
Tina Bilban

SODOBNE FILOZOFISKE TEORIJE ČASA

Na začetku 20. stol. pod vplivom vsesplošnega družbeno-političnega vrenja, predvsem pa vzporednih premikov na drugih področjih človekovega čudenja, pride do miselnega preobrata tudi na področju filozofije. Nekateri pojmi so vzeti s piedestala samoumevnosti in znova pretreseni z vidika novih odkritij, predvsem pa z vidika spremenjene drznosti mišljenja. Eden od takih – iz pozabe samoumevnosti dvignjenih pojmov – je pojem časa. Tako Husserlov fenomenološki pretres časa, kot Bergsonov kritični sogovor z novo fizikalno postavitvijo časa in nenazadnje Freudova izvirna psihološko-filozofska problematizacija časa, začrtajo nove smeri filozofije in sodobno – postmoderno – filozofijo usmerijo na pot za časom.

215

Čas tako, sicer skozi pojemajoči dialog s sodobno znanostjo, predstavlja eno od glavnih problemskih vprašanj sodobne filozofije. Avtorji, preko katerih bomo odstirali sodobno filozofsko videnje časa, tako niso le vodilni sodobni misleci časa, temveč hkrati temeljni misleci iz druge polovice 20. in prehoda v 21. stoletje. V tematiko tako vstopamo z Martinom Heideggerjem, po eni strani zaradi njegove izjemne vloge v spremembi filozofskega pogleda na čas vpliva na poznejše teorije časa, po drugi strani pa, ker bi ga lahko označili tudi kot filozofa med moderno in postmoderno, ki s svojo – prav tako pogosto na dve obdobji deljeno – filozofijo združuje bistvene gradnike obeh, in tako nakazuje smer vstopa v sodobno filozofijo.

1. Martin Heidegger

Ključno za pristop k Heideggerjevi obravnavi časa je gotovo razpiranje njegove misli v okviru *Biti in časa*, kjer se v njuno bližino spustimo preko pojma tubiti. Tubit in preko nje sama bit se nam odstreta prav preko horizonta časovnosti kot »izvornega ontološkega temelja eksistencialnosti tubiti«. ¹ Samolastna zmožnost biti tubiti je modus skrbi, ki pa je povezan z eksistencialno določenostjo z bitjo k smrti. Le končno tubit lahko določa odločenost za niz samolastnih izbir in »v bistvu temeljnega ustroja tubiti se potemtakem nahaja stalna nezaključenost«. ² Dokler je tubit kot bivajoče, ne more doseči svoje celosti, takoj ko tubit eksistira kot cela, pa izgubi samo biti-v-svetu in ni več izkusljiva kot bivajoče. Lastna smrt kot skrajna linija, ki kot del ustroja tubiti ostaja zunaj (vse do konca), ni nikoli izkusljiva, predvsem pa je ni mogoče razumeti kot samostojnega dogodka, ki se pojavi na koncu bivanja, »je način bivanja, ki ga tubit prevzame, brž ko je«. ³ Možnosti smrti ni mogoče preseči in kot taka »se smrt odkriva kot najlastnejša, neodnosna in nepresegljiva možnost«. ⁴

216

O prepuščenosti svoji smrti tubit navadno nima apriorne teoretske vednosti. »Vrženost v smrt se ji izvornejše in razpoznavnejše odkriva v počutju tesnobe.« ⁵ »Se< kot skupinska zapadla tubit ima za smrt že zagotovljeno razlago, s katero prekrije razpoloženje tesnobe. Umira se. Ta ravnodušnost odtuji tubit njeni najlastnejši zmožnosti biti, kar pa ne pomeni, da tudi >se< sam ne ostaja vselej že določen kot bit k smrti. Tubit je najpogosteje že izgubljena v tem >se<-ju in se mora šele najti. Da bi se lahko našla, si mora biti pokazana v svoji možni samolastnosti in pričevanje, ki takšno možnost lahko razpre, je klic vesti, klic v modusu molka, ki preglasi vsakdanje govoričenje. Šele ta samolastna drža razprtosti ob klicu vesti lahko razpre situacijo kot tubitnostno prostorskost, ki temelji v ustroju biti v svetu. To samolastno pričujočnost imenujemo trenutek. »Fenomena trenutka načeloma ne moremo pojasnjevati iz zdaj. Zdaj je časovni fenomen, ki pripada času kot znotrajčasnosti: zdaj, "v katerem" kaj nastane, premine ali je navzoče. "V trenutku" se ne more nič pojaviti, temveč trenutek kot samolastna pričujočnost šele dopusti srečati to, kar je kot priročno ali navzoče lahko "v nekem času".«

Ključna karakteristika samolastne tubiti pa je povezanost vseh treh modusov časa. Tako predhajajoča vrženost nujno vključuje primarno povezanost prihodnje in

1 Martin Heidegger, *Biti in čas*, prev. Andrina Tonkli Komel et al., Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 321.

2 Ibid., str. 323.

3 Ibid., str. 335.

4 Ibid., str. 342.

5 Ibid., str. 343.

bivše tubiti. »Samolastno prihodnja je tubit samolastno bivša. [...] Ta na ta način enotni fenomen, bivšujoče-upričevajoče prihodnost, imenujemo časovnost.«⁶ Samolastno zasnavljanje samega sebe temelji v prihodnosti, hkrati pa tubit eksistira kot vrženo bitje, ker skrb temelji v bivšosti. Tudi zapadanje temelji v časovnosti, vendar upričujočevanje iz katerega primarno izhaja, ostaja vključeno v modus izvirne časovnosti, v prihodnost in bivšost.

Tudi vsakdanost je primarno povezana s časovnostjo. Skrb znotraj vsakdanjika primarno nastopa kot sprevideno priskrbovanje. Tubit se troši, se rabi – rabi svoj čas in računa z njim. V času srečujemo odkrito priročno in navzoče. To časovno določenost znotraj svetnega imenujemo znotrajčasnost. Izvira iz bistvenega načina časjenja izvirne časnosti in je hkrati osnova formiranja vulgarnega in tradicionalnega pojma časa. Golo priskrbovanje ni vezano zgolj na sedanost, kot se zdi na prvi pogled, temveč izvira iz pričakujočega obdržanja. Iz takšnega, vedno že časovnega, zadržanja v svetu izhaja tudi razvoj znanosti. Ko se priskrbovanje vzdrži slehernega delovanja, prestopimo od prakse k teoriji. Znanstveni pogled na stvari ločimo od njihove namembnosti in okoliščin v dani situaciji, torej od neke na določeno ekstazo vezane konkretnosti.

V časovnosti temelji tudi fenomen sveta, s katerim Heidegger v osnovi razume >znotraj-časarnost< kot način biti tubiti. »Kolikor se tubit časi, je tudi svet. [...] Svet ni niti navzoč niti priročen, temveč se časi v časovnosti. [...] Če tubit ne eksistira, tudi sveta ni "tu".«⁷ Ta svet že mora biti apriorno ekstatično razklenjen, da iz njega lahko srečujemo znotraj svetno bivajoče. Preko sveta smo se že približali tudi problemu prostora. Ustroj tubiti je primarno vezan na časovnost, torej mora v času temeljiti tudi specifična prostorskost tubiti. Tubit nikakor ni navzoča zgolj v določenem delu prostora, ki ga zapolnjuje telo. Eksistirajoč si je prostorje vselej že uprostorila in je bistveno prostorska, prav kolikor je "duhovna". Prostor, bistveno določen s soodnosnostjo, je lahko odkrit le znotraj sveta, torej v horizontu časovnosti.

Posredno sta prostor in čas povezana tudi v okviru priskrbovanja, npr. v aktu daitiranja kot posledice priskrbovanja časa, v teorijah časa pogosto označenega kot poprostorjenja časa. Tega razpoložljivega časa, ki si ga pusti tubit, pogosto znotraj vsakdana ne razume kot enotnega, temveč kot razbitega in luknjičastega. Čas se zgublja z razpršenostjo po množici priskrbetega, iz česar izhaja karakteristično govorjenje: "nimam časa". Odločeni, nasprotno, čas vedno ima, ima ga za to, kar zahteva situacija, in ga ne more izgubiti. Čas skupnega oskrbovalnega sveta po-

⁶ Ibid., str. 443–444.

⁷ Ibid., str. 495.

staja čas, ki "obstaja" in s katerim se računa. Ura in datiranje sta tako nujni posledici primarne povezanosti tubiti in časovnosti. Z nastopom koledarja in ur lahko govorimo o t. i. sedajevskem času, saj je sedaj tisto, kar poizkušajo meriti različne fizične naprave. Vulgarnemu pogledu na čas se le-ta kaže »kot sosledje stalno "navzočega", obenem odhajajočega in prihajajočega sedaja. Čas je razumljen kot zaporedje, kot "reka" sedajev, kot "tok časa".«⁸ To tvori neko strukturo prehajanja, minevanja in drobljenja, tako da vulgarna interpretacija svetnega časa sploh ne razpolaga s horizontom – svet, pomenskost in datumskost njenemu zoru ostajajo nedostopni. V tem pa se izgubi tudi končnost kot temeljni element ustroja tubiti in njenega časa. Sedaj se na obeh straneh drobi v neskončnost, čas je brez konca. Ta sedaj tako prevzame glavno vlogo v dojemanju časa in iz njega gre najverjetneje izpeljevati tudi fenomen trenutka.

Razpiranje tubitinega odnosa do biti in časa Heidegger zaključuje s sogovorom med časom in bitjo. »Eksistencialno-ontološki ustroj celosti tubiti temelji v časovnosti. Potemtakem mora izvorni način časjenja ekstatične časovnosti same omogočiti ekstatični zasutek biti sploh. Kako naj interpretiramo ta modus časjenja časovnosti? Ali vodi kaka pot od izvirnega časa k smislu biti? Se razodeva čas sam kot horizont biti?«⁹ To pa nas že napotuje na njegovo misel v okviru *Časa in biti*, kjer sta določena v sogovoru preko "in", ki ju povezuje.

218

Bit je že v skladu z običajno predstavo označena skozi čas kot prisotnost. Postavlja pa se vprašanje, v kolikšni meri čas določa bit. Vsaka reč ima svoj čas – vse pride in gre ob svojem času in ostane med odmerjenim časom. »Toda bit ni reč in ni v času. Ne glede na to pa je bit kot prisostvovanje, kot sedanjost določena skozi čas, skozi časnost.«¹⁰

Vse, kar je v času, imenujemo časovno. Časovno pomeni minljivo – nekaj, kar mine s časom, saj čas nenehno mineva. Hkrati pa čas tudi ostaja, prisostvuje in s tem je čas določen skozi bit. »Bit in čas se vzajemno določata, toda tako, da niti ono – bit – ne more biti nagovorjeno kot časovno niti to – čas – kot bivajoče.«¹¹ Bit in čas torej nista bivajoče in če za bivajoče pravimo: "ono je," tega ne moremo izreči za čas in bit, temveč pravimo: "Ono daje (Es gibt) bit in ono daje čas."

Bit izreka prisostvovanje, ki se kaže kot dopuščanje prisostvovanja, to pa pomeni razkrivanje, prinašanje v odprto. Razprostranjenost prisostvovanja se nam najizraziteje pokaže preko odsotnega, ki je določeno prav preko prisostvovanja. Sledi-

8 Ibid., str. 568

9 Ibid., str. 589.

10 Martin Heidegger, »Čas in bit«, prev. Uroš Grilc, *Problemi*, 1/2 (1995), str. 198.

11 Ibid., str. 199.

mo torej darovanju (biti). Takšno darovanje, ki daje zgolj svoj dar, samo pa se pri tem odtegne, imenujemo usojanje. Bit, ki jo daje Ono, je tako usojenost. Tako lahko govorimo o epohah usojanja biti – o karakterističnih pridržanjih znotraj zgodovine biti.

Bit kot prisotnost je prežeta s časom, tako se lahko sled za Onim, ki daje bit, nadaljuje v čas (iz razmerja čas in bit). Prisostvovanja nikakor ne moremo vezati zgolj na neposredno sedanjost. Na novo je potrebno opredeliti tudi sam čas-prostor. Ne gre za razmik med dvema točkama zdaja merjenega časa. Čas-prostor sedaj označuje odprto, razjasnjujoče se v vzajemnem-doseganju prihodnosti, bivšosti in sedanjosti. Temu ustrezno le takšnemu času pripada fenomen dimenzije (v smislu preboja), saj se mišljen iz te trojne vzajemnosti izkaže za tridimenzionalnega. Enotnost teh treh dimenzij »temelji v poigravanju vsake z vsako«. ¹² To poigravanje se izkaže kot četrta dimenzija – pravi čas je torej štiridimenzionalen. To četrto je pravzaprav prvo in poimenovali bi ga lahko kot bližajoča se bližina, saj približuje ostale tri dimenzije, s tem ko jih oddaljuje. Tako kot bit tudi čas ni. Ono daje čas. »Dajanje, ki daje pravi čas, imenujemo razjasnjujoče-prikrivajoče doseganje.« ¹³ Človeka kot takega je čas že tako zelo dosegel, da je lahko le tedaj, ko stoji znotraj tega trojnega doseganja. Ko združimo obe poti (po sledi biti in po sledi časa) lahko ugotovimo, da "Ono" iz "Ono daje bit" in "Ono daje čas" »verjetno poimenuje nekaj odlikovanega, do česar pa tu nismo prišli. [...] Kar oboje, čas in bit določa v njuni lastnosti, tj. v njuni sopripadnosti, imenujemo: dogodje. [das Ereignis].« ¹⁴ Dogodje ni dodano kot neko višje razmerje, temveč šele dogoduje bit in čas iz njunega razmerja v njuni lastnosti. »Skladno s tem se kot dogodje potrjuje Ono, ki daje v "Ono daje bit in v "Ono daje čas".« ¹⁵

Tudi človek spada prikladno v dogodje, saj bit in čas, kolikor obstajata le v dogodevanju, človeka kot tistega, ki prisluhne biti, ko stoji znotraj pravega časa, izročata v njegovo lastno. In tako kot nas je že *Bit in čas* usmerila na pot *Časa in biti*, nas ta ponovno usmerja k odnosu tubiti z bitjo in časom *Biti in časa*.

2. Heideggerjev odnos do fizikalnega časa

Ob širšem pregledu Heideggerjeve obravnave pojma časa je vsekakor smiselni tudi pregled njegovega pogleda na fizikalno znanost in fizikalni čas. V tekstu *Pojem časa v zgodovinski vedi* se Heidegger poizkuša približati strukturi zgodovinskega časa preko prevpraševanja strukture fizikalnega pojma časa – »katero struk-

¹² Ibid., str. 207.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., str. 209.

¹⁵ Ibid., str. 211.

turo mora imeti fizikalni pojem časa, da bi kot pojem časa mogel začeti delovati ustrezno cilju fizike?»¹⁶ Samo fiziko Heidegger zvede na oznako – znanost o gibanju. Skladno s tem čas opiše kot sredstvo za merjenje tega gibanja. »Gibanja kot predmeti fizike so torej merjena s časom. Funkcija časa je to, da omogoča merjenje. [...] Brž ko merimo čas – in le kot merljiv in kot tisti, ki ga je treba meriti, ima čas v fiziki smiselno funkcijo – določamo neki "toliko". [...] Čas je postal homogen red mest, postal je lestvica, parameter.«¹⁷

Če pozni Heidegger v spisu $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ – *Narava, o njenem bistvu in pojmu* (1967) z vračanjem k Aristotelovi *Fiziki* in k predsokratskemu pojmovanju narave vzpostavi razumevanje fizis kot biti in kot resnice, pa mu (v okviru zgodnjih spisov) sama fizika, ki jo nekako enači z znanstvenim principom *more geometrico* v najožjem pomenu besede, predstavlja znanost (o gibanju) v osnovi vezano na obdobje evropskega racionalizma. Fiziko vidi v Galilejevih meritvah prostega pada in Newtonovih zakonih, ne pa tudi v širšem pogledu na naravo, v katerega so sami zakoni umeščeni. Fiziko, ki jo kot vedo o gibanju opisuje Heidegger, bi lahko opisali kot šolsko fiziko, ki za vsakodnevno uporabo iz fizikalnih sistemov izlušči le gole formule. Po drugi strani pa drži, da so za fizikalno obravnavo časa v okvirih evropskega racionalizma značilni objektivizacija in absolutizacija časa, predvsem pa njegovo zapadanje v samoumevno in razpoložljivo. Vendar bi težko trdili, da se vzporeden proces, vsaj v nekaterih točkah, ne odvija tudi na ravni filozofije. Zato tudi nastopi Heideggerjeva dekonstrukcija metafizike, ki teži predvsem k razkrivanju izvirnega časa in njegovih ekstaz, iz horizonta katerih šele lahko zasije resnica biti. Torej: ali Heidegger podobno (razvijajočo se) epoho na ravni fizike spregleda?

Na ta ugovor ima Heidegger v okviru obeh zgodnjih spisov o času že pripravljen odgovor: »Kdo bi lahko opozoril na to, da v doslej rečenem ni bila upoštevana najmodernejša teorija fizike – relativnostna teorija.«¹⁸ Vendar, odgovarja Heidegger, »v relativnostni teoriji kot določeni fizikalni teoriji gre za problem merjenja časa, ne za čas po sebi. Pojem časa ostaja z relativnostno teorijo nedotaknjen; relativnostna teorija celo samo v povišani meri potrjuje, kar je bilo zgoraj izpostavljeni kot karakterističnost naravoslovnega pojma časa, namreč njegov homogeni, kvantitativno določljivi karakter.«¹⁹ Preden se posvetimo sami Heideggerjevi umestitvi modernih fizikalnih teorij, ki jih zastopa Einsteinova teorija relativnosti, si pogledajmo, kaj Heidegger pripoznava kot glavne točke omenjene teorije.

16 Martin, Heidegger, »Pojem časa v zgodovinski vedi«, prev. Valentin Kalan, *Phainomena*, 21/22, (1997), str. 116.

17 Ibid., str. 119–120.

18 Ibid., str. 120.

19 Ibid., str. 120–121.

»Sedanje stanje tega raziskovanja je fiksirano na einsteinovski relativnostni teoriji. Nekaj njenih trditev: Prostor na sebi ni nič, ni absolutnega prostora. Prostor obstaja le skozi v njem navzoča telesa in energije. Tudi čas ni nič. Obstaja le spričo v njem odigranih dogodkov. Ne obstaja absolutni čas in tudi absolutna istočasnost ne.«²⁰ Čeprav Heidegger napoveduje opis trditev Einsteinove teorije, so našeta načela del Machove relativistične teorije. Torej nekaj desetletji starejše teorije, neposredno povezane še z razsvetljskim sporom absolutna:relativna čas in prostor, iz katere Einstein sicer deloma izhaja, nikakor pa je ne prevzame, saj bi v tem primeru le težko govorili o preobratu v fizikalnem pogledu na čas. Na tem mestu bi tako radi prikazali, da je za fiziko sicer značilen matematični opis narave, da pa se v fiziki (tako kot v zgodovinski znanosti) kaže primarna povezanost tubiti in časa, da je Heideggerjevo enačenje časa z merilom gibanja poenostavljen, na vsakodnevno uporabo fizikalnih principov (v tehniki in na nižjih stopnjah šolanja) omejeni pogled, predvsem pa, da v moderni in postmoderni fiziki (podobno kot v filozofiji) pride do razrahljanja utečenih pogledov na čas, do razpada določenih plasti samoumevnosti in do bistvene izostritve pomena njegove tematizacije.

Einsteinova teorija relativnosti iz leta 1905 se vključuje v horizont modernega pogleda na čas in jo potemtako lahko vzporejamo s Husserlovim fenomenološkim pogledom na čas. Obema so med drugim skupne primarna povezava časa in subjekta, ločitev zunanjega (merjenega) časa in jaz časa, problematizacija absolutnosti pojmov, kot so zdaj in vsi trije aspekti časa (preteklost, sedanjost, prihodnost), ter ločitev od utečenega tradicionalnega pogleda na čas, vključujočega npr. Kantov in Newtonov pristop. Einsteinov prostor in čas nikakor nista nič, sta relacijska produkta, medtem ko prostor-čas predstavlja absolutno entiteto. Vsaki točki prostora-časa ustreza dogodek (ki ga je Heidegger povezal zgolj s časom). Slednji ima objektivno vlogo, ki bi jo posredno lahko vzporejali celo z vlogo Heideggerjeve situacije. V okviru Einsteinove teorije čas nikakor ne ostane na ravni sredstva merjenja, tako v posebni, še posebej pa v splošni relativnostni teoriji je prisotno vprašanje po esenci in eksistenci (prostora-)časa, ki pa ima še mnogo večji pomen v okvirih sodobne fizike, kjer predstavlja eno od osrednjih fizikalnih vprašanj. Tubit kot primarno časovna v skladu s tem spoznava svet tudi v okviru fizike, vendar ne na ravni vsakdanje fizike, katere uporabna vloga je danes – v svetu neposredno povezanih potrošništva in tehnike – še dodatno podčrtana, temveč v okviru poglobljenih pogledov na naravo. Heideggerjeva protipostavitve fizikalnega in zgodovinskega časa se tako zdi predvsem vpliv epohe in njegovega vidnega horizonta v času pred 2. svetovno vojno, ko je sredi nemškega nacionalnega vrenja vloga zgodovine še podkrepljena, medtem ko domet prebujajoče se

20 Martin Heidegger, »Pojem časa«, prev. Uroš Grilc, *Problemi*, 1/2 (1995), str. 185.

fizikalne revolucije celo v samih fizikalnih krogih ostaja deloma zakrit. Izostanek eksaktnije tematizacije odnosa tubiti in fizikalni čas ne poseže v celovito sovisnost med časom in tubitjo iz drugega odseka *Biti in časa*, vendar pa bi globlji vpogled v fizikalni horizont najverjetneje lahko ponudil zanimiv prikaz primarne časovnosti tubiti, kakršno npr. Heidegger najdeva v zgodovinski vedi, ki ji je posvečeno celotno poglavje.

Seveda fizika na sledi za časom spoznava v skladu s svojim ustrojem, tako v *Vprašanju po tehniki* Heidegger zapiše, da se fizika nikoli ne more odpovedati predstavi, »da se narava javlja na katerikoli računsko ugotovljiv način in je postavljiva kot sistem informacij«. ²¹ Teorija informacije ima v okviru sodobne fizike izjemen pomen, informacija mestoma nadomešča vlogo zdaja in je vključena v poizkus odgovora o esenci in eksistenci časa, hkrati pa se fizikalni pogled na čas preko fenomena informacije povezuje z nevrološkim in kognitivnim. To pa nas spet vrne k Heideggerju in k njegovi izjavi iz *Pojma časa*: »Vzrok, da je čas v prvi vrsti in večinoma definiran in ta način, je v tubiti sami.« Prav širši pregled epoh, za katerega je vključenost fizikalnega razumevanja v okviru preteklega stoletja še posebej pomembna, omogoča celovito tematizacijo odnosa med tubitjo in časom. Elementi, kot so usmerjenost časa, sočasnost zdajev, vzporejanje narave zdaja z naravo točke ..., ki jih je problematizirala šele sodobna fizika, medtem ko so bile do začetka 20. stol. v glavnem podvzete kot samoumevne, izvirajo prav iz tubitinega primarnega odnosa do časa, iz njenega prisluškovanja razkrivajočemu.

222

3. Paul Ricoeur

Na problem nepoglobljene tematizacije kozmičnega časa v okviru *Biti in časa* se naveže tudi Ricoeur. Na ravni samolastne časovnosti, v samem temelju povezan z modusom skrbi, uspe Heideggerju preseči dvojnost med zunanjim in notranjim časom, ki že od Grkov naprej kot notranje gonilo v osnovi povezano s pojmom časa poganja vprašanje po času. Postavlja pa se vprašanje, ali je aporija časa tako v okviru Heideggerjeve analitike dokončno presežena.

Odgovor o času se, po Ricoeurjevem mnenju, prelomi na ravni vulgarnega pojma časa in znanstvenega pojma univerzalnega časa, ki ju Heidegger v osnovi enači. Vulgarna predstava časa v okviru Heideggerjeve filozofije sodi k vsakdanjemu bitnemu načinu tubiti in k iz njega izhajajočemu razumetju biti. Kot nesprejemljiv izpostavi le njen namen – posredovati resnični pojem časa. Sledimo lahko procesu napačnega razumevanja, ki vodi od časovnosti do tega vulgarnega pojma časa,

21 Martin Heidegger, »Vprašanje po tehniki«, v: *Izbrani spisi*, prev. Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 346.

obratna pot pa je neizvedljiva. »Moj dvom se začne natanko na tem mestu,«²² zapiše Ricoeur: »Če, kakor domnevam, ne moremo vzpostaviti človeške časovnosti na temelju pojma časa, zasnovanega kot zaporedja "sedajev", ali ni obratna pot iz časovnosti in tubiti do kozmičnega časa glede na predhodno razpravo prav tako neizvedljiva? V celotni predhodni analizi je Heidegger vnaprej izključil eno hipotezo, ki ji hermenevitična fenomenologija nikoli ne pride do dna in s katero se je slednja vedno razlagala: da bi bil proces, ki je pojmovan kot fenomen niveliziranja časovnosti, obenem sprostitvev avtonomnega pojma časa – kozmičnega časa. Če Heidegger že na začetku izključi to hipotezo, je to zato, ker se v svoji razpravi o času nikoli ne primerja s sočasno znanostjo in verjame, da znanost ne more povedati nič izvirnega, ne da bi si to skrivaj izposodila od metafizike, od Platona do Hegla.«²³ Heideggerjev odgovor je ne-prelomljen, ker je eden od pogledov na čas izpuščen oz. kot smo pokazali zgoraj omejen na zgolj priskrbovalno/vulgarno preoblikovanje fizikalnega pogleda na čas, s tem pa je odgovor o času necelovit. Odgovor o času, ki v samem temelju ne vključuje časovne aporije, je že a-priorno le delen. Pripadnost gibanju in pripadnost skrbi sta dve v svojem bistvu nezdržljivi odločitvi in šele aporija, ki jo zasujeta, omogoča zgodovinskost stvari, ki se sploh lahko osvobodi od samega modusa skrbi.

Vendar, zaključuje Ricoeur, ne moremo govoriti o neuspehu projekta *Biti in časa*. Ne le, da Heideggerjeva teorija časa predstavlja izjemen, prelomen in z vidika odnosa med tubitjo in časom izredno celovit pogled na čas, sam ta "neuspeh" le še podčrtano izpostavlja aporijo časa, ki je in ostaja njegov temeljni sestavni del Heideggerjevega odgovora o času tako ta plodni "neuspeh" nikakor ne negira, temveč ga spne v dialog z znanstvenim odgovorom, vseskozi pa ju povezuje drseči člen aporije.

V nasprotju s filozofijo, ki poizkuša časovne aporije razrešiti, jih literatura, kot prisluškovalka in ne analitičarka časa, v procesu pripovedovanja le še izostri in s tem postane tudi povezovalka med dvema pogledoma na čas. Ta se po eni strani odražata že v človekovem primarnem/naravnem, čeprav pretežno nezavednem in zakritem dojemaju časa, ki botruje specifičnemu značaju pripovedi. Sledi tega pogleda na čas so vidne npr. na ravni koledarskega časa, kot sledi mitičnega časa, ki uskladi čas družb in znotraj njih živečih ljudi s kozmičnim časom. Po drugi strani pa se razkrivata tudi v večini sodobnih (filozofskih) teorij časa, katerih vračanje k literaturi in njenemu odnosu s časom, poudarja Ricoeur, nikakor ni naključno. »Naloga preučevanja igre domišljjskih variacij je prav v tem, da jasno razkrije odnos med aporijo in idealnim tipom njene rešitve. [...] V tem pogledu

22 Paul Ricoeur, *Pripovedovani čas*, prev. Gregor Perko et al., Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003, str. 157.

23 Ibid., str. 157–158.

je literatura nezamenljiv instrument, s katerim se raziskuje neubrana ubranost, ki jo predstavlja kohezija življenja. [...] Prav domišljajske variacije, ki jih razvijajo pripovedke o času, lahko odprejo polje eksistencialnih modalnosti, ki lahko posamolastnijo bit k smrti. Mejna izkustva, ki v kraljestvu fikcije privedejo do spopada med večnostjo in smrtjo, hkrati razkrijejo meje fenomenologije, katere metoda daje nedvoumno prednost subjektivni imanenci²⁴

4. Jacques Derrida

Tudi Derridajeva tematizacija časa nakaže Ricoeurjevi vzporedno kritiko Heideggerjevega dojema časa. V okviru *Ousia in grammé* je kritiki izpostavljena Heideggerjeva vodilna teza iz *Biti in časa*, da mu je uspelo priti do neke temeljne temporalnosti, ki razpira ontološko diferenco in omogoča dostop do smisla biti.

224

»V okviru spraševanja po smislu biti je morala [Heideggerjeva] "destrukcija" klasične onotologije najprej spodkopati "vulgarni pojem" časa,«²⁵ v uvodu zapiše Derrida. Razlage časovnosti ni potrebno le osvoboditi tradicionalnih metafizičnih pojmov, temveč predvsem pojasniti nujnost obstoja pristopa k času v okviru vulgarnega pojma časa. Določitev časa, ki skozi razvoj filozofije vseskozi implicitno obvladuje določitev smisla biti, je prisotnost, pri čemer sedanost nastopi kot privilegirani časovni modus. Ta temeljni (metafizični) odnos med časom in bitjo Heidegger razpira na podlagi analize pojma časa od Aristotela do Hegla, s tem da je prvemu posvečena le daljša opomba, ki pa odpira nekatere ključne smernice Heideggerjevega pristopa. »Iz nje se da razbrati heideggersko vprašanje po prisotnosti kot onto-teološki določitvi biti,«²⁶ hkrati pa se da »povsem od daleč in še vedno povsem nedoločeno nakazati smer, ki s Heideggerjevim premislekom ni bila odprta: zakriti prehod, ki problem prisotnosti povezuje s problemom zapisane sledi.«²⁷ Sledeč Heglu se Heidegger strinja z njegovo trditvijo, da "zgodovina pade v čas" kot z rezultatom, ne pa tudi s potjo, ki je za Hegla ključna. Heideggerjev projekt fundamentalne ontologije premesti smisel tega rezultata, ko zaostri razliko med fundamentalno in klasično oziroma vulgarno ontologijo, saj se Heglova interpretacija razmerij med duhom in časom navezuje na filozofijo narave in ima potemtakem iste poteze kot aristotelovski pojem iz Fizike. »Nobene možnosti ni, da bi se, kar zadeva pojem časa, od Aristotela do Hegla v tematiki

24 Ibid., str. 247–250.

25 Jacques Derrida, »Ousia in grammé«, v: *Izbrani spisi*, prev. Uroš Grilc, Študentska organizacija Univerze, Ljubljana 1994, str. 29.

26 Ibid., str. 31.

27 Ibid., str. 32.

metafizike karkoli premaknilo.«²⁸ – analiza časa, ki jo razpira Aristotel ostaja odprta skozi vso (metafizično) filozofijo.

»Najprej bi se bilo dobro vprašati, ali spada čas k bivajočemu ali k nebivajočemu; nato, kakšna je njegova *physis*,«²⁹ pričinja z obravnavo časa v Fiziki Aristotel. Čas lahko mislimo kot tisto, kar ni, če hkrati predpostavimo, da je in da ima za bistvo *n n* (trenutek ali zdaj). »Zdaj se daje hkrati kot tisto, kar ni več, in kot tisto, kar še ni.«³⁰ V drugi fazi aporije bo Aristotel zagovarjal obratno hipotezo: »zdaj ni del časa [...] *N n*, element časa, naj na sebi ne bi bil časoven. Časoven je le tako, da postaja časoven, se pravi tako, da preneha biti, da v formi preteklega ali prihodnjega bivajočega prehaja k ničnosti.«³¹

Na dialektično povzetje te aristotelovske aporije naletimo v Heglovi *Enciklopediji* – na začetku *Mehanike*, kjer sta prostor in čas obravnavana kot temeljni kategoriji narave. Čista prostorskost se določi skozi negiranje same sebe. »Prva prostorska negacija prostora je točka. [...] Točka je ta prostor, ki ne zavzema prostora, mesto, ki nima mesta. [...] Kot prva določitev in prva negacija prostora točka uprostorja oziroma se razprostre. V tem, ko se nanaša nase, tj. na neko drugo točko, negira samo sebe. Negacija negacije, prostorska negacija točke, je linija. [...] V skladu z istim postopkom je skozi *Aufhebung* in negacijo negacije resnica linije ploskev.«³² Sedaj lahko postavimo vprašanje o času, ki pa je vedno že prepozno – »Čas se je vedno že pojavil. Ne-več-biti in še-vedno-biti, ki sta linijo povezovala s točko in ploskev z linijo, ta negativnost v strukturi *Aufhebung* je bila čas. [...] Prostor se temporalizira, nanaša se nase in se posreduje kot čas. Čas je uprosotrijevanje. Je samonanašanje prostora, njegovo zasebje.«³³ Kolikor se prostor določa iz negativnosti točke, je prostor čas.

Derrida nadaljuje z naslednjim vprašanjem: ali z obrnjeno hipotezo – da zdaj ni del časa – Aristotel iztrga problematiko časa iz prostorskih pojmov? V svoji definiciji časa Aristotel afirmira nasprotja, ko trdi, da je zdaj v določenem smislu isto, v drugem neisto, a protislovja se razrešijo, če upoštevamo obravnavo v okviru odnosa možnosti in dejanskosti. Aristotel dokazuje, da se čas od prostora razlikuje po tem, da ni red koeksistenc, temveč sosledij, saj se točke vzajemno ne izničujejo. To, da zdaj »ne more koeksistirati z drugim (enakim kot sam), z drugim zdajem, ni predikat zdaja, temveč njegovo bistvo kot prisotnost [...] Nemožno

28 Ibid., str. 36.

29 Ibid., str. 37.

30 Ibid., str. 37–38.

31 Ibid., str. 38.

32 Ibid., str. 40.

33 Ibid., str. 41.

soohranjanje več prisotnih zdajev je možno kot ohranjanje več prisotnih zdajev. Čas je ime te nemožne možnosti.«³⁴ Enako je s prostorom – prostor možne koeksistence je prostor nemožne koeksistence. Kajti sopostavitev dveh točk je vedno že časovna. »Obstaja neki z časa, ki omogoča, ki pa bi se kot z ne bi proizvedel brez možnosti prostora.«³⁵ Naivno je čas in prostor obravnavati kot dve možnosti in ju postavljati v soodnos, saj sta oba le to, kar nista, in vedno že obstajata le v tej primerjavi sami.

»Čas je torej tisto več, kar ni dejansko zdaj v sedanjosti. Zato zdaj ni nikoli zdaj, ampak je zmeraj že nekaj drugega. Vulgarni čas je zmeraj aporetičen; je prav ime za to izvorno aporijo metafizike kot razumevanja bivajočega skozi prisotnost.«³⁶ To je tudi tisto, kar Heideggerja iz njegovega prestopa metafizike vrača nazaj – v kolikor je prepričan, da mu je uspelo najti neko izvorno časovnost, je že padel nazaj v metafizični horizont. Pojem časa pripada metafiziki in poimenuje dominacijo prisotnosti, če bi "vulgarnemu" pojmu poizkusili nasproti-postaviti drugega, bi kmalu uvideli, da ga konstituiramo s pomočjo drugih metafizičnih predikatov, tako je tudi nasproti postavljanje izvirnega in izvedenega časa, kot vsako iskanje *arché*, v osnovi operacija metafizike. Sled, ki ji prisluškuje Heidegger, ostaja (zgolj) sled v metafizičnem dojemu časa, ki pa se, ko prihaja do besede v sogovoru z vulgarnim časom, že tudi vrača v metafizično.

226

»Iskanje smisla biti ni nič drugega kot iskanje zmeraj že "izgubljenega izvirnega" nepoprostorjenega časa. Heideggerju je uspelo zaslutiti ta nepoprostorjeni čas skozi odprtost in končnost samega poprostorjenega časa (smrt). V samem poprostorjenem času je našel sled neke drugosti, ki pa se je ne da prijeti, ki ni nikoli prisotna. [...] Primarno (avtentično) je torej zmeraj že odvisno od sekundarnega (posredovanega). Sled (učinek sekundarnega), ki ni nikoli prisotna pa ne more biti osnova, temelj (primarno).«³⁷

Derridajeva dekonstrukcija časa torej v prvi vrsti izpostavlja ugotovitev, da smo na sledi času, dokler kot temeljni del njegove strukture puščamo soodnos med dvema naravama/dvema pogledoma na čas. V kolikor se ob želji po eksaktnem poprisotenju bistva časa odločimo za enega od pogledov na čas, izgubimo samo sled za časom.

34 Ibid., str. 54–55.

35 Ibid., str. 55.

36 Sašo Dolenc, *Pomen matematizacije kontinuuma in metrizacije časa za konstitucijo moderne znanosti*, Doktorsko delo, Filozofska fakulteta univerze v Ljubljani, Ljubljana 2002, str. 56.

37 Ibid., str. 59.

Njegov sogovor s Heideggerjevo filozofijo pa se nadaljuje tudi v okviru drugih prevpraševanj časa, predvsem s Heideggerjevo filozofijo po obratu v okviru dela *Dati čas*, ki, podobno kot že *Ousia in grammé*, temelji na povezavi gibanja različke in strukture časa. Derrida soobstoja (samostojnega) zdaja in kontinuuma časa, mreže trenutkov in toka časa, ki ga (metafizična) filozofija izpostavi kot problem in poizkuša razrešiti, izpostavi kot osnovno strukturo časa. Razlika je osrednji element povezujoč dar in čas, ki se nam skozi tekst odkrivata v sogovoru sorodnih struktur. Naravo časa tako razpre z (navidez) paradoksnim citatom iz pisma Madame de Maintenon: »Kralj jemlje ves moj čas; ostanek ga dajem Saint-Cryu, kateremu bi ga hotela dati vsega.«³⁸ Kralj ji torej jemlje vse, sama pa daje še ostanek, kar je skregano z zdravo logiko in ekonomijo. Kralj jemlje ves njen čas, torej čas, ki ji pripada. Čas pa lahko pripada le, ker beseda čas skozi metonimijo ne označuje v prvi vrsti časa samega, temveč reči, s katerimi ga zapolnjujemo, kar je v času. Kralj ji tako jemlje ves čas oziroma vse tisto, kar ga zapolnjuje, in vendarle ostaja neki ostanek, ki ni nič, ker je onstran celote, a obstaja, ker ga ona daje. Tega ostanka se nikoli ne daje dovolj in ta ostanek ostanka, ki ga nihče nima v lasti je celota njene želje. Ta z vidika vsakdanjega govoričenja jasni zapis tako Derridajevo branje potegne v smer dati-vzeti, v vzporeden pretres daru in časa.

Oba povezuje podoba kroga, ki ju požene proti možnosti njune nemožnosti. Krožno vračanje predstavlja zakon ekonomije in daru ni mogoče obravnavati brez navezave nanjo. Toda dar je tudi tisto, kar ekonomski krog prekinja. Če dar obstaja, se njegova danost ne sme vrniti k darujočemu. Do kroga mora ohraniti razmerje (domačne) tujosti in morda je prav v tem smislu dar nemožno. Ne nemožen, temveč tisto nemožno. Tudi čas se v zgodovini metafizike navezuje na predstavo kroga. Torej je povsod, kjer obstaja čas (kot krog), dar nemožen. Da bi obstajal dogodek daru, je nujno, da se v nekem trenutku nekaj dogodi. A hkrati je nujno, da ta trenutek ne pripada ekonomiji časa, nujno je, da se pozabi tako dogodek kot njegovo pozabo. Tako mišljenje pozabe pa nas navezuje na Heideggerjevo mišljenje pozabe kot pogoja biti in njene resnice, ki se v temelju povezuje z vprašanjem časa kot privilegiranega horizonta za razprostrtje vprašanja biti. Po drugi strani pa nas sprehod skozi Heideggerjevo filozofijo vrne k vprašanju daru, na podlagi Heideggerjeve uporabe izraza *es gibt*, s katerim tvori idiomatska izraza "es gibt Sein" in "es gibt Zeit", znotraj katerih sam akt darovanja (se dajanja) jemlje iz prisotnosti.

Ko od daru istočasno zahtevamo, da se pojavi in da se ne pojavi v svojem bistvu, se izkaže, da je njegova struktura, kot struktura tistega nemožnega, enaka struk-

38 Jacques Derrida, »Kraljev čas«, v: *Izbrani spisi*, prev. Uroš Grilc, Študentska organizacija Univerze, Ljubljana 1994, str. 165.

turi biti, ki se daje misliti pod pogojem, da ni nič, in časa, ki je vedno (paradokсно) definiran kot tisto, kar ni nikoli prisotno. Če obstaja kaj, česar ni mogoče dati, je to gotovo čas, "dati čas lahko pomeni le "pustiti čas za nekaj", "dati nekaj drugega kot čas, a nekaj, kar je merljivo s časom kot svojim elementom."

5. Emmanuel Levinas

Iz kritične tematizacije Heideggerjeve obravnave časa izhaja tudi Emmanuel Levinas. Čas in Heideggerjsko tubit, že terminološko izhajajočo iz odnosa do biti in časa, postavi v sogovor s smrtjo: »Skozi smrt je čas in je Dasein.«³⁹

Spremenjeno je predvsem Levinasovo razumevanje smrti. Če je za Heideggerja ključna prisotnost lastne smrti, ki kot predobstoj zaznamuje in izoblikuje tubit kot biti v svetu, je smrt pri Levinasu najprej mišljena iz razmerja z drugim. Smrt drugega presega vsako izkustvo, tako kot presega samo označbo smrti kot (zgolj) negacije. Je odhod proti neznanemu in prav ta odprtost vpelje v smrt dramatičnost – prekomerno čustvenost, ki presega vsako izkustvo. V okviru Heideggerjeve tematizacije tubiti v horizontu časa je tubit, v kolikor smrt predstavlja njeno najlastnejšo možnost, kot samolastna vedno že vnaprej dolžna – klic vesti je vedno že prisoten. Sovisno je krivda že vseskozi pripadajoča vsakemu preživelemu v okviru Levinasove filozofije. Kot nagovarjajoči klic vesti nastopi obličje drugega – »nekdo, ki se izrazi v goloti – z obličjem – je nekdo, ki bo apeliral name in se postavil pod okrilje moje odgovornosti [...] V mojem razmerju, mojem spoštovanju nekoga, ki ne odgovarja več, je moja prizadetost že tudi krivda – krivda preživelega.«⁴⁰

228

Smrt je točka, iz katere čas črpa vso svojo trpnost, hkrati pa mesto sogovora med časom in neskončnostjo. »Čas ni horizont biti, temveč razmerje z neskončnim. Smrt ni izničenje, ampak nujno vprašanje, da bi se proizvedlo razmerje z neskončnim ali s časom. [...] Namesto da bi se pustila opisati v svojem lastnem dogodju, nas smrt zadeva s svojim ne-smislom. Pika, za katero se zdi, da jo vpiše v naš čas (= naše razmerje z neskončnim), je čisti vprašaj: odprtost do tistega, kar ne dopušča nobene možnosti odgovora.

Biti časoven združuje oboje – biti za smrt in imeti čas, biti proti smrti. Tubit je v svojem sebstvu možna le kot smrtna – »Sintagma nesmrtna oseba je kontradiktorna,«⁴¹ sledeč Heideggerju zapiše Levinas, a dodaja v *Totality and Infinity*: »It is not the finitude of being that constitutes the essence of time, as Hei-

39 Emmanuel Levinas, *Smrt in čas*, prev. Valentina Hribar, Nova revija, Ljubljana 1996, str. 50.

40 Ibid., str. 8.

41 Ibid., str. 42.

degger thinks, but its infinity. The death sentence does not approach as an end of being, but as an unknown, which as such suspends power. [...] There is therefore no continuity in being. Time is discontinuous; [...]; death and resurrection constitute time.«^{42, 43} Že v sami konstituciji časa, v igri trenutkov se oglašča smrt – smrt in vstajenje, ki kot elementa prehajajoča izkustvo povezujeta sicer paradoksnno dvojico individualnega sedanjega trenutka in kontinuuma časa.

Smrt je – pri Levinasu – tista, v sogovoru s katero se nam razkrivajo vse tri ekstaze časa, trenutek in večnost, zavest in naša človeškost sama. »Odgovornost za drugega, odgovornost, katere poreklo je prav v smrtnosti bližnjega, je po Levinasu pred mojo skrbjo za lastno bit. Drugače rečeno, odgovornost do/za drugega mora imeti prednost pred skrbjo za lastno bit. Ta prednost pa ne pomeni nič drugega kot prednost etike pred ontologijo.«⁴⁴

Čeprav Levinas nastopa kot najbolj neizprosen kritik (in hkrati dograjevalec) Heideggerjeve filozofije časa, pa – po sledi predhodne analize Ricoeurjeve in Deridajeve analize časa pri Heideggerju – lahko trdimo, da (še mnogo bolj) kot Heidegger ostaja pogreznjen v logiko metafizike prisotnosti. Neskončni čas, ki mu je na sledi Levinas in ki ga določata smrt in vstajenje, sledi Heideggerjevemu iskanju primarnega časa. Čeprav Levinas v *Totality and Infinity* v poudarjenem tisku zapiše, da »The time in which being ad infinitum is produced goes beyond possible,«^{45, 46} ta presežek mogočega še zdaleč ni mišljen kot vedno že prisotno seganje časa ven iz prisotnega – paradoks ali aporija časa, temveč kot odstrti del primarnega časa, ki bi zmozel premostiti prepad aporije in ki naj bi bil v izkustvu smrti, ki v navalu čustev presega meje izkustva, celovito, neaporetično vgljedljiv. Bolj kot pretresa, torej Levinas predvsem razširja Heideggerjevo tematizacijo časa – s prestopom v območje etike. Njegova filozofija tako ostaja razpeta med vstopom v sodobni – postmoderni – pogled na čas in ostajanjem v omejitvah tradicionalne evropske metafizike.

42 Emmanuel Levinas, *Totality and infinity*, prev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania 2005, str. 284.

43 V prevodu T. B.: »Ni končnost bivanja tista, ki tvori bistvo časa, kot meni Heidegger, temveč njegova neskončnost. Smrtna obsodba se ne bliža kot konec bivanja, temveč kot neznano, ki kot tako suspendira moč. [...] V bivanju torej ni kontinuitete. Čas je nezvezen; [...]; smrt in vstajenje konstruirata čas.«

44 Hribar, Valentina, »Za uvod«, v: Emmanuel Levinas, *Smrt in čas*, prev. Valentina Hribar, Nova revija, Ljubljana 1996, str. 2.

45 Levinas 2005, str. 281.

46 V prevodu T. B.: »Čas, v katerem je proizvedeno bivanje v neskončnost, gre preko možnega.«

6. Gilles Deleuze

Čeprav se z Gillesem Deleuzem odmikamo od fenomenološke tradicije, ki smo ji sledili zgoraj, pa so tudi za njegova obravnavo časa značilni postmoderni premiki, nenazadnje primarno srečanje s problemom razlike, tokrat predvsem v dogovoru s ponovitvijo. Za razliko od splošnosti je postopek ponovitve v temelju povezan z razliko – zajema elemente, ki se (nujno) razlikujejo, a jih povezuje skupen koncept. Ponovitev se torej pojavlja kot razlika, a kot razlika brez koncepta – neopredeljena razlika. Razlika je za vsem in zato je v (empiričnem) svetu vse simulaker, ni možno razlikovati med modelom in različnimi kopijami, ne gre za preslikave temveč za ponovitve, nizi ponovitev pa prehajajo eden v drugega in ne izhajajo iz nekega osnovnega modela.

Na podlagi narave razlike in ponovitve Deleuze izpelje tudi čas. Problematiko časa razpre z znano Humovo tezo: »Repetition changes nothing in the object repeated, but does change something in the mind which contemplates it.«^{47, 48} Miselna zaznava procesa ponovitve razkrije formiranje časa. »When A appears, we expect B with a force corresponding to the qualitative impression of all the contracted Abs. [...] This synthesis contracts the successive independent instants into one another, thereby constituting the lived, or living present. It is in this present that time is deployed. To it belong both the past and the future: the past in so far as the preceding instants are retained in the contraction; the future because its expectation is anticipated in this same contraction. The past and future do not designate instants distinct from a supposed present instant, but rather the dimensions of the present itself in so far as it is a contraction of instants. [...] In any case, this synthesis must be given a name: passive synthesis. [...] Passive synthesis or contraction is essentially asymmetrical. It goes from the past to future in the present, thus from particular to the general, thereby imparting direction to the arrow of time.«^{49, 50} Prva – pasivna – sinteza je ključna za primarno konstitucijo časa in aktivna sinteza spominjanja in razumevanja (zavest) je lahko

230

47 Gilles Deleuze, *Difference and repetition*, prev. Paul Patton, Columbia University Press, New York 1994, str. 70.

48 V prevodu T. B.: »Ponovitev ne spremeni ničesar v ponovljenem objektu, spremeni pa nekaj v zavesti, ki si ga predstavlja.«

49 Ibid., str. 70–71.

50 V prevodu T. B.: »Ko se pojavi A, pričakujemo B s silo, ki odgovarja kvalitativnemu vtisu vseh skupaj združenih AB-jev. [...] Ta sinteza združi zaporedne neodvisne trenutke enega z drugim in tako ustvari živeto ali živo sedanost. V tej sedanosti se razvije čas. Njej pripadata preteklost in prihodnost: preteklost, v kolikor je predhodni trenutek obdržan v združitvi; prihodnost, ker je njeno pričakovanje pričakovano v tej isti združitvi. Preteklost in prihodnost ne določata trenutkov, ki bi se razlikovali od domnevnih sedanjih trenutkov, temveč dimenziji sedanosti same, v kolikor je le-ta združitev trenutkov. [...] V vsakem primeru je to sintezo potrebno poimenovati pasivna sinteza. [...] Pasivna sinteza ali združevanje je bistveno asi-

izgrajena šele na njeni podlagi. Vendar prva – pasivna – sinteza pripelje do paradoksa časa. »Although it is originary, the first synthesis of time is no less intratemporal. It constitutes time as a present, but a present which passes. This is the paradox of the present: to constitute time while passing in the time constituted. We cannot avoid the necessary conclusion – that there must be another time in which the first synthesis of time can occur.«⁵¹, ⁵² To nas pripelje do druge sinteze časa, do spomina – aktivna sinteza je tako empirično sicer osnovana na pasivni sintezi navade, po drugi strani pa je izgrajena predvsem na pasivni sintezi samega spomina. Ta tvori čisto preteklost v času in naredi obe – predhodno in prisotno sedanost – za asimetrična elementa preteklosti kot take. Preteklost kot preteklost tako ni bila sama po sebi nikoli navzoča, saj ni tvorjena naknadno, po drugi strani pa je vsaka preteklost sočasna s sedanostjo, ki je bila, vsa preteklost sobiva s sedanostjo, v odnosu do katere je preteklost, čisti element preteklosti pa na splošno biva pred prehajajočo sedanostjo. »The succession of present presents is only the manifestation of something more profound – namely, the manner in which each continues the whole life, but at a different level or degree to the preceding, since all levels and degrees coexist and present themselves for our choice on the basis of a past which was never present.«⁵³,⁵⁴ Kar empirično živimo kot niz sedanosti, je hkrati tudi naraščanje dopolnjujočih se in koeksistentnih stopenj preteklosti, stopnje se povezujejo med seboj in omogočajo mnogovrstnost našega življenja.

Onkraj druge pa se sedaj pojavi še tretja sinteza časa, kot tretji dojem časa se izriše prazen čas – osvobojen dogodkov kot svoje vsebine, čas, ki se predstavi kot čista forma, in je, kot zapiše Deleuze – »out of joint«. Preteklost in prihodnost sta s tega stališča le formalni in nespremenljivi karakteristiki, ki sledita a priori iz reda časa. Ta sinteza je nujno statična, saj čas ni več podrejen gibanju. Vse v časovnih serijah je samo ponavljanje, a nikakor ne gre za preprosto kroženje istega, temveč za decentralizirani krog razlike. Ker gre za čisto formo, »prvič« ni nič manj ponovitev kot »drugič« ali »tretjič«. Tretja ponovitev (ponovitev v pri-

metrična: gre od preteklosti k prihodnosti v sedanosti in tako od posameznega k splošnemu ter tako daje smer puščici časa.«

51 Ibid., str. 79.

52 V prevodu T. B.: »Čeprav je prvenstvena, ni prva sinteza časa nič manj znotrajčasovna. Tvori čas kot sedanost, vendar kot sedanost, ki teče. To je paradoks sedanosti: tvoriti čas in prehajati v tvorjenem času. Ne moremo se izogniti nujnemu zaključku – da mora obstajati drug čas, znotraj katerega se lahko pojavi prva sinteza.«

53 Ibid., str. 83.

54 V prevodu T. B.: »Niz prisotnih sedanosti je samo manifestacija nečesa gobjega – namreč način na katerega vsak nadaljuje celotno življenje, a na drugačni ravni ali stopnji kot poprej, glede na to, da vse ravni ali stopnje koeksistirajo in se predstavljajo za našo izbiro na ravni preteklosti, ki ni bila nikoli prisotna.«

hodnosti) tako umesti drugi dve glede na njuno pozicijo na liniji časa in ju določi kot ponovitvi.

Čeprav Deleuzovo izhodišče v Humu spominja na Husserlovo fenomenološko tematizacijo časa, prav odmik od fenomenološke poti Deleuza pripelje v stik s postavkami sodobne znanosti – uvedba dveh ločenih sintez, ki ju ne koordinira nek nadrejeni center, ločitev zavedanja sedanjosti in spominskega materiala, obravnava spomina na podlagi ponovitve in razlike, stik med obema sintezama, ki pa izključuje njuno zlitje ..., so elementi, ki Deleuzovo misel spenjajo s širšim miselnim horizontom postmoderne znanosti. Čeprav se Deleuze ob implicitnih stikih z znanostjo, naslanja predvsem na psihoanalizo in teorijo evolucije, je iz tega vidika zanimivo predvsem vzporejanje s sodobno nevrologijo in kognitivnimi znanostmi, na primer s sodobnimi nevrološkimi teorijami spomina ali decentralizacijo zavesti v sodobnih kognitivnih sistemih.

7. Jacques Lacan

Tudi postmoderni Lacanov pogled na problem časa temelji v modernih premikih z začetka prejšnjega stoletja, tako v že začrtani filozofski liniji – preko Heideggerja do Husserla – kot predvsem v Freudovi psihoanalizi.

232

Že v okviru Freudove teorije ni več mogoče govoriti o absolutnem časovnem okviru in prav pripoznanje povezave med zaznavanjem enotnega toka časa in časenja zavesti omogoča dostop do materiala nezavednega. Prav ta pretres v pogledu na čas je tudi v temelju Lacanovega vzporejanja strukture nezavednega in jezika. Lacanov vstop v območje lingvistike temelji v Saussuru, a njegov pogled radikalizira. »Saj je že Saussure vedel, da znak nekaj pomeni ne zato, ker se označevalec nanaša na določenega označenca, temveč zato, ker je v opoziciji do drugih označevalcev.«⁵⁵ To nas privede do ugotovitve, »da ne obstaja noben pomen, ki ga ne bi ohranjalo to, da napoteva k nekemu drugemu pomenu.«⁵⁶ Označenec ni nikoli ujemljiv, »vsiljuje se nam torej ideja nekakšnega nenehnega drsenja označenca pod označevalcem«,⁵⁷ neskončna označevalna veriga.

Premeščanje kot predpogoj funkcije sanj pri Freudu ni nič drugega kot prav to drsenje označenca pod označevalcem, nadaljuje Lacan. *Verdichtung* ali zgostitev je struktura nadgrajenih označevalcev, kjer ima svoj teren metafora. *Verschi-*

55 TomoVirik, *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove*, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Ljubljana 2003, str. 160.

56 Jacques Lacan, »Instanca črke v nezavednem«, v: *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 145.

57 *Ibid.*, str. 150.

ebung ali premestitev pa nakazuje odložitev pomena, kakršno označuje metonimija. Pri tem pa nikakor ne gre zgolj za vzporejanje ali iskanje podobnosti: »[...] če je simptom metafora, to reči nikakor ni metafora, nič bolj kot reči, da je človekova želja metonimija. Kajti simptom je metafora, naj si to rečem ali ne, kakor tudi velja, da želja je metonimija, četudi se človek iz tega norčuje.«⁵⁸ Metaforo in metonimijo, ki ju Jacobsen izpostavi kot temeljna pola strukture jezika, sedaj Lacan postavi na vzporedno mesto v okviru nezavednega. S tem pa v temelj svoje teorije nezavednega vnaša problematizacijo časa kot absolutnega okvira, torej tradicionalno razumevanje časa.

Anthony Wilden se ob tematizaciji časa v okviru Lacanove psihoanalize opre na sorodno Levi-Straussovo potrebo po delitvi časa na linearnega – diahronega in večsmernega (obrnjivega) – sinhronega. Prvi je čas parole (v Lacanovih *Spisih* se ta francoska beseda prevaja kot govor), drugi langue (jezika, govornice). Če se vrnemo k Lacanu – preplet diahronega in sinhronega časa je prisoten ob vsakem stiku med individuumom in družbo pa naj gre za (psiho)analizo sanj/simptomov posameznika, za preplet osebnega in kolektivnega spomina ali pa za analizo posameznega literarnega dela kot hkrati brezčasnega in samostojnega ter po drugi strani vključenega v avtorjev opus, posamezno obdobje/smer ... Lacanova sled za časom nas torej ponovno, čeprav po drugačni poti vrača k temeljni dvojni naravi časa.

233

Specifičen trk med obema aspektoma časa predstavlja tudi Lacanov konstrukt trenutka pogleda – stika med subjektivnim časom kot časom zavesti in poprostorjenim, objektiviranim časom, ki ga najpodrobneje obravnava v *Logičnem času in vnaprejšnjem zatrjevanju gotovosti*. Lacan skozi fiktivno situacijo izpostavi logični problem: Trem zapornikom se na hrbet nalepi eno od petih ploščic – tri so bele, dve pa črni. Do sklepanja o ploščici na svojem hrbtu lahko pridejo le z opazovanjem drugih dveh. Prvi, ki pravilno ugaane barvo svoje ploščice, bo izpuščen, njegov sklep pa mora temeljiti na logičnih nagibih. Vsem trem zapornikom na hrbet nalepijo bele ploščice, le-ti se določen čas opazujejo, hkrati naredijo nekaj korakov in skupaj stopijo skozi vrata, njihov skupni odgovor se glasi: »Sem bel, in to vem takole. Ker sta bila moja tovariša bela, sem mislil, da bi, če bi bil sam črn, vsak od njiju iz tega sklepal takole: "Če bi bil tudi jaz črn, bi drugi moral takoj vedeti, da je bel, in bi zato takoj odšel ven; torej jaz nisem črn." In oba bi hkrati odšla, prepričana, da sta bela. Toda storila nista nič, to pa zato, ker sem bil jaz prav tako bel kot onadva. Po tem preudarku sem stopil skozi vrata, da bi sporočil svoj sklep.«⁵⁹

⁵⁸ Ibid., str. 174.

⁵⁹ Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v: *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 46.

Odloženi gibi imajo torej pomen zaradi časa zastanka subjektov, subjekt je preoblikoval tri možne kombinacije v tri čase možnosti. Subjekt objektivira določen čas – čas za razumevanje, ki ga opredeli njegov smoter. V negibnosti svojega položaja najde ključ za rešitev. »Ko je minil čas za razmislek trenutka sklepa, nastopi trenutek, ko moramo čas za razumevanje skleniti. Sicer bi bil ta čas ob svoj smisel.«⁶⁰ Logično gibanje, ki mu sledimo zahteva pripoznanje drugega kot subjekta in ovrednotenje njegovega subjektivnega časa za premislek. Objektivni – objektivirani – čas se torej izriše kot trenutek sklepa ali trenutek pogleda.

K temu konstrukt se Lacan pogosto vrača tudi v drugih delih – trenutek pogleda je vključen v razlago ministrovega/Dupinovega sklepanja ob analizi Poejevega Ukradenega pisma in v analizo Freudove psihoanalize "volčjega človeka", kar zopet nakazuje izjemen domet pomena trka med dvema aspektoma časa, kateremu smo sledili skozi celotno analizo.

8. Zaključek

Sodobni pretres časa na podlagi preobrata v moderni razgrne nove aspekte časa, ki zaznamujejo celovit človekov odnos do časa, a vse do postmoderne ostajajo netematizirani. Kot temeljna skupna poteza približevanj odgovoru o času se izriše predvsem aporija časa, oziroma soobstoj dveh pogledov na čas, preko katerega se šele lahko približamo celoviti strukturi časa. To pa hkrati pomeni še večjo kompleksnost vprašanja po času in dodaten odmik od možnosti dokončne in absolutne teorije časa, ki bi nadomestila tradicionalni absolutni konstrukt časa na eni strani, po drugi strani pa predvsem usmerja v večdimenzionalne povezave z drugimi polji človekovega spoznavanja, katerih poizkusi izoblikovanja končnega odgovora se, kljub postmodernemu "drobljenju" znanosti in različnim metodologijam, v nekaterih ključnih potezah pokrivajo s filozofskim.

Literatura:

- Deleuze, Gilles (1994) *Difference and repetition*. Prevedel Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1994) *Izbrani spisi*. Prevedel Uroš Grilc. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Dolenc, Sašo (2002) *Pomen matematizacije kontinuuma in metrizacije časa za konstitucijo moderne znanosti*, doktorsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta univerze v Ljubljani.
- Heidegger, Martin (1997) *Bit in čas*. Prevedla Andrina Tonkli Komel et al. Ljubljana: Slovenska matica.

60 Lacan, *Logični čas*, str. 53.

- Heidegger, Martin (1995) »Čas in bit«. Prevedel Uroš Grilc. *Problemi*, 1/2, (str.) 197–213.
- Heidegger, Martin (1997) »Pojem časa v zgodovinski vedi«. Prevedel Valentin Kalan. *Phainomena*, let. 6, 21/22, (str.) 113–127.
- Heidegger, Martin (1995) »Pojem časa«. Prevedel Uroš Grilc. *Problemi*, 1/2, (str.) 183–195.
- Heidegger, Martin (1967) »Vprašanje po tehniki«. V: *Izbrani spisi*. Prevedel Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hribar, Valentina (1996) »Za uvod«. V: Levinas, Emmanuel, *Smrt in čas*. Prevedla Valentina Hribar. Ljubljana: Nova revija.
- Lacan, Jacques (1994) *Spisi*. Prevedel Tomaž Erzar et al. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Levinas, Emmanuel (1996) *Smrt in čas*. Prevedla Valentina Hribar. Ljubljana: Nova revija.
- Levinas, Emmanuel (2005) *Totality and infinity*. Prevedel Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Ricoeur, Paul (2003) *Pripovedovani čas*. Prevedel Gregor Perko et al. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Virk, Tomo (2003) *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo.