kanchana Mahadevan | Alenka Koželj | William Franke |
Monika Brzóstowicz-Klajn | Julio Jensen | Małgorzata Hołda
| Ramsey Eric Ramsey | Beata Przymuszała | Michele Olzi |
Simeon Theojaya | Sazan Kryeziu | Nysret Krasniqi | Patryk
Szaj | Monika Jaworska-Witkowska | Constantinos V. Proimos
| Kamila Drapało | Andrej Božič | Aleš Košar | Babette Babich

