

Martin Hägglund*

Sled časa in smrt življenja: Bergson, Heidegger, Derrida

V kontinentalni filozofiji smo v zadnjem desetletju priča obuditvi »življenja« kot osrednje kategorije, ta obuditev pa je del splošnejše odvrnitve od vprašanj jezika in diskurza v prid vrnitvi k realnemu, materialnemu in biološkemu. Če sta Saussure in lingvistika nekaj predstavljala obvezno referenco, pa podoben status dandanes vse bolj pripada Darwinu in evolucijski teoriji. Ob takšnem razvoju je svoj nekdanji status pričela izgubljati tudi dekonstrukcija. Prednjači mnenje, da se Derridajevo delo bodisi omejuje na vprašanja jezika ali pa je obremenjeno s hipoteko etične in religiozne pietete.

V knjigi o Derridaju (*Radical Atheism*) si prizadevam pokazati, da je takšna ocena dekonstrukcije skrajno zavajajoča.¹ Zadostuje že pogled na *Gramatologijo*, v kateri Derrida ključnega koncepta 'sledi' ne izrazi le v lingvističnih in fenomenoloških terminih, pač pa tudi v terminih naravoslovja. Derrida strukturo sledi opredeli na način splošne sovisnosti časa in prostora – kot postati-prostor časa in postati-čas prostora –, kar skrajšano imenuje uprostorjenje (*espacement*).² Takšno uprostorjenje je pogoj tako živega kot neživega, tako idealnega kot materialnega.

Ključno vprašanje se potemtakem glasi, kako upravičiti tovrstno posplošitev strukture sledi? Kako metodološko utemeljiti tezo o sledi kot pogoju ne le jezika in izkustva, ampak tudi procesov, ki segajo onkraj človeškega in celo onkraj živega? To vprašanje so mi po objavi navedene knjige postavljali zelo pogosto in v različnih oblikah, zato sem zadnji dve leti posvetil pretežno izdelavi natančnega odgovora nanj. Prišel sem do ugotovitve, da je zanj potrebna vpeljava razlikovanja med *logičnim* in *ontološkim*. Sled ni ontološko določilo, pač pa *logična struktura*, ki eksplicira tisto, kar je implicirano v konceptu sosledja oziroma sukce-

103

¹ Cf. Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Palo Alto 2008.

² Jacques Derrida, *O Gramatologiji*, prev. Uroš Grilc, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1998, str. 87.

* Harvard University

sije. Sosledja *ne* smemo mešati s kronologijo linearnega časa. Sosledje vse prej pojasnjuje konstitutivno oklevanje in odlog, ki je lasten vsakemu časovnemu dogodku. Vse, kar se bo bilo zgodilo, implicira sosledje, pa najsibo retrospektivno ali prospektivno, in Derrida natanko to strukturo dogodka analizira v terminih nujnega uprostorjenja ali sledenja časa.

Da bi pojasnil logiko sledi, sem se torej namenil pokazati, na kakšen način je nujnost uprostorjenja mogoče deducirati iz filozofskega problema sosledja. Ta dedukcija zadeva *koncept* časa in pokaže, da brez predpostavke sovisnosti časa in prostora, ki jo Derrida poda v terminih strukture sledi, ni mogoče misliti nobenega koncepta časa. Vztrajanje pri logičnem statusu te strukture ne pomeni njenega zoperstavljanja ontologiji, fenomenologiji ali znanosti, pač pa vztrajanje pri tem, da je sled metateoretski pojem, ki razjasni implikacije zavezanosti sosledju v vsakem od navedenih registrov. Logična struktura sledi je izraz *vsakega* koncepta sosledja – tako ontološkega in fenomenološkega kot tudi znanstvenega – in strukturo sledi je mogoče posložiti prav na podlagi njenega logičnega/izraznega statusa. Takšna generalizacija ne prevzema forme ontološke trditve (»bit je uprostorjenje«), ampak formo metateoretske trditve, da je vsak diskurz, kolikor je odvisen od pojma sosledja, nujno odvisen tudi od pojma uprostorjenja. Sam zastopam stališče, da se dekonstrukcija posveča eksplikaciji tistega, kar je implicitno vsebovano v tem pogoju uprostorjenja.

In prav na tem mestu se srečamo z dediščino darvinizma. Derrida je vselej zatrjeval, da darvinizem ni le znanstveni, temveč tudi filozofski dogodek; tako je denimo v knjigi *Glas* poudaril, da je med tremi udarci človeškemu narcizmu, ki so jih sodeč po Freudu zadali Kopernik, Darwin in Freud sam, najpomembnejši prav Darwinov, »odpor do njega bo trajal najdlje.«³ A dekonstrukcija za razliko od sodobnih različic neorealizma in neomaterializma svojega razmerja do darvinizma ne avtorizira s snovanjem ontologije ali z zatekanjem k znanstvenemu realizmu, temveč z artikuliranjem logične infrastrukture, ki se ujema z njegovimi dognanji. Derridajevi argumenti, ki se najbolj skladajo z uvidi darvinizma, argumenti, da je živo bistveno odvisno od neživega, da brez slepega, mrtvega ponavljanja ni mogoča nobena živa intenca in da med ljudi in živali ni mogoče umestiti nobene bistvene mejne črte, vsi ti argumenti pri Derridaju izhajajo iz

³ Jacques Derrida, *Glas*, prev. J. P. Leavey in R. Rand, University of Nebraska Press, Lincoln 1990, str. 27.

logike sledi. Od tod potreba po razjasnitvi statusa in logike sledi, za katero si prizadevam v pričujočem tekstu.

Za namene tovrstne razjasnitve je najpomembnejši spis »Ousía in grammé«, v katerem se Derrida ukvarja z razmerjem med lastnim pojmovanjem časa in pojmovanjem, ki ga v svoji »destrukciji« tradicionalne ontologije v *Biti in času* predloži Heidegger. Derrida po eni strani spregovori o odprtju »heideggerjevskega preboja« (*la percée heideggerienne*) kot »edinega mišljenega preseganja metafizike kot take« (*comme du seul excès pensée de la métaphysique comme telle*).⁴ Za Derridaja je ta heideggerjevski preboj iskati v spoznanju, da se je *pomen* biti vselej opredeljevalo v terminih prisotnosti, in v zoperstavitvi tovrstni opredelitvi s postavitvijo vprašanja časa. Kadar privzemamo, da *biti* pomeni biti prisoten, pomen biti določamo s pomočjo časovne kategorije, ne da bi tematizirali sam status takšne časovnosti; heideggerjevski preboj pa je natanko v preizpraševanju te vezi med prezenco in časom. Po drugi strani pa Derridajeva polemika s Heideggerjem zadeva natanko način razumevanja metafizične določitve biti kot prezenca ter njene zveze s konceptom časa.

Metafizična določitev biti kot prisotnosti za Heideggerja izhaja iz »vulgarnega« pojmovanja časa, ki v slednjem vidi sosledje sedajev. Heidegger ta »neavtentični« ali »nesamolastni« (*uneigentlich*) koncept časa razlikuje od »avtentičnega« ali »samolastnega« (*eigentlich*) razumevanja časa v smislu ekstatične časovnosti. Sodeč po Derridaju, pa nam prav problem sosledja omogoča zoperstavitev določitvi biti kot prisotnosti. Da bi to utemeljil, se loti natančnega branja dveh filozofskih besedil, v katerih Heidegger vidi najpomembnejši in najvplivnejši elaboraciji »vulgarnega« pojmovanja časa: Aristotelove *Fizike* in Heglove *Filozofije narave*. Aristotel sicer zatrjuje, da biti pomeni biti prisoten, a njegova lastna analiza sosledja pokaže na njeno nezdržljivost s prisotnostjo kot tako. Da bi en trenutek nasledil drugega, slednji ne more biti *najprej* prisoten in *zatem* prenehati biti. V nasprotju s tem velja, da vsak časovni trenutek, čim nastane, tudi že preneha biti. Hegel ta uvid razvija v *Filozofiji narave*, kjer poda trditev, da čas ni drugo kot negativnost. Preteklega ni več, bodočega še ni, sedanost pa je lahko le tako, da preneha biti.

⁴ Jacques Derrida, »Ousía in grammé«, prev. Uroš Grilc, v: *id., Izbrani spisi*, izbor Mladen Dolar in Uroš Grilc, ur. Zdravko Kobe, ŠOU, Krt, Ljubljana 1994, str. 62.

Toda vztrajanje na negativnosti časa nikakor ne zadostuje. Medtem ko minevanje časa terja negacijo, ki je intrinzična sukcesiji, pa obenem terja tudi ohranitev nečesa, kar izpričuje minevanje časa. Sukcesije časa dejansko ne bi bilo mogoče določiti brez sinteze, ki preteklost povezuje s prihodnostjo. Tako se vsako filozofsko proučevanje časa sooča z vprašanjem možnosti sinteze sukcesije. Tradicionalna rešitev sintezo zasidra v zavest, ki prek struktur spomina in anticipacije povezuje preteklo s prihodnjim. Toda ta rešitev predpostavlja, da je zavest sama dana v formi sedanosti in potemtakem osvobodena negativnosti časa. V nasprotju s tem v svoji knjigi pokažem, da nam struktura sledi omogoča pojasniti sintezo časa, ne da bi jo osnovali na prisotnosti, ki je prosta vsake negativnosti. Po drugi strani pa je trenutek z ozirom na njegovo takojšnjo negacijo v sukcesiji od samega začetka odvisen od sledenja časa. Sled je nujno prostorska, kajti prostorskost je opredeljena z zmožnostjo ohranitve kljub časovnemu sosledju. Prostorskost sledi je torej pogoj sinteze časa, saj omogoča ohranjanje preteklega za prihodnje. Po drugi strani pa je tudi prostorskost sledi nekaj časovnega. Sled brez temporalizacije ne bi mogla vztrajati skozi čas in ohranjati preteklega za prihodnje. Sinteze časa potemtakem ni moč izvzeti iz njegove negativnosti. Če naj sled ostane, pa četudi za en sam trenutek, potem kot taka ne more imeti nobene obstojnosti, temveč je že zaznamovana z lastnim prenehanjem.

Naj na tem mestu poudarim, da strukture sledi ne smemo razumeti na način *časovnega* procesa, v katerem čas postane prostor in prostor čas, ampak ta struktura označuje *logično* sovisnost časa in prostora. Ta logična sovisnost je implicitno vsebovana že v osnovni formulaciji problema sosledja, ki pravi, da trenutek, čim nastopi, *istočasno* že tudi preneha biti. Kot poudari Derrida, ta »izraz [*istočasno* ali *háma* pri Aristotelu] sprva ni ne prostorski ne časovni«, temveč izraža »soudeležnost, skupni izvor časa in prostora«. ⁵

106

Derrida si z natančnim branjem Aristotela in z ekspozicijo Hegla prizadeva pokazati na nujnost strukture sledi v njunih lastnih razlagah nastopa trenutka in njegove *istočasne* negacije. Na tem mestu se ne bom pomujal pri podrobnostih teh branj, pač pa se bom posvetil formalizaciji uvidov v razmerje med konceptoma prisotnosti in časa. Nadvse zmotno bi bilo misliti, da se metafizika prisotnosti omejuje na idejo punktualne prezece. Tako Aristotel kot Hegel – kot tudi vsi drugi filozofi, ki so se resno spoprijeli s problemom časa – se pov-

⁵ Derrida, »Ousia in grammé«, str. 56.

sem zavedata, da sedaja ni mogoče razumeti kot točke, saj kot tak ne more biti dan, ker takoj preide. Derrida z oznako metafizična poteza označuje podreditev negativnosti časa prisotnosti dinamičnega gibanja. Samonegacijo sedaja torej bere kot integralni del njegove odprave v gibanju, ki je sámo koncipirano kot nedeljivo, v enem zamahu spajajoče začetek in konec. Tako tudi s pojmom sedaja ni mogoče ustrezno misliti biti časa, saj sedaj ni drugo kot gola *potencialnost*, ki nastane šele prek *aktualnosti* gibanja, ki tvori prezenco časa v pravem pomenu te besede.

Derrida izhajajoč iz tega argumenta predloži »formalno pravilo« za branje problema časa v zgodovini filozofije.⁶ V samonegirajoči strukturi sedaja po eni strani prepozna »zakriti prehod« (*le passage dissimulé*), ki vodi od problema prisotnosti k strukturi sledi.⁷ S tem ko mislijo čas izhajajoč iz sedaja, celo teksti, ki dozdevno privilegirajo prisotnost, odpirajo prehod k mišljenju strukture sledi, saj je sedaj samonegirajoč in odvisen od prostorskega vpisa sledi. Po drugi strani pa se bo vsak poskus formuliranja *druge in drugačne* koncepcije časa, ki ne bi izhajala iz sedaja, izkazal za reprodukcijo določene različice metafizičnega pojmovanja dinamičnega gibanja kot nečesa po sebi prisotnega. To »formalno pravilo« po našem mnenju predstavlja Derridajev najpomembnejši prispevek k razumevanju zgodovine filozofije. Toda njegova lastna artikulacija in prikaz formalnega pravila kljub temu ostajata nepopolna. Derrida dejansko pokaže, da je samonegacija sedaja ključ do odkritja strukture sledi pri Aristotelu in Heglu, s čimer dekonstruira »metafizične« zastavke obeh njunih tekstov. A obenem *ne* pokaže, kako teksti, ki si prizadevajo opustiti metafiziko Aristotela in Hegla – sam poda primera Bergsona in Heideggerja –, s podreditvijo, zatorom ali odpravo problema sedaja nazadnje reproducirajo določeno različico metafizičnega pojmovanja časa kot dinamičnega gibanja.

Izpust je še posebej osupljiv, ko gre za Heideggerja, saj Derridajev spis izhaja iz trditve, da pravega ali avtentičnega pojmovanja časa ni mogoče postaviti nasproti »vulgarnemu« konceptu sukcesije. A Derrida vseeno ne nameni *niti ene same* vrstice analizi ali vsaj citiranju Heideggerjevega pojmovanja avtentične ekstatične časovnosti – ne v spisu »Ousía in grammé« ne kje drugje v svojem opusu. Derrida bi moral pokazati natanko to, kako Heideggerjevo pojmovanje

⁶ *Ibid.*, str. 62.

⁷ *Ibid.*, str. 32.

avtentične časovnosti reproducira različico metafizičnega pojmovanja časa kot dinamičnega gibanja, kar si bom z ozirom na vprašanje »življenja« tu prizadeval storiti sam. Da bi presodili domet tega argumenta, pa se velja najprej posvetiti Bergsonu, na katerega se skliče tudi Derrida, a pri tem vnovič ne posveti nobene pozornosti njegovemu alternativnemu pojmovanju časa kot trajanja.

Primer Bergsona je lahko nadvse poučen, saj izrecno izhaja iz problema razmerja med sukcesijo in sintezo. Po eni strani ni časa brez *razlikovanja* med prej in potem (sukcesija). Po drugi strani ni časa brez *razmerja* med prej in potem (sin-teza). Bergson v razlagi te sinteze oporeka tradicionalni rešitvi problema, ki sin-tezo časa utemeljuje z dejanjem ali instanco, ki sama ni nič časovnega. Bergson emfatično zanika obstoj takšnega dejanja ali instance, ki bi bila izvzeta iz časa. V nasprotju s tem trdi, da tok časa vključuje imanentno sintezo prek lastnega gibanja (trajanje). Bergson to trajanje v prvem izmed svojih velikih del (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) poistoveti z ontološko preteklostjo, ki brez posredovanja ohranja celoto zgodenega, v tretjem pomembnem delu (*Ustvarjalna evolucija*) pa z gibanjem samega življenja, *élan vital*. Skupni imeno-valec obeh različic trajanja je v tem, da obakrat označujeta dinamično, nedeljivo gibanja, ki je prosto negativnosti. Trajanje je za Bergsona »stalna sedanost, čeprav ta stalnost nima prav nič skupnega z nespremenljivostjo, [gre za nedeljivo sedanost, čeprav ta] nedeljivost [nima prav nič skupnega] s trenutnostjo. Tu gre za sedanost, ki traja.«⁸ Bergson tako sicer zavrne idejo o obstoju *trenutka*, ki bi bil prisoten sam po sebi, a nazadnje vseeno rekonstituirata metafizično pojmovanje prisotnosti kot dinamičnega trajanja. Do tega pride natanko zato, ker v imenu alternativnega pojmovanja časa obide problem samonegirajočega sedaja, s čimer zgolj potrди veljavnost Derridajevega formalnega pravila.

108

A tu moramo biti bolj natančni in pokazati, kako natanko je Bergsonovo pojmovanje trajanja pogojeno z nezmožnostjo mišljenja implikacij sosledja. Bergson se očitno zaveda, da sosledja ni mogoče misliti v terminih prehoda iz enega ločenega stanja v drugo, saj je vsako še tako neposredno časovno stanje že v prehajanju in torej vselej že vpeto v sukcesijo. Kot pravi Bergson, »ni bistvene razlike med tem, da prehajamo iz enega stanja v drugo, in tem, da vztrajamo v istem stanju«, kajti »[r]esnica je v tem, da se nenehno spreminjamo in da je

⁸ Henri Bergson, »La perception du changement«, v: *La pensée et le mouvant*, PUF, Pariz 1941, str. 170.

že samo stanje del spreminjanja«. ⁹ Bergson skuša s sklicevanjem na pojem nenehnega spreminjanja pojasniti temeljno razliko med prostorom in časom. Tisto prostorsko lahko ostaja isto, saj hkratnost prostora dopušča soobstoj ene točke prostora z drugo. V nasprotju s tem pa tisto časovno nikoli ne ostaja isto, saj sosledje časa implicira takojšnjo preminitev sedanjega. Toda za Bergsona minevanje časa ne vključuje nobene negacije ali negativnosti. Časovni trenutek premine, a ne izgine ali preneha biti. Prav nasprotno, neposredno pripade kontinuiranemu gibanju trajanja. To trajanje nudi absolutni temelj za sintezo sukcesije, saj vse preteklo vključuje v »*nedeljivo* sedanjost« in vse zgodeno kontinuirano asimilira v »*nenehno* sedanjost«, ki ne preneha biti, pač pa konstituira »večnost življenja«. ¹⁰

Bergson s tem zanikanjem negativnosti dejansko zanika čas. Če preteklost ni prenehala biti, potem to ni preteklost, temveč sedanjost, kar obenem pomeni, da ni nobenega minevanja časa. Bergson sicer zatrjuje, da nenehna sedanjost trajanja ni nespremenljiva, saj je podvržena nenehnim spremembam. A ker v trajanju nič ne preneha biti, tudi ni ničesar, kar bi preteklost razlikovalo od sedanjosti. Bergson absolutno kontinuiranost trajanja simptomatično vzporeja s kontinuiranostjo melodije – pod pogojem, da odmislimo vse razlike v zvokih in vse razločevalne značilnosti zvoka samega. ¹¹ Melodija brez zvoka ni nobena melodija, tako kot absolutno kontinuirani čas ni nič časovnega. Po Bergsonu je za konstitucijo časa potrebno razlikovanje med »nekim *prej* in nekim *potem*«, kajti »čas je sukcesija«. ¹² Če bi bilo trajanje absolutno kontinuirano, bi skupaj z razliko med *prej* in *potem* odpravilo tudi sam pogoj časa. Ta nujna razlika ni pozitivna prostorska razlika, temveč negativnost časa, ki spodkopava *tako* idejo ločenega, diskretnega trenutka *kot tudi* idejo absolutne kontinuitete. Razlika med *prej* in *potem* je možna le pod pogojem, da nečesa *ni več*, torej le pod pogojem negativnosti. Ta negativnost pa mora biti na delu v sami sedanjosti, če naj imamo opraviti s sukcesijo. Če trenutek ni negiran na način, da ga nasledí drugi trenutek, potem razmerje med njima ne ustreza časovnemu sosledju, temveč prostorskemu soobstoj.

⁹ Henri Bergson, *Ustvarjalna evolucija*, prev. Zoja Skušek-Močnik, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983, str. 18.

¹⁰ Bergson, »La perception du changement«, str. 170, 177.

¹¹ Cf. Henri Bergson, »De la nature du temps«, v: *Durée et simultanéité*, PUF, Pariz 2007, str. 41–42.

¹² *Ibid.*, str. 66.

Bergsonovo pojmovanje trajanja, kljub njegovi kritiki filozofskih izpeljav, ki čas zamenjujejo s prostorom, torej odpravlja sukcesijo časa in absolutizira prostorski atribut soobstoja. To potrjuje Bergsonovo lastno poudarjanje, da v trajanju vse preteklo *soobstaja* s sedanjim. Pri tem seveda poudari, da ta soobstoj dejansko ni nič prostorskega, saj ohranja preteklost povsem neodvisno od kake zunanje, materialne opore. Soobstoj preteklosti in sedanjosti je virtualen in tako notranji samemu trajanju. Ker preteklo nikoli ne preneha biti, samo sebe in vse, kar se zgodi, ohranja povsem neodvisno od opore v čem drugem od samega sebe. A trajanje preteklosti prav zato sploh ni nič časovnega, pač pa večna substanca. Njegov obstoj je absolutno naseben in neuničljiv.

Bergsonov vitalizem je posledica njegovega pojmovanja časa, ki ga primora v dajanje prednosti dinamičnemu, vitalnemu gibanju pred kakršnokoli formo negativnosti, ki bi ga postavljala v odvisnost od posredovanja ali materialne opore. V nasprotju s tem pa nam struktura sledi omogoča misliti to, čemur sam pravim »pramaterialnost« časa. Natanko zato, ker vsak časovni trenutek negira samega sebe, trajanje časa ne more biti dano samo na sebi, pač pa je odvisno od materialne opore prostorskega vpisa. Brez tega vpisa se ne ohrani nič, obenem pa tudi ni nobenega gibanja ali minevanja časa. Toda s tem bo brezživljenjsko ponavljanje omogočalo in od znotraj ogrožalo še tako vitalno dinamično gibanje. Kot v *Gramatologiji* poudari Derrida, struktura sledi »[z]aznamuje *mrtvi čas* v prisotnosti živega sedanjika, v splošni formi vsake prisotnosti«. ¹³

Za pojasnitev pojma pramaterialnost potemtakem zadošča že zavrnitev vitalističnega pojmovanja življenja; hkrati s tem pa je treba spodkopati tudi vsako pojmovanje inherentnega *dinamizma* življenja. Heidegger predstavlja najbolj sofisticiran primer te vrste, saj v svojem mišljenju časovnosti – za razliko od Bergsona – artikulira misel o negativnosti smrti, ki je konstitutivna za življenje kot tako. Toda Heidegger je zaradi pojma »samolastne« časovnosti nazadnje obsojen na pojmovanje časovnosti kot dinamičnega gibanja, ki zatre nujnost *sledenja* časa.

Da bi videli, kako natanko do tega pride, si velja ogledati ključna paragrafa 72 in 75 iz *Biti in časa*. Heidegger tu problem sinteze sukcesije podaja v odnosu do tistega, čemur reče »sovisnost življenja« (*Zusammenhang des Lebens*). Potem ko

¹³ Derrida, *O gramatologiji*, str. 87.

pojasni, da je bit, ki smo mi sami (*Dasein*), vselej bit k smrti, Heidegger ugotavlja, da je takšen argument enostranski, če ne upošteva tega, da smo vselej »med« življenjem in smrtjo. Kritiki, ki Heideggerju očitajo dajanje prednosti smrti pred rojstvom, v celoti spregledajo ta argument; Heideggerova stava je namreč misliti sovisnost rojstva in smrti. »Faktična tubit eksistira rojstveno,« zapiše Heidegger, »in v smislu biti k smrti že tudi rojstveno umira.«¹⁴ Pravi problem je torej v tem, kako misliti »sovisnost življenja«. Če tubit zaradi lastne časovnosti stalno premineva, kako se potemtakem ohranja skozi čas? Tu gre natanko za vprašanje, kako se tubit (rečeno s Heideggerjem) »stalno nekako zadržuje« [str. 505], in za vprašanje »*razprostrtosti* tubiti med rojstvom in smrtjo« [str. 506]; Heidegger se tega problema sinteze časa torej prvič dotakne šele v navedenem paragrafu. Problem oriše takole:

Kaj se zdi »preprosteje« od označitve »sovisnosti življenja« med rojstvom in smrtjo? *Obstaja iz sosledja doživljajev »v času«*. A če pristopimo ostreje k tej oznaki vprašljive sovisnosti in predvsem k ontološkemu predmnenju o njej, se pokaže nekaj čudnega. V tem sosledju doživljajev je »samolastno« »dejanski« le v »vsakokratnem sedaju« navzoči doživljaj. Pretekli in še ne pritekli doživljaji pa nasprotno niso več oziroma še niso »dejanski«. Tubit premeri njej podeljeni časovni razpon med obema mejama na ta način, da, vselej »dejanska« le v sedaju, sosledje sedajev svojega »časa« obenem preskoči. Zato pravimo, da je tubit »časovna«. Sebstvo ob tem nenehnem menjavanju doživljajev ohranja določeno istovetnost. Pri določevanju vztrajajočega in njegovega možnega odnosa do spreminjanja doživljajev se mnenja razhajajo. Bit te ohranjajočespreminjajoče se sovisnosti doživljajev ostaja nedoločna. V temelju pa je s to označitvijo življenjske sovisnosti, naj jo resnično hočemo ali ne, postavljeno neko »v času«, a kajpada ne kot »stvar«, navzoče.¹⁵

Heidegger tu posredno, a ustrezno povzame način, kako je zgodovina filozofije izražala problem razmerja med sukcesijo in sintezo. Sosledje časa samo po sebi še ne prinaša nobene forme vztrajanja, saj je takoj negirano v nekaj, česar ni več (preteklost), in v nekaj, česar še ni (prihodnost). Vprašanje se potemtakem glasi, kako je možna sinteza, ki omogoča razmerje med preteklim in prihodnjim: »sovisnost življenja« v razponu časa. Kot nakaže Heidegger (in kot smo skicirali zgoraj), se je problem tradicionalno reševalo tako, da se je sintezo zasedrilo v

¹⁴ Martin Heidegger, *Bit in čas*, prev. Tine Hribar et al., Slovenska matica, Ljubljana 1997, § 72, str. 507.

¹⁵ *Ibid.*, § 72, str. 505–506.

vztrajanje sebstva ali življenja, ki se spominja preteklosti in anticipira prihodnost. A takšna rešitev mora privzeti prisotnost vztrajajočega življenja in njegovo izvzetje iz negativnosti časa, kar Heidegger v zgornjem navedku poda z besedami, da je tu »postavljeno neko 'v času', a kajpada ne kot 'stvar', navzoče«.

Najradikalnejši vidik Heideggerjevega argumenta je njegovo vztrajanje na tem, da tubit *ne more* nuditi takšnega temelja. Kot časovna bitja nikoli nismo dani kot taki – nikdar nismo prisotni kot taki –, pač pa smo konstitutivno ekstatični: zunaj nas samih in pred nami samimi. Da bomo povsem jasni, dodajmo naslednje: ekstatična časovnost pri Heideggerju nima nič skupnega z mistično ekstazo, ki bi nas ponesla *onstran* časa. Prav nasprotno, biti ekstatičen za Heideggerja pomeni biti časoven in končen: nikdar imun, pač pa bistveno dovzeten za mutacijo in razkroj. Aristotel v četrti knjigi svoje *Fizike* prvič vpelje izraz *ekstatikon*, ki ga razume natanko v navedenem pomenu kot vzrok razkroja in razpršitve, kot nemožnost prisotnosti kot take.

A če samoidentiteta prisotnosti ni možna (kot vztraja Heidegger), potem je še toliko nujneje pojasniti, kako je možna sinteza časa, ki ni osnovana na formi prisotnosti. Videti je torej, da Heideggerjevo pojmovanje ekstatične časovnosti odpira prehod k mišljenju sledi, saj nam slednja omogoči pojasniti sintezo časa, ne da bi ga osnovali na prezenci, ki uhaja negativnosti. Heidegger se ne poda po poti tega prehoda, temveč povleče sklep, da sam problem sinteze izvira iz »neustreznega« pojmovanja časa. Za Heideggerja je vprašanje, kako se tubit lahko izmakne razpršitvi časa, neustrezno in se zastavlja le zavoljo »nekonistentnosti« »nesamolastno eksistirajoče tubiti« [str. 526], ki se zaradi svoje »neodloč(e)nosti« ni zmožna zbrati. »Samolastna tubit« v nasprotju s tem poseduje »odloč(e)nost«, ki ji prinaša »stalnost« (*Ständigkeit*) [str. 528], ki se »razprostira«, ne da bi zapadla raztresenosti.

112

Heidegger tako zapiše:

Vprašanje se ne more glasiti, s čim dobi tubit enotnost sovisnosti za naknadno povezavo dovršenega in dovršujočega se sosedja »doživljajev«, temveč: Na kakšen bitni način same sebe *se tubit zgubi tako, da se lahko iz raztresenosti zbere pravzaprav šele naknadno in si mora za zbranost izmisliti neko zaobsegajočo enotnost?* Zgubljenost v »se«-ju in pri svetno-zgodovinskem se je poprej odstrla kot beg pred smrtjo. Ta beg pred [...] razodeva bit k smrti kot temeljno določenost skrbi. Predhodna odloč(e)nost

privede to bit k smrti v samolastno eksistenco. Toda dogajanje te odloč(e)nosti, predhodno izročajoče se ponavljanje dediščine možnosti, interpretiramo kot samolastno zgodovinskost. Tiči morda v tej izvorna, nezgubljena, sovisnost nepotrebujča razprostrtost celotne eksistence? Odloč(e)nost sebstva zoper nestalnost raztresenosti je že sama v sebi *razprostrta stalnost*, po kateri tubit kot usoda v svoji eksistenci »zabobjema« rojstvo in smrt ter njuno »vmesnost« in sicer tako, da je v takšni stalnosti trenutnostna za tisto svetno-zgodovinsko svoje vsakokratne situacije.¹⁶

Navedek je lep primer Heideggerjevega opiranja sinteze časa (v celotni *Biti in času*) na momente, kot so »predhodna odloč(e)nost«, »trenutek« in »raztezanje« avtentične tubiti [str. 502 in *passim*], ki je opredeljena s »stalnostjo« in »stabilnostjo«. Heidegger tako ločuje stalnost, odloč(e)nost in zbranost avtentične tubiti od nestalnosti, neodloč(e)nosti in raztresenosti neavtentične tubiti. Medtem ko zatrjuje, da mu gre za mišljenje bistvenosti in izvornosti ekstatične časovnosti, pa posledično označi za »nesamolastne« vse tiste poteze, ki izhajajo iz *ekstatikon* časa (nestalnost, neodloč(e)nost, raztresenost), ob tem pa neekstatičen moment nekega »biti v trenutku« povzdigne v karakteristiko »avtentične« časovnosti.

Sam menim, da je Heideggerjeva nezmožnost mišljenja implikacij ekstatične časovnosti v celoti posledica njegovega razlikovanja med samolastnim in nesamolastnim, a na tem mestu se bom osredotočil le na najosnovnejšo raven argumenta, kjer si Heidegger zapre prehod k mišljenju sledi. Če se vrnemo k navedenemu paragrafu, lahko ugotovimo, da Heidegger problem sosledja podredi avtentični konceptiji časa kot dinamičnega gibanja, čemur tam pravi »izvorna, nezgubljena, sovisnost nepotrebujča razprostrtost celotne eksistence«. S trditvijo, da se je tubit zmožna zbrati in vzdrževati skozi čas – sintetizirati se brez vsake zunanje opore –, Heidegger pretvori ekstatično časovnost v dinamično gibanje, ki se razprostira na temelju lastne moči. V tem smislu tudi smrt pretvori v *telos*, ki v primeru odloč(e)ne anticipacije daje enotnost sedanosti in tubiti omogoča biti »v trenutku«.

Toda sam pojem ekstatične časovnosti bi nas moral pripraviti do zavrnitve možnosti biti v trenutku in predpostavljene celosti dinamičnega gibanja. Če je časovnost »izvorni 'zunaj-sebe'« in »ekstatikon sploh« – kot se glasi razvpita

¹⁶ *Ibid.*, § 75, str. 527–528.

Heideggerjeva teza [str. 447] –, potem se ne more ohraniti niti za hip. Časovna bit tubiti je kot *ekstatikon par excellence* že minevajoča, in ker je izvorno zunaj sebe, je v ohranjanju same sebe tudi že odvisna od prostorske, materialne opore. *Ekstatikon* sosledja natanko v tem pomenu odpre prehod k mišljenju sledi. Če sledimo temu prehodu (česar Heidegger ne stori), potem smrt ni razmerje do prihodnjega, ki ga je moč odloč(e)no anticipirati in ki nudi enotnost sedanjosti. Odnosa do smrti – kot prihodnjega prenehanja vsakega trenutka, ki se rodi, kot rojstvenega umiranja – si ne morem prilastiti, ampak me od samega začetka razlašča, odceplja od kakršnekoli notranje spontanosti ali dinamike in moje-vztrajanje postavi v odvisnost od zunanje opore.

Derrida v enem svojih najsijajnejših poznih spisov, »Le ruban de machine à écrire«, zagovarja izvornost te zareze: ne kot nečesa, kar se nam pripeti, pač pa nečesa, kar od samega začetka omogoča naše preživetje. Čeprav se utegne zdeti, da me sled (rečeno z Derridajem) »odreže od lastne iniciative, od lastnega izvora, od izvirnega življenja, torej od sedanjosti mojega življenja«,¹⁷ pa v nadaljevanju zapiše, da ni življenja brez zareze preživetja, ki omogoča, da onkraj sedanjega, ki preneha biti, nekaj ostane. Kot zapiše Derrida: »Brez te zareze, brez tega preživetja, brez tega onstran žive sedanjosti, ne bi mogel niti želeti, pričakovati ali videti prihajati«,¹⁸ tako da je zareza »hkrati rana in odprtje, možnost diha«. ¹⁹ A te organske metafore zareze nas ne smejo napeljati na napačno razlago zareze preživetja kot gibanja življenja v nasprotju z gibanjem smrti. Zareza preživetja – nasprotno – meri na sovisnost življenja in smrti, organskega in anorganskega, ki jo Derrida med drugim opiše kot sovisnost dogodka in stroja. Za Derridaja je dogodek najprej nekaj, kar predpostavlja organsko življenje (živo senzibilnost, ki je dovzetna za dogodke, in zmožnost avtoafekcije, ki se je na dogodke sposobna odzvati), medtem ko stroj opredeljuje anorgansko ponavljanje (ki je avtomatično in neživo, brez spontanosti, intence ali želje). A Derridajeva poanta ni v zoperstavljanju dogodka stroju, pač pa v poskusu mišljenja njune sovisnosti. Zato poudari, da zareza preživetja kot »kvazi-stroj« deluje celo v »izkustvu žive sedanjosti«, ²⁰ in sicer kot »moč ponavljanja, ponovljivosti, iterabilnosti, serijske in protetične substitucije sebe za sebe«. ²¹

114

¹⁷ Jacques Derrida, *Papier machine*, Galilée, Pariz 2001, str. 113.

¹⁸ *Ibid.*, str. 113.

¹⁹ *Ibid.*, str. 112.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, str. 111.

Derrida ne poda logične razlage tega argumenta, a sam sem si na tem mestu prizadeval pokazati, da tovrstno razlago ponuja prehod, ki vodi od problema časa k strukturi sledi. Celo najelementarnejša avtoafekcija časa predpostavlja heteroafekcijo prostora in ustrezno oporo v materialni sledi, ki se v principu ohranja ali ponavlja brez nas samih in brez vsake žive intence. Derrida že v *Gramatologiji* vztraja, da je treba strukturo sledi »misliti pred nasprotjem med naravo in kulturo, animalnostjo in humanostjo«. ²² Po Derridaju je »[s]leherno živo bitje [...] zmožno avtoafekcije [tout vivant est en puissance d'auto-affection]«, ²³ toda ta avtoafekcija predpostavlja strukturo sledi, ki »je odprtje prve zunanosti nasploh, enigmatično razmerje živega do njegovega drugega in notranosti do zunanosti: uprostorjenje«. ²⁴

A medtem ko si je Derrida – od svojih najzgodnejših pa vse do najpoznejših del – prizadeval artikulirati sovisnost živega in neživega, pa (kolikor vem) nikoli ni tematiziral nujne asimetrije te sovisnosti. Brežživljenjskost od znotraj naseljuje vse, kar je živo, obratno pa ne velja. Če bi brežživljenjskost vselej že implicirala živost, bi zapadli v še eno različico vitalističnega pojmovanja, po katerem je življenje na delu že v sami materiji. Pojem pramaterialnosti pa nam v nasprotju s tem omogoča pojasniti minimalno sintezo časa – namreč minimalni zaznamek časovnega prehoda – brez predpostavke vznika ali obstoja življenja. Pri tem je ključen značaj sledi kot splošne logične strukture, ki eksplicira nujnost prostorskega vpisa časa, a ne opredeljuje same narave nujnega materialnega substrata: slednji je lahko človeški ali nečloveški, organski ali anorganski. Sledenje logiki pramaterialnosti torej omogoča eksplicacijo tega, da je struktura sledi implicirana tako v našem razumevanju časovnosti živih procesov kot tudi v našem razumevanju vpisa časa v materialne strukture. To je moja razlaga tega, kako struktura sledi izraža ne le lingvistično in fenomenološko izkustvo, pač pa tudi časovnost evlucijskega procesa in materialnih struktur.

Koncept pramaterialnosti torej lahko, kolikor zadeva filozofski problem sinteze časa, pomiri asimetrijo med živim in neživim, ki je lastna darvinističnemu materializmu (živo je postavljeno v odvisnost od neživega, ne pa tudi obratno). Koncept pramaterialnosti je prav zaradi razumevanja časovnosti, ki ga implicira, *metateoretsko* skladen s filozofsko najpomembnejšimi implikacijami darvi-

²² Derrida, *O gramatologiji*, str. 90.

²³ *Ibid.*, str. 203.

²⁴ *Ibid.*, str. 90.

nizma: da je živo bistveno pogojeno z neživim, da ni žive intence brez slepega, brezživljenjskega ponavljanja in da je življenje nadvse kontingenten in uničljiv fenomen. S privzetjem zamisli o pramaterialnosti ne opravimo le z vitalizmom, temveč tudi z domnevnim dinamizmom življenja, obenem pa se približamo mišljenju gibanja preživetja v njegovi bistveni odvisnosti od neživega, anorganskega in mehničnega ponavljanja pramaterialne časovnosti.

Prevedel Simon Hajdini