

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

**DOMEN MOHORIČ**

## **Filozofija časa**

Pojem temporalnosti med subjektivnostjo in objektivnostjo, transcendenco in imanenco

Magistrsko delo

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

**DOMEN MOHORIČ**

## **Filozofija časa**

Pojem temporalnosti med subjektivnostjo in objektivnostjo, transcendenco in imanenco

Magistrsko delo

Ljubljana, 2019  
Mentorica: dr. Cvetka Tóth

Univerzitetni študijski program prve stopnje:  
Filozofija

## Izvleček

V magistrski nalogi si bomo ogledali zgodovino filozofskega razumevanja pojma časa. V skladu z razvojem pojma skozi zgodovino filozofije bomo načrtali spremembe in partikularnosti, ki jih pojem časa poseduje v različnih filozofskih tradicijah in pri različnih mislecih. Vendar ne bo poudarek toliko na povzemanju misli, ampak bomo pomen časa v kanonu mislecev povezali z napredovanjem pojma časa skozi zgodovino in odnos, ki ga posamezna interpretacija o pomenu časa, kaže do ontološke izgradnje človekovega življenjskega sveta in načina epistemološkega samorazumevanja. Pojemovno zgodovino časa bomo glede na ontološko-epistemološke značilnosti na grobo razdelili na štiri dele: 'Mehanika in naturalizem', 'Čas metafizike', 'Fenomenologija časa' in 'Imanenca časovno bivajočega'. Na koncu pa bomo še poskusili strniti čas v njegovi pojmovni enkratnosti. Namen magistrske naloge je v prvi vrsti raziskovanje in interpretacija pomena temporalnosti v človekovem življenju ter prikaz načina filozofske obravnave minevanja skozi zgodovino.

Ključne besede: čas, temporalnost, mehanika, naturalizem, metafizika, transcendenca, fenomenologija, eksistenca, imanenca

## Abstract

In the master's thesis, we will look at the history of philosophical understanding of the notion of time. In accordance with the development of the term throughout the history of philosophy, we will outline the changes and particularities that the concept of time possesses in various philosophical traditions and how it is used by different thinkers. But there will not be much emphasis on the summation of thought, we will instead focus on the meaning of time in the canon of thinkers and look at the advancement of the notion of time throughout history and the relationship that an individual interpretation of the meaning of time shows in the ontological construction of the human life in the world and by the way of epistemological self-understanding. In terms of ontological and epistemological characteristics, the conceptual history of time will be roughly divided into four parts: 'Mechanics and naturalism', 'Time of metaphysics', 'Phenomenology of time' and 'Immanence of temporal being'. In the end, we will try to summarize the time in its conceptual uniqueness. The purpose of the master's thesis is primarily in researching and interpreting the importance of temporality in human life, as well as the presentation of the way humans have treated the passing of time throughout history.

Key words: time, temporality, mechanics, naturalism, metaphysics, transcendence, phenomenology, existence, immanence

## Vsebina

1. Uvod .....	5
2. Mehanika in naturalizem .....	6
2.1. Aristotel .....	6
2.2. Racionalistični naturalizem.....	13
2.3. Hume .....	15
2.4. Klasična mehanika .....	20
2.5. Einstein in načelo relativnosti .....	21
3. Metafizika in čas transcendence .....	24
3.1. Platon in predsokratiki .....	24
3.2. Časovnost in večnost pri Plotinu .....	28
3.3. Avguštin, enajsta knjiga Izpovedi .....	34
3.4. Večnost in čas pri Akvinskem .....	41
4. Fenomenologija časa .....	43
4.1. Kierkegaard .....	43
4.2. Tubit in čas .....	50
4.3. Levinas .....	52
4.4. Smisel časovnosti med Heideggerjem in Levinasom.....	56
4.5. Heidegger in časovnost tubiti .....	59
4.6. Polemika s Heglom .....	61
4.6.1.Kierkegaardova kritika .....	62
4.6.2.Heideggrova kritika.....	63
4.6.3.Levinasova kritika .....	64
4.7. Čas v Heglovi Znanosti logike .....	65
5. Imanenca časovno bivajočega.....	66
5.1. Budizem .....	66
5.1.1.Dōgen Zenji .....	66
5.1.2.Milindapañha .....	71
5.1.3.Bežnost sveta v Budizmu .....	74
5.2. Schopenhauer .....	79
5.3. Merleau-Ponty.....	86
5.3.1.Okolni svetovi Jakoba von Uexkulla.....	89
5.3.2.Pojemovanje časa pri Merleau-Pontyju.....	90
5.4. Derrida in pojem časa .....	98
6. Čas je s tečajev vržen .....	102
7. Bibliografija.....	108
7.1. Elektronski viri: .....	109

## Uvod

Človek kot časovno bitje se po svojem bistvu nahaja v času in njegovo bivanje pomeni tudi potovanje po temporalni poti. Telo in zavest sta neločljiva od sveta in njegovega prehajanja, nam je predočena temeljnost bivanja, ki ima pojem časa vtkan v svojo podlago. Časovanje je prehajanje sveta in oboje na prvi pogled ne morem razločiti, kajti smo svetni in smo časni ter oba se zdita kot enakovredna aksioma. Ko razmišljamo o prehajanja časa, razmišljamo z njegovim posredovanjem kot medija naše aktivnosti. Zavedanje časa se zdi kot njegova lastna introspekcija in s tem, ko ga sprašujemo, on sprašuje sebe, s tem pogoji pogled v lastno naravo bivanja. Ko se sprašujemo po svoji bitnosti, se ne moremo izogniti tudi vprašanju po kontinuiranosti te biti in njenem napredovanju v svetu. Postavljamo se v odnos s samim seboj, pojmujeemo svojo neločljivost od ravnine bivanja. Za razumevanje nas samih kot bitij v času ne moremo razmišljati le o statičnih zasnovah, temveč je potrebno pogledati tudi smisel delujočega, ki ga izčistimo v težko zamisljiv in inteligibilen pojem časa. Kamorkoli pogledamo, se nam izmuzne. Vedno vidimo le stvari, mogoče si z bližnjim motrenjem zamislimo tudi njihovo bit, ampak, kako bi iz tega vendarle izcimili temporalnost, ostaja vprašanje. Izpraševanje filozofije po času bo namen te magistrske naloge. Kot skrita pritiklina vsakega akta se ta pojem skriva povsod, vendar je ali preziran ali pa že privzet. Ni bit, vendar ni biti v svetu brez njega. Je mogoče čas ta 'v', ki nakazuje neki premik od 'a' do 'b', pa čeprav le formalno? Ali pa je čista sprememba, pogoj za kakršenkoli prestop iz časarkoli v karkoli. Tako pri branju kot pisanju predpostavljamo obstoja časa za svoje delovanje, nujen je za prihod vsake črke in vznik vsake misli. To, da je nekaj, in ne nič, se imamo zahvaliti biti. To, da se s to bitjo nekaj dogaja, gre na rovaš časa. Vendar od kod vznikne in kako se pojavi; zakaj vedno gibanje in ne raje večno mirovanje? Po ontološki naravi časa se bomo spraševali v pričujoči magistrski nalogi. V pomoč nam bo vsa zgodovina filozofije. Uporabili bomo lastnost časa, da si shrani vse, kar je že predelal v svojem trebuhu minevanja, in potegnili iz naftalina tisto, kar so starejši in malo manj starejši pisci mislili o tem zakaj, kako in kam potuje čas. Če nam bo uspelo, bo pa že čas povedal.

## **Mehanika in naturalizem**

Pri vprašanju mehanike ne gre za preprosti empirizem. Osredotočanje na specifično delovanje čutnih stvari ne izključuje pomenjanja, ki mu ga podvržemo zaporedje časovnih trenutkov. Onus ni na preprostem opazovanju in zapisovanju temporalnega poteka, ki naj bi bil potem inferiran v zdravorazumskem konstruktumu časovni premice. Pomembna maksima, ki si je ne moremo izogniti je, da ni opazovanja brez opazovalca, kot je to razdelal Kant. Stvari na sebi ne moremo zapoprijeti v njej sami, še posebno pa je ne moremo izmeriti, niti z ravnilom niti z uro. Epistemološke posledice razumevanja časa kot ne-ločenega od zavesti in posledično konceptualnega okvira, ki nam služi za njegovo zaobjetje, pomenijo, da je razlikovanje med časom kot faktičnostjo in njegovo konceptualizacijo brezpredmetna. Bivanje časa in ravnanje s časom postaneta neločljiv odnošaj. Čas kakršen je, bo kakršen bo, na določen način, ker se ga izkusi in razume, kakor se ga. Enostavno pripoznanje o zaporednosti dogodkov nam le malo služi in je neuporaben ljudem, ki so udeleženi na teh dogodkih, kot tudi ne razkrije naravo naše vključenosti v zaporedje trenutkov, ki vladajo našemu samorazumevanju. Ko govorimo o času, govorimo v času in govorimo časno. Zavedanje trajanja je tako obenem trajanje samo in njegovo samorazkrivanje skozi prakso prehajanja. Kako to počne, je vprašanje pojma časa, ki so ga premlevali skozi tisočletja, z najrazličnejšimi predpostavkami. Najbližje temu, kar bi lahko imenovali za materialistično analizo je filozofija narave, s katero je v veliki meri pričel Aristotel in se je skozi stoletja transformirala v znanstveni pozitivizem.

### **Aristotel**

Aristotel je kot praoče zahodne znanosti utemeljil preučevanje narave in procesov v njej. Njegova spoznanja, tudi napačna, so se držala še dolgo v srednji vek. Znan je primer, ko je Aristotel napačno preštel število nog na muhi, kar pa so misleci še dolgo imeli za dejstvo, ne da bi to trditev tudi preverili. Medtem ko je njegova Metafizika definirala filozofiranje o 'najvišjih sferah' in mu prinesla prominentni vzdevek 'Filozofa', je njej po bibliotekarskem ključu predhodna Fizika utemeljila proto-znanstveni pogled na svet. Aristotel je naravoslovje imenoval za 'drugo filozofijo' in podrejeno znanosti o

biti. Naravoslovje je zanj vrednostno podrejeno filozofiji o biti, kar je nekam ironični razplet glede na po-naravni filozofiji, kot so jo kasneje kategorizirali njegovi založniki. Vendar je bilo njegovo raziskovanje čutnega brez primere še dolgo in je razvila neposredno preučevanje kot stebrišče, ki se ga je novoveška znanost oprijela. Čeprav je moderna znanost večino Aristotelovih dognanj sicer zavrnila, je vendarle obdržala njegov glavni princip. Da se ni izognil preučevanju narave gre zahvala trdnemu prepričanju o neprekinjenem nadaljevanju iz nad-čutnega v čutno in izražanja ter komplementarna slednjega v prvemu. Zanj je vsaka bitnost, ki jo imenuje tudi prvi vzrok (*causa formalis*), udejanjena v snovi, ki služi kot podlaga za postajanje reči. To je njegov drugi vzrok; snovni vzrok (lat. *causa materialis*), ki je podlaga vsemu dogajanju v čutnem. Naslednji vzrok je vzrok delovanja v svetu kot počelo gibanja (*causa efficiens*), ki proces nastajanja požene, negibni gibalec ali bog. Kot zadnji je teleološki vzrok (*causa finalis*), ki služi kot cilj nastajanja in vsega gibanja.<sup>1</sup> Vsi štirje vzroki izhajajo iz prve filozofije in prepredajo drugo filozofijo; iz bivajočega kot bivajočega prehajajo v bivajoče kot partikularno.

Vsaka stvarna reč vsebuje te štiri vzroke in vsako delovanje je pogojeno z njimi in iz njih izhaja. Izostanek govora o času že nakazuje, da Aristotel temporalnosti ne postavlja v izvorno vlogo procesov čutnega sveta, v kolikor seveda ne enačimo postajanja kot počela in časovnosti kot prehajanja snovi, ki leži v domeni načela postajanja kot učinka prvega in drugega vzroka.

V spisu 'O Nastajanju' Aristotel gradi svoje razumevanje postajanja na razločevanju biti in ne-biti, na teoriji elementov in teoriji vzrokov. Njegovo postajanje poteka preko razlike med snovnim in smotnim vzrokom in med snovnim in oblikovnim. Snov vzpostavi kot substanco postajanja. Razlikuje med svetom oblik in svetom materije, med bitjo v dejanskosti in bitjo v možnosti. Postajanje torej razume kot dogajanje, v katerem je oblika določujoča prvina čutne biti, ne da bi jo popolnoma obvladala. Vendarle je snov odraz biti in nosi njene abstrakcije. Delna neodvisnost snovi pa ji omogoča možnost dogajanja, služi kot vzrok kontingence. Vse nastajajoče stvari posedujejo snov, vsaka od njih je zmožna biti in ne biti, to pa je način, s katerim se v

---

<sup>1</sup> Zore 2001, 118

svoji nepopolnosti določi v stvareh.<sup>2</sup> Snov služi kot vzrok kontingence stvari in je nujna podlaga za porajajoče nastajanje. Nastajanje je za obstoj sveta absolutno nujno.

Vendar je med časom in nastajanjem pomembna razlika. Čas se prej kaže kot povzročitelj propadanja kot nastajanja. Minevanje pa deluje na ravni snovnega sveta in mu ni pogoj. V Fiziki Aristotel pravi za čas, da je ta tisto, kar je zaobseženo v svetovnem in je v njem vsebovano; »[...] kadar pa zaznavamo prej in kasneje, tedaj beremo čas: to je namreč čas: število gibanja glede na prej in kasneje.«<sup>3</sup> Se pravi, čas je število gibanja glede na tisto, kar se je že zgodilo, in tisto, kar se še bo zgodilo. Vse se dogaja v njem, kajti on je forma tistega, kar se dogaja. Je abstrakcija premikajočega v gibanju in je odraz dogajanja, tako mirujočega, kot gibajočega. Čas služi kot reprezentacija snovnega prehajanja. Tudi Akvinski pri obravnavi Aristotelove misli potrjuje temeljno razliko med nastajanjem in časom kot spremembo, saj sprememba kaže na prehod iste stvari pred, vmes in pozneje, medtem ko nastajanje pomeni spremembo v samem nosilcu stvari (snov). Snov trpi od spremembe, ni pa sam dejavni potek:

»Pri nastajanju, pri katerem nastaja nekaj po delu svoje podstati, biva neki nosilec, ki je skupen prikrajšanosti za lik in liku ne obstaja v deju. In tako kakor lahko tam izraz mejo razumemo v pravem pomenu besede, tako tam v pravem pomenu besede razumemo tudi izraz prehod; tega pa pri ustvarjanju ni.«<sup>4</sup>

Aristotel izvorno izenačuje gibanje in čas:

»Da je potemtakem čas število gibanja glede na prej in kasneje, in da je čas zvezen (ker pripada zveznemu), je očitno.«<sup>5</sup>

Čas in gibanja sta soodvisna ker se medsebojno merita. Gibanje je v času po sebi in po svoji biti, kar pomeni, da čas meri tako gibanje in bit gibanja, to pa je tisto, kar pomeni zanj biti v času. Stvari so zaobsežene od časa tako, kot so stvari v številu zaobsežene od števila in kot so stvari v prostoru obdane od prostora. To ne pomeni, da so stvari v času, da so biti-v-nečem, temveč gre za medsebojno odvisnost po

---

<sup>2</sup> Aristotel 2012, 9-12

<sup>3</sup> Aristotel 2004, 232

<sup>4</sup> Akvinski, 1999, 411

<sup>5</sup> Aristotel 2004, 233



nujnosti biti. Za bivanje v času je nujno, da biva določen čas, kot je za bivajoče v gibanju nujno, da je tu gibanje.

Obstoj časa je odvisen od obstoja tistega, katerega prislov je. Brez gibajočega ni gibanja in brez bivajočega ni časa. Tako kot prostor zaobsega tisto, kar je v prostoru in nič več, niti nič manj, tudi čas zaobsega le tisto, kar je v času. Aristotelov čas ni nekaj več od tistega, kar sam vsebuje, temveč je določen kot prislov tistega, kar zaobsega. Se pravi, ni sam zase, tako kot prostora ni brez tistega, kar se v njem uprostorja. Seveda to pomeni, da obstajajo stvari, ki niso v času. So nebivajoča bitja, ki nujno nikoli ne obstajajo in so bitja, ki so po nujnosti in večna, oboje je izvenčasovno. Živa bitja imajo mejo svojega postajanja, večna bitja pa nimajo opcije neobstoja, z naravo eidosov niso predmet propadanja. Bitja, ki pa niso nujno v obstoju, ampak so lahko, so podvržena času in v njem zaobjeta. Čas je vsepovsod hkrati, znotrajčasovna bit pa je vedno v času.

Kot abstrahiranje zaznavnega gibanja si čas nadene formo matematizirane narave. Njegova epistemološka funkcija je sistemizacija opisov dogajanja v prostoru, ki ga preči temporalna premica. Svoje življenje živi na strogo formalni ravni: »Čas je šteto število [...] kar je v času sedaj je po številski enoti, pred in potem v času, je kakor sodo in liho pri številu.«<sup>6</sup> Ker je čas število, ko govorimo o posameznem trenutku in prejšnjem v času, je vse to zaobjeto v razumevanju njegove narave tako kot so v številski matriki vključene enica, lihost, sodost, odštevanje, seštevanje itd.. Govor o aristoteliskem 'bivanju v času' pomeni, da se za stvari določi način njihove vključitve v temporalnost bivanja kot prislova v formi števne mere. Ta deluje kot nadaljnje določilo časa. Števnost časa je nujna za bivanje v času, saj za obstajanje mora bivati v določenem času, tako kot je za bivajoče v gibanju nujno, da se giblje po nevidnem trodimenzionalnem koordinatnem sistemu. Stvari trpijo od časa kot trpijo od gibanja, to je njihova nuja, da ima lahko bivanje nujno skladnost z bistvom. Njihovi snovi pripada lastnost, da je trpna ter v stanju gibanja.

Tisto, kar pa deleži na večnem bivanju, ni v času, niti ni zaobseženo od časa, s časom se ga ne da etiketirati. Postajanje njihove biti ni merjeno od časa. Propadanje kot polog za gibanje pa ne pomeni, da stvar, ki miruje na mestu, ni predmet entropije. Čas je tudi merilo mirovanja stacionarnega, le da se to ne premika v prostoru, se pa prostor

---

<sup>6</sup> Ibid., 233-234

premikani glede nanjo, s čimer se ta tudi posredno premika v njem in v času. Kar se dejansko ne gibata glede na sebe in glede na drugo, ne biva, saj kar absolutno miruje, ne biva v času.

Druga posledica utrpevanja od časa je za stvari njihovo propadanje. Tisto, kar bi lahko tudi poimenovali z besedo entropija. Čas je propadanje, je oštevilčenje gibanje, ki se s prehajanjem množi in povečuje število trenutkov. Novo gibanje pa obstoječe gibanje odstavlja (spravlja v odsotnost). Čas stvari odstavlja kot nujna posledica začetnega gibanja, ko je negibni gibalec spravil svet v gibanje in ga iz enega poslal v napredujočo mnogoterost. Enotnost časa je v njegovi mnogosti. Sestavljen je iz mnogih in vedno nastajajočih partikularnosti oziroma sedajev. Sedaj je obenem enica, ki loči preteklost od prihodnosti, služi pa tudi kot zveznost časa. Je meja kot začetek prihodnosti ter konec preteklosti. Čas v njegovi partikularnosti je sedaj, ki je vedno na začetku in na koncu, sam pa ni ta začetek in konec, temveč ju le odraža. Vsakokrat se poraja kot posledica nastajanja, kar tudi pomeni, da časa ne bo zmanjkalo. Kajti ta je vedno na začetku in se z gibanjem vije v bodočnost.

Aristotel kot mero gibanja določi najčistejše gibanje – krožno gibanje nebesnega svoda. Njegovo premikanje kot celote je tudi vzrok njegove zveznosti. Ker sta gibanje in posledično čas večna, je nastajanje in propadanje prav tako večno. Večnost gibanja je vzrok nenehnosti postajanja, alternacija nastajanja in propadanja pa služi za napajanje večnega krožnega gibanja nebesnih sfer. Gibanja so vsa podrejena enemu počelu. To je prvotno gibalno, ker je čas zvezen, je nujno, da je tudi gibanje zvezno., saj je nemogoče, da bi čas obstajal brez krožnega.<sup>7</sup> Tako kot je čas enoten in zvezen v svojem poteku, ki nima konca, takšno je tudi spreminjanje (nastajanje, propadanje, nastajanje, propadanje, ...). Toda takšna sprememba je samo kroženje, ki se kaže z revolucijo zunanje sfere sveta. Čas na najvišji ravni svoje pojavitve tako predstavlja večno in enakomerno kroženje prvega neba. Kot bomo videli, je za razliko od premočrtnosti Avguštinovega teocentrizma, katerega časovna premica je končna in pelje v apokalipso, Aristotelova postavitve temporalnosti rezultira v vseobsegajočem času cikličnega gibanja. Krožno gibanje je formalno subjekt večnega vračanja, brez da bi imel teleološki princip onkraj četrtega vzroka, ki pa ima svoje postajanje samo sebi za namen.

---

<sup>7</sup> Ibid., 235-237

V tem smislu je čas krog in tako večen. Glede vprašanja obstoja časa Aristotel poudari, da čas ne dolguje svoj obstoj le snovi in gibanju, temveč tudi ne more biti brez opazovalca. Kajti, brez števca ni štetja, niti štetega. Brez človekove duše, da deducira čas iz gibanja, ni časa, je le čisto nastajanje. čas je nasploh število zveznega gibanja in duša mu je pogoj za pripoznanje zveznosti trenutkov.<sup>8</sup> To tudi pomeni, da ni absolutnega časa. Čas se poraja skozi posameznikovo zaznavo gibanja in njegovo smiselno poenotenje ter z vzpostavo vnazajšnje povezave med preteklimi trenutki. Duša služi za vznik identitete časovnega subjekta in subjekta časa. Posledica je, da vsak človek zaznava, formalno sicer identičen, vendar stvarno individualen čas. Tu vznikne problem sočasnosti različnosti, ki se že približa problematiki sodobne relativnostne teorije.

Pomembnost za nadaljnji razvoj naturalistične filozofije je Aristotel načrtal s pripoznanjem vrednosti zaznave in ne le intuitivnega spoznanja logosa. Kot bomo lahko videli pozneje, platonistična tradicija poudarja razumsko obravnavanje časovnosti in intelektualno in intuitivno dostopanje do prehajanja, medtem ko neposredno izkustvo pušča ob strani kot enkratnost zaznavanje snovnega, ki ne pove ničesar o njegovi biti. Avguštin bo pravil o človekovi ujetosti v sedaj kot tisto kar onemogoča pravo razumevanja dogajanja, saj je resnična narava tega vzeta iz večnosti. Avguštin priznava, da ne more resnično konceptualizirati časa v njegovi partikularnosti, prav tako stvarnem odtegne najvišjo raven resničnosti: »Merjene niso stvari same, ki prehajajo, le njihovi odmevi, ki odzvanjajo v naši glavi.«<sup>9</sup>

Aristotelov način raziskovanja je ponudil epistemološko razloko s platonizmom prav s pripoznanjem vrednosti posameznikove zaznave. Pri Platonovem prehajanju je čutna zaznava predvsem ovira za razumevanje delovanja eidosa v ozadju, ki tudi poganja čas v čutnem. Kot pri njegovi prispodobi o jami, se resnica dogajanja vrši onkraj stvarnega. V Dialogu Menon pravi, da vrednost vednosti o preteklem ni v spominjanju o čutnem, temveč mora resnico iskati v nesmrtni duši, ki se ni svoje vednosti ni naučila skozi izkušnje v čutnem svetu, temveč je zrla v resnično bistvo, ki se spominja ob preučevanju narave. Dedukcija torej ne služi modrosti, temveč je le način za vznik že obstoječih spominov na nesmrtno bit. Človek ne spoznava novega, temveč se spominja stvari, ki jih je že vnaprej spoznal preko vednosti duše. »Sokrat: Če torej

---

<sup>8</sup> Ibid., 237-239

<sup>9</sup> Augustinus 2003, 265

resnica o bivajočih stvareh vedno obstaja v naši duši, mora biti ta nesmrtna. Zato moramo biti pogumni: tudi to, česar sedaj ne vemo – to je tisto, česa se ne spomnimo – moramo poskusiti iskati in se ponovno spomniti.«<sup>10</sup> Vednost se po Platonu torej ne gradi, temveč razkriva. Zgodovina tako ni zaporedje sedajev, temveč vnovično spominjanje (anamneza) izgubljene modrosti. Čas je ponavljanje izvorne izkušnje duše v nesmrtni bitnosti, raziskovanje trenutkov pa služi odkrivanju v odpiranju resnice skozi ponavljanje. Franci Zore v komentarju na Dialog o vrlini pravi:

»Takšno vračanje na začetek oziroma ponavljanje izvorne izkušnje pa ni samo sebi namen in torej ne ostaja na ravni utemeljevanja zgodovine filozofije discipline, ampak se odločilno dotika naše sedanjosti in prihodnosti.«<sup>11</sup>

Medtem ko je za platonizem vezanost na telesno in živalsko zaprtost za raziskovanje globljih resnic in se mora za doseg vednosti od njih ločiti, je Aristotel iz človeka ustvaril ne le pasivnega deležnika na resnicah duše, temveč je s poudarkom na človekovi lastnosti, ki je teženje po uvidevanju v naravi. Medtem ko od Talesa, pa do Platona prevladuje raziskovanje luči logosa kot absolutno vodilo za uvid, je pri Aristotelu spoznavanje eidosa potrebno ne le za pasivno spominjanje že obstoječega, temveč tudi zaznavanje posameznosti v svetu kot praktični filozofiji, ki služi motrenju eidosov, vendar samo po sebi ni nič filozofskega. To postane šele z uvidom eidosov. »Bistvena razlika med zaznavanjem in znanostjo je v tem, da je prvo o posameznostih in posameznem, slednja po o občostih oziroma občem[...]«<sup>12</sup> Aristotel zaznavanju ne jemlje resničnosti, skeptičen je do njegovega prehoda skozi razum; »Razum je torej mesto prepletanja in razločevanja, ki lahko prinese tudi lažne rezultate. Razumevanje dobrega in zla kot resničnega in lažnega je delo razumskega dela duše, in sicer motriteljskega razuma, [...]«<sup>13</sup> S tem ko se razum lahko moti, pomeni, da se lahko o istih stvareh govori tako ali drugače in z večih strani, poleg tega pa bodo posamezniki s svojimi razumskimi sposobnostmi postavili različne perspektive. Temeljna razlika pri spoznavanju je na eni strani delo Uma, ki pa spoznava sebe, medtem ko razumsko spoznavanje deluje v spoznanju drugega, katere nezanesljivost pa pod vprašanje

---

<sup>10</sup> Zore 2001, 71; Nav. delo, Platon, Menon ali o vrlini, prevedeno po Platonis Opera. *Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit IOANNES BURNET. Omvs III. Oxford 1903 in ponat. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniesis)*

<sup>11</sup> Ibid., 72

<sup>12</sup> Ibid., 140

<sup>13</sup> Ibid., 143

postavlja njegovo sposobnost o adekvatnem izrekanjem o občem. Razum je tista vrsta uma, ki se ukvarja s prisvajanjem zunanjega in je tista drža duše, ki se lahko moti in izreka le mnenja, ne pa nujno resnice.

## **Racionalistični naturalizem**

S tem je postavljena podlaga za novoveško zavrnitev intelektualne intuicije in razvoj racionalističnega naturalizma. Primat preide iz sholastičnega preučevanja Aristotelove Metafizike in raje prevzame principe njegove Fizike. »Idejo intuicije, ki da je je sposoben vsak intelekt, tudi končen, kakršen je človeški, in ki so ji nasprotovali vse od 16. stoletja so v 18. stoletju dokončno razvrednotili na verovanje brez osnov.«<sup>14</sup> Heidegger je karakterizacijo časa v naravoslovju za razliko od katerega drugega sistema epistemološkega raziskovanja postavil v način, kako pride do zakonitosti temporalnosti. Dojetost v splošnem lastnosti nekega naravnega pojava je sestavljena skozi matematično merljive odnosi med idealno mišljenimi momenti pojava.<sup>15</sup> Ta se začne zavestno s strani Galileja, čeprav so nastavki že od prej. »Na vsakem od teh področij stremi fizika po enačbah, v katerih so zapisani najsplošnejši zakoniti odnosi dogajanj na zadevnih področjih.«<sup>16</sup> Filozofija narave, ki se razvije s koncepcijo moderne znanosti/fizike, je enotnost znanstvene podobe sveta. Svetno se zreducira na matematično pogojene modele sveta skozi strukturo neke splošne mehanike. Čas v razvoju novoveške fizike postane stvar empirije, ni platonični eidos ali sholastična emanacija božje bitnosti. Meri gibanje in gibanje poteka v času. Galilej govori o sorodstvu časa in gibanja, vendar je najbolj preprosto gledano razmerje le merjenje gibanja s časom. S tem se čas preobrazi iz lastnosti bivajočega v kvantitativno določilo matematične podobe.

»Gibanje je matematično – fizikalno pojmljivo sploh šele v tej nujni povezanosti s časom. [...] Čas predstavlja enostavno usmerjeno vrsto, v kateri se vsaka časovna točka razločuje le po svojem mestu, merjenem od začetne točke. S tem da se ena

---

<sup>14</sup> Pomian 2010, 219

<sup>15</sup> Heidegger 1997. Pojem časa..., 116-117

<sup>16</sup> Ibid., 117

časovna točka od predhodne razlikuje tako in samo tako, da je naslednja, je mogoče meriti čas in s tem gibanja.«<sup>17</sup>

Z merjenjem se čas v svojosti deformira, koherentnost časovne premice se prekine in njegove posamezne dele se uvene razporedi po koordinatni sekalni mizi, s čimer čas postane merljiv. Novi koncept časa kot matematizacije opazovane narave se najmočnejše utemelji v Newtonovi 'Philosophiae naturalis principa mathematica' iz leta 1687: »Absolutni, resnični in matematični čas sam po sebi in iz svoje lastne narave teče enakomerno, ne glede na kaj zunanjega, in se z drugim imenom imenuje trajanje. Relativni, navidezni in navadi čas je neko čutno in zunanje (bodisi natančno bodisi nenatančno) merilo za trajanje s pomočjo gibanja, ki ga navadno uporabljamo namesto resničnega časa: denimo kot ura, da, mesec, leto.«<sup>18</sup> Newton razločuje dva časa, relativni je produkt meritev, absolutni pa izhaja iz teoretičnega abstrahiranja relativnega časa v idealizirani matematizaciji. S tem priznava nenatančnost človekovega zaznavanja. Zato se poslužuje absolutnega časa za razvoj enačb, vendar tu trči na očiten problem, saj je produkt izračunov, narejenih na podlagi opazovanj, še vedno podrejen problemov, ki pridejo iz človekove zaznave in predsodkov. »Tu gre za popolno metafiziko, ki času pripisuje realnost neodvisno od stvari in s tem ustvarja okvir, znotraj katerega in zaradi katerega si stvari sledijo.«<sup>19</sup> Logična posledica postavitve enega aspekta časa v nadčutno je njegova neskončnost in bivanje v Bogu. Newton še zmeraj z eno nogo v krščanski metafiziki in si Boga postavlja za zaslombo svojega naturalizma. Takšna hibridnost je le še eden od znakov ontološke zmede v novoveški znanosti.

Berkeley je med drugim kritiziral Newtonov absolutni čas v prid zgolj psihološkega časa, saj prvi hodi nasproti solipsističnemu razumevanju zaznave. Leibniz pa Newtonu nasprotuje v opredelitvi pravega časa kot absoluta, neodvisnega od stvari in enolično spremenljivega. Svojo koncepcijo časa postavil kot preprosti struktura zaporedja, vendar je resničen, čeprav le idejen. Je inteligibilen in neobstoječ kot stvarna reč,

---

<sup>17</sup> Ibid., 120

<sup>18</sup> Pomian 2010, 291; nav. delo, slov. prev. v: A.Koyre, Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma, ŠKUC – Filozofska fakulteta, Ljubljana 1988, str. 134-135, prev. Božidar Kante.

<sup>19</sup> Pomian 2010, 292

vendar še vedno resničen. Kot najpomembneje, ne obstaja pa zunaj samih stvari, je od njih nerazdružljiv in njegovi trenutki niso nič drugega kot le deli zaporedja.<sup>20</sup>

Tako v primeru Newtona kot Leibniza je čas del objektivne realnosti, ali skrbi za njihovo prehajanje, ali pa je del prehajanja samega, vendar je v obeh primerih tudi metafizičen in inteligibilen. Razumevanje časa v intuiciji in skozi dedukcijo se v osemnajstem stoletju začena spodbijati s strani miselnega toka, ki ga predstavljajo Locke, Berkeley in Hume. Slednji stori to najradikalnejše z vidika subjektive zaznave. »Znotraj tega toka se vse razločnejše kaže nov pristop k času, ki ga ne umešča več v odnose med Bogom in stvarmi, ampak v odnose med človekom in stvarmi, ampak v odnose med človekom in stvarmi, ne v problematiko biti, ampak v spoznavno problematiko, saj od Huma najprej velja, da spoznanje ne more biti hkrati intelektualno in intuitivno.«<sup>21</sup>

Glavno vlogo pri zavrnitvi sposobnosti intuitivnega spoznanja v Umu je v 18. stoletju igral David Hume. Pride do opustitve prepričanja, da je človeški razum zmožen stopiti v neposredno razmerje s svetnimi predmeti. Odstrani se vsaka intuitivna razvidnost in zaznava se spravi na raven neutemeljenih verjetij.

## Hume

Hume razume, da temelj empiričnega spoznavanja poteka po vzročni zvezi: "[...] vse naše izkustveno sklepanje temelji na predpostavki, da se bo tok narave nadaljeval enolično. Sklepamo torej, da bodo podobni vzroki v podobnih okoliščinah vedno povzročili podobne učinke. Vredno bi bilo zdaj razmisliti, kaj nas sili, da oblikujemo sklep, ki ima takšne neskončne posledice."<sup>22</sup> Vzročno-posledično sklepanje razuma temelji na pojmu vzročnosti, ki nima neposrednega korelata v občutkih in je le filozofska dogma. Je predpostavka posameznikove sposobnosti intuicije nadčutne povezave med zaporednimi stanji. Hume postavi njen izvor v vsakdanjostjo navado, ki je načelo človeške narave. "Vsi izkustveni sklepi so učinek navade in ne sklepanja."<sup>23</sup> Ko se torej interakcija in razmerja med predmeti ponavljajo, se razum nanje navadi. Zato ob

---

<sup>20</sup> Ibid., 293-298

<sup>21</sup> Ibid., 298

<sup>22</sup> Hume 1974, 18; dr. Frane Jerman. David Hume, njegovo delo in pomen. Nav. delo, An Abstract, 188. Ta izvleček pozneje izdan pod naslovom Razprava o človeškem razumu.

<sup>23</sup> Hume 1974, 90

enakih vzrokih začne pričakovati isti učinek. Iz verovanja v vezanost dogodkov sledi naše prepričanje, da je med stvarmi neka notranja, skrita zveza, ki jo imenuje vzročnost. V razumu se zaseje kal vzročnosti in z udejstvovanjem v svetu začne prepoznavati veznosti vzroka in učinka povsod, tudi kjer po podrobnejšemu raziskovanju ni utemeljeno. Kakršnokoli drugačno postavljanje stvari nam postane popolnoma nedovzetno.

Ko Martin Amis v romanu Časovna puščica pripoveduje zgodbo o človeškem v obrnjenem vrstnem redu, nesmiselnost in neintuitivna raztresenost dogajanja pokažeta na dejstvo, da naš razum ni sposobne misliti iz učinka na vzrok. Vnazajšni potek dogodkov razbije navado umovanja prehoda. »Zgoraj, svetloba, ki preprečuje vidljivost, in nebo, ki premaguje slabost. Svoje mnoge odtenke slabosti. Ko Odilo zapre oči, vidim leteti puščico – toda narobe. S konico naprej. Oh, ne takrat pa... Spet sva stran, na drugi strani polja. Odilo Unverdorben in njegovo goreče srce. In znotraj jaz, ki sem prišel ob nepravem času – ali pre zgodaj ali potem, ko je bilo že čisto prepozno.«<sup>24</sup>

Navada utrjuje naše predsodke o nujnosti navezave med prej in potem. Predsodke kreiramo iz zaznave, ki so v duhu predrugačene v koherentno celoto. Pojmi, kot sta vzrok in učinek, nastanejo izključno na podlagi samorefleksije oziroma introspekcije, ki je spet rezultat izkustva. Vendar kot poudarja Hume; iz opazovanja posameznega dogodka in še enega dogodka ki se dogodi po njem, ni mogoče izpeljati abstrahiranega pojmovanja njune zveze kot predstave, ki vključuje nujnost povezanega zaporedja dogodkov kot pravila.<sup>25</sup> Hume:

»Ta zveza, ki jo duh čuti, ta z navado utečeni prenos domišljije z enega predmeta na to, kar mu običajno sledi, je čustvo ali vtis, na podlagi katerega oblikujemo prestavo moči ali nujne zveze. Za vsem tem ne tiči nič drugega. Če si še tako vsestransko ogledate to vprašanje, ne boste mogli odkriti nobenega drugega izvora te predstave. To je edina razlika med posameznim primerom, ki nam ne more nuditi predstave o zvezi in množici podobnih primerov, ki to zvezo vsiljujeta. [...] Kadar torej rečemo, da je nek predmet združen z drugim, hočemo reči s tem samo to, da sta se združila v

---

<sup>24</sup> Amis 1997, 154

<sup>25</sup> Hume 1974, 117-118



naših mislih in privedla do sklepanja, po katerem oba dokazujeta drug drugemu obstoj.«<sup>26</sup>

Ko ljudje torej prvič vidimo trk biljardnih krogel, ne moremo reči, da je eden vzrok drugemu, ampak da si med seboj sledita. Pravilo si ustvarimo šele po ogledu nekaj partij biljarda. Samo s ponavljajočim izkustvom lahko razumemo princip vzajemnega delovanja. Ta zveza, ki nastane, je producirana v domišljiji in tam obdrži svoj obstoj, ki pa ga prenese tudi ven v svet, kjer naenkrat vidimo morje povezanih zvez med dogodki. Svet naselimo z antropomorfnimi tvorbami.

Treba si je biti na jasnem, kam je Hume meril s svojim skepticizmom o naravnih razmerjih. Ni zanikal njihovega obstoja na sebi, govoril je o tem, da razumu kot taki niso zares dojemljivi, zato si jih moramo zamišljati, kar pogosto vključi možnost zmote. Pokazal je, da vzročnosti ne moremo empirično dokazati. Sile, ki stoje za dogajanjem, so nedokazljive, ker izhajajo zgolj iz naših dedukcij in post faktum abstrakcij, ki jih skozi navado preoblikujemo v predpostavke o naravnem redu. Tako v pravem izkustvu velja zgolj verjetnost in ne neka aksiomatična resničnost. Po njegovem razumevanju pri povezovanju predstav vladajo samo tri načela, namreč podobnost, stičnost v času in prostoru ter vzrok in učinek. »Po lastnostih, ki se kažejo čutilom, noben predmet nikoli ne razkrije niti vzrokov, ki so ga povzročili, niti učinkov, ki bi utegnili nastati iz njega; in brez pomoči izkustva ne more naš razum prav nič sklepati o stvarnem obstoju nečesa ali o dejstvih.«<sup>27</sup> Vsak učinek je dogodek sam zase in se faktično absolutno razlikuje od vzroka. Prvega ni mogoče odkriti v vzroku in to, kar si zamislimo o njegovi povezavi z drugim, povsem namišljeno. Opazovanje in izkustvo sta nujna posrednika med faktičnostjo in konceptom, ki sta med seboj bivanjsko ločena, bitno skladnost pa jima vsilimo mi.

Ni neposrednega čutnega vtisa: »A tako kot prej, tudi tu ni bil njegov namen pironistično zanikati možnost spoznanja, ampak pokazati, kako obvladujejo znanost in filozofijo nereflektirani, nepremišljeni predsodki«<sup>28</sup> Namen Humove filozofije se kaže za poskus nudenja spoznanja o nepopolnosti in o ozkih mejah človekovega razuma.<sup>29</sup> S tem je nadaljeval tradicijo subjektno-orientiranega Aristotelskega naturalizma in ga

---

<sup>26</sup> Ibid., 118

<sup>27</sup> Ibid., 75

<sup>28</sup> Hume 1974, 21; dr. Frane Jerman. David Hume, njegovo delo in pomen.

<sup>29</sup> Ibid., 21

nadgradil s skepso o zanesljivosti človekove zaznave. V tem trenutku je tudi pomembno poudariti, da nezanesljivost ne gre le na rovaš nepopolnega delovanja človekovega razuma, temveč ima svojo vlogo pri nedorečenosti narava sama in njeni zakoni, ki niso tako zdravorazumski, kot si bi želeli.

Tu se postavi vprašanje, kako sploh dokazati obstoj zunanjega sveta, da bi iz tega nadaljevali v njegove pojave. Locke je predstave delil predstave na primarne, ki so lastnosti predmetov zunanjega sveta (prostor in čas) in na sekundarne, ki so samo lastnosti čutov (barva, okus, vonj, zvok). Hume pa je Lockovo razdelitev zavrnil z berkeleyjevim dokazovanjem, da je delitev glede na neko absolutno lastnost zunanjega sveta na eni strani in čutnim izhodiščem po drugi strani nesmiselno in nelogično. Berkeley vse lastnosti postavi kot sekundarne, vključno s prostorom in časom. Hume trdi, da razen čutnih zaznav v duhu nič ne obstaja. Duh v sebi ne izkusi zveze med delujočimi predmeti, temveč koherenco objektivnega sveta predpostavlja.<sup>30</sup> Objektivni dokaz v raciu o nujni zvezi med pojavi pa ni mogoč. Drugi dogodek sledi prvemu dogodku, čeprav ne moremo razumeti sile, s katero vzrok deluje in kakšna je narava zveze med njim in učinkom.

Vsa naša sklepanja o zaporednosti izhajajo iz predpostavke, da bo prihodnost podobna preteklosti. Prehajanje izhaja iz pojmovnega lepila, ki je pričakovanje prihodnosti. Brez tega ne bi poznali nobenega dejstva razen neposrednosti v čutilih. Brez produkcije pojmov bi nam v spominu ostalo le priložnostna hipotetičnost in enkratno sklepanje o partikularnem. Bili bi nižje od živali, le instinktivni kolaž naravnih nagonov. »[...] podobnost, stičnost in vzročnost. To so edine vezi, ki medsebojno združujejo naše misli in ustvarjajo tisti pravilni tok razmišljanja ali razpravljanja, ki je v večji ali manjši meri lasten vsemu človeštvu.«<sup>31</sup> Humov princip pojmovnosti zaznavajočega kot domišljjskega v kontekstu razumevanja časa pomeni, da je čas prav tako le ideja v našem duhu, ki se oblikuje z abstrahiranim pričakovanjem zaporedja čutnih vtisov prehajajočih predmetov. S tem zavrne resničnost Newtonskega 'absolutnega' časa, kajti samo zaznavanje meritev je po sebi pojmovna fikcija v duhu. Prav tako nam je Leibnizevska zaporednost nedosegljiva, saj človek ne more zaznati strukture zaporednosti dogodkov v zunanjem svetu.

---

<sup>30</sup> Ibid., 21-22

<sup>31</sup> Hume 1974, 95

Hume v eseju o Živalskem razumu načne vprašanje o predhodni strukturi človekove zavesti. Izkustveno sklepanje tisto, ki je človeku skupno z živalmi, saj je od njega bistveno odvisno celotno življenje. Tem sposobnostim pri živalih pravimo nagon, ki pa formalno tako kot človeški razum ni nič drugega kot mehanske sile, ki v nas delujejo nezavedno.<sup>32</sup> Tu lahko že vidimo koncept, ki ga je pozneje Kant razvil v svojih kategorijah kot sintetično enotnost apercepcije, ki prav tako predhodni vsaki misli in izkustvo kot izkustvo omogoča. Za Huma so vsi posamezni predmeti stalno povezani med seboj, ne spoznavamo jih vnaprej, ampak izključno izkustveno in posledično. Kant pomisleke glede izvajanja pojmov iz izkustva zavrne in zaporedje obrne, po njegovem izkustvo izvaja iz pojmov. S tem zavrne Humov čas kot empirični pojem in ga skupaj s prostorom položi kot apriorni: »Prostor in čas sta quanta continua, ker ni mogoče podati nobenega njunega dela, ne da bi ga zaobjeli med meje (točke ali trenutke), torej le tako, da je ta del tudi sam prostor ali čas. Prostor torej sestoji le iz prostorov in čas le iz časov.«<sup>33</sup> Za razliko od Newtonovega časa pa Kantov čas ne poteka, temveč je nujnost, ki omogoča, da zaznano poteka v njegovem okviru in je čas temeljni pogoj možnosti spoznanja. Čas je struktura bivanja, v katerem lahko zaznavamo zaporedja dogodkov, vendar ni njihova dedukcija, temveč služi kot minljiva indukcija.

Z zavračanjem intelektualne intuicije ni več možnosti po izogibanju prvenstvu čutnih zaznav, s tem se zavrne tudi možnost dojetja časa po sebi, ločenega od stvari in onkraj razuma. Sfere nadčutnega so izgnane iz dojetja snovnega sveta in inteligibilno se v njem skrije pod fenomeni dogodkov. V Humovi filozofiji edino delovanje razuma služi vzpostavljanju povezav, vendar ne po svoji zmožnosti temveč z vtisnjenjem ponavljajočega v navado. Kant ga sicer zavrne, vendar njegovi aprioriji niso toliko stvar potekajoče zavesti, temveč avtomatični in vnaprejšnji 'software' človekove zavesti. Človek torej lahko spoznava umno, vendar za nazaj, in preko razuma, ki pa je tudi pogojen z njimi. Sedaj si torej človekova zavest ali razum prisvoji primat pri motrenju sveta in introspekciji. To da um mislimo, je sposobnost razuma. Kot že rečeno, za razliko od Huma je s Kantov apriorni odnos izkustva-razumevanja preobrnjen: »to ni več samo beleženje, torej ni povsem podrejeno preteklosti; je vnaprejšnja sinteza in je kot taka uperjena v bodočnost.«<sup>34</sup> S Kantom je torej razumevanje časa usmerjeno ne

---

<sup>32</sup> Ibid., 149-150

<sup>33</sup> Pomian 2010, 300; I. Kant, Kritika čistega uma 2/4, prev. Zdravko Kobe, v: Problemi, 45, Ljubljana 2007, str. 5-114, A 169, B 211 (str.31).

<sup>34</sup> Pomian 2010, 304

v višje sfere, niti v merjenje vedno nastajajoče preteklosti, temveč pričakovanje prihodnjega skozi sintezo apriornih predpostavk in vedno porajajoče se sedanjosti. H konstituciji fenomena poleg prostora in časa spada tudi sintetična dejavnost razuma. Vendar ne postulira časa po času, temveč je čas forma čutnosti, ki pripada razumski konstituciji objektivitete.<sup>35</sup>

## Klasična mehanika

V klasični mehaniki je naloga metode na najbolj redukcionističen način videna v opisovanju kako stvari v času spreminjajo svojo pozicijo. Podlaga Galilejevsko-Newtonske fizike je načelo vztrajnosti, ki pravi, da bo telo vztrajalo v enakomernem gibanju, dokler nanj ne deluje druga sila. Tu je slična podobnost z Aristotelovo trditvijo, da lahko stvar obstaja v mirovanju nedoločeno količino časa, dokler nanjo nekaj ne deluje. Da pa tako gibanje, kot mirovanje, vztraja v času kot posledica svojega obstoja v svetu pravi tudi Machovo načelo, ki se glasi: »Vztrajnost poljubnega sestava je posledica medsebojnega delovanja tega sestava in ostalega Vesolja. Z drugimi besedami, vsak delec v Vesolju vpliva na vsak drug delec, oziroma oddaljena masa vpliva na bližnjo vztrajnost.«<sup>36</sup> Kar to pomeni je, da ni absolutnega prostora, v katerem se bi nahajali predmeti v absolutnem času in je ostra zavrnitev Newtonove teorije o absolutnem prostoru. V klasični mehaniki kot tudi v moderni fizikalni teoriji gre za problem merjenja časa in njegove vloge pri premikanju predmetov v prostoru, ne pa za čas po sebi. Tudi z Einsteinovo relativnostno teorijo ostane koncept časa v mehaniki nedotaknjen, kot pravi Heidegger:

»Relativnostna teorija celo samo v povišani meri potrjuje, kar je bilo zgoraj izpostavljeno kot karakteristično naravoslovnega pojma časa, namreč njegov homogeni, kvantitativno določljivi karakter. Ta matematični karakter fizikalnega pojma časa ne more biti z ničimer ostreje izražen kot s tem, da je postavljen kot četrta razsežnost plega tridimenzionalnega prostora in skupaj s prostorom obdelan z neevklidsko, tj. več kot tridimenzionalno geometrijo.«<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Ibid., 304-306

<sup>36</sup> [https://sl.wikipedia.org/wiki/Machovo\\_načelo](https://sl.wikipedia.org/wiki/Machovo_načelo) (dostop 7.5.2019 ob 12:20)

<sup>37</sup> Heidegger 1997. Pojem časa..., 120-121

## Einstein in načelo relativnosti

Načelo relativnosti je z Einsteinovo vpeljavo pomenilo revolucijo v dotedanji teoretični fiziki, pomeni pa tudi radikalno drugačen pogled na dogajanje v prostoru in času ter dokončno razbije idejo absolutnega prostora, ki je vladala od Newtona naprej. Ne gre za popolno zavrnitev klasične mehanike, vendar se jo zrelativizira glede na subjekt merjenja. Einstein pravi o novem razmerju do sočasnosti pri premikajočih se opazovalcih (od teh vsak v svojem prostorskem koordinatnem sistemu):

»Če je K Galilejev koordinatni sistem, potem je Galilejev tudi vsak drug koordinatni sistem K', ki je glede na K v stanju enakomernega translacijskega gibanja. Zakoni Galilej-Newtonove mehanike veljajo glede na K' prav tako, kot veljajo glede na K. Še korak v posplošitvi storimo, ko to trditev izrazimo takole: Če je K' glede na K enakomerno gibajoč se koordinatni sistem brez rotacije, potem naravni pojavi glede na K' potekajo po natanko istih splošnih zakonih kot glede na K. To izjavo imenujemo 'načelo relativnosti' (v ožjem smislu).«<sup>38</sup>

Posledico takšne plastičnosti časa nosi tudi prostor, ki je s časom neločljivo združen. S tem smo na pragu nove koncepcije prostora, ki ni več tridimenzionalen, temveč je štiridimenzionalni prostorsko-časovni kontinuum. Čas ni več absolutna enota, temveč je specifičen za vsakega neodvisnega opazovalca. Drugače rečeno: čas je formalno enak za vse, vendar njegovo faktično prehajanje je relativno glede na opazovalca. Relativna teorija se najjasneje izrazi pri obravnavi lastnosti svetlobe, ki ima obenem konstantno hitrost (300.000 km/s oziroma 1 000 000 000 km/h), ki pa je tudi absolutna meja gibanja. Svetloba se vedno giblje z isto hitrostjo ne glede na primerjavo z drugimi telesi in ta je enaka za vse opazovalce, kar pomeni, da zdravorazumsko seštevanje hitrosti, ki velja za klasično mehaniko, ne bo veljalo za svetlobo v teoriji relativnosti. Če recimo potujemo z vlakom in posijemo s svetilko v smer potovanja, glede na nas, ki držimo svetilko, svetloba potuje s prej omenjeno hitrostjo. Vendar za nekoga, ki opazuje z nasipa ob progi, ali to pomeni, da bo hitrost svetlobe zanj pomenila 'hitrost vlaka + hitrost svetlobe'? Če se držimo teorije, po kateri je svetlobna hitrost konstantna, bo odgovor na to ne, kar pa leti v nasprotje z zdravorazumskim pojmovanjem

---

<sup>38</sup> Einstein 2014, 18

mehanike. Kajti, če se peljemo z istim vlakom in zalučamo žogo, bo njena hitrost glede na zunanega opazovalca v skladu s prej omenjenim seštevkom hitrosti.

Einstein pritrди našemu sklepanju o konstantnosti hitrosti svetlobe, s čemer pa se podre teorija klasične mehanike, ki velja za lučaj žoge. Teorija, ki obravnava to navidez nelogično neskladje, se imenuje 'posebna teorija relativnosti'. Odgovor na aporijo leži v sočasnosti, oziroma ne-sočasnosti referenčnih teles in opazovalcev.

»Dogodki, ki so sočasni glede na železniški nasip, z ozirom na vlak niso sočasni, in obratno (relativnost sočasnosti). Vsako referenčno telo (koordinatni sistem) ima svoj posebni čas; navajanje časa ima smisel le tedaj, ko je navedeno tudi referenčno telo, na katero se nanaša navajanje časa.«<sup>39</sup>

S tem, ko zavrnemo absolutnost časa, konflikt izpuhti. Po klasični mehaniki sklepamo, da za človeka v vagonu glede na določeno razdaljo preteče ista količina časa, kot preteče za človeka na nasipu, ki opazuje prehod vlaka skozi isto določeno razdaljo. Po posebni teoriji relativnosti pa ni mogoče trditi, da je bila za potnika razdalja prevožena v istem času, kot ga je za isto dolžino prehoda vlaka izmeril opazujoči na nasipu. Enostavno rečeno, potnikova sekunda in sekunda sedečega na nasipu ni enako dolga. Torek žarek iz svetilke za opazovalca še vedno potuje s konstantno hitrostjo, kot potuje z isto konstantno hitrostjo za potnika, vendar bo skupna hitrost svetlobe in vlaka pomenila, da se bo čas njunega prehoda skrčil za opazovalca (glede na vlak) in podaljšal za potnika (glede na nasip). »Ura zaradi svojega gibanja teče počasneje kot v stanju mirovanja.«<sup>40</sup> Hitrost svetlobe pa je enaka za oba, prav tako tudi izkušnja preteklega časa, saj se ta spremeni le relativno glede na drugega opazovalca.

V resnici je razlika med njuno percepcijo časa izredno šibka, opazljivo vrednost pa pridobimo šele pri izredno hitrem premikanju, ki se približuje hitrosti svetlobe. Za posameznika se tako mikroskopska razlika morda zdi nepomembna, vendar je pri moderni tehnologiji njen vpliv velik<sup>41</sup>. Kaže se nasprotno sorazmerje med hitrostjo in potekom časa. Fiziki si pri raziskovanju subatomskih delcev, ki hitro razpadejo, kupijo čas s pospeševanjem delcev do hitrosti, ki se približujejo svetlobni hitrosti. Muoni

---

<sup>39</sup> Ibid., 25

<sup>40</sup> Ibid., 31

<sup>41</sup> Recimo razvijalci GPSa so morali vzeti teorijo relativnosti v ozir, da sitem globalne navigacije funkcionira normalno. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5253894/> (Dostop 5.4.2019)

obstajajo samo za dve mikrosekunde, kar zanje pomeni le dve milijoninki sekunde življenja. Vendar, ko delci potujejo približno milijonkrat hitreje kot krogla, izstreljena iz cevi pištole, se v skladu z Einsteinovo teorijo relativnosti podaljša njihova relativna življenjska doba.<sup>42</sup> Razlog za njihovo daljše življenje ne tiči v njih, kajti gledano z njihove pozicije čas poteka normalno in se sami še vedno razpustijo po dveh mikrosekundah. Vendar se ti dve mikrosekundi razpotegneta za nas. S tem, ko se mikrodelec približuje hitrosti svetlobe, se zaradi zgoraj opisane teorije relativnosti njegovo časovno prehajanje upočasni za zunanje opazovalce. To nakazuje na še eno posledico; če sta čas in hitrost nasprotno sorazmerna, je najvišja meja hitrosti obenem tudi vzrok za najnižjo mejo časa. Za stvari, ki potujejo s hitrostjo svetlobe, čas ne poteka, oziroma je vsak trenutek neskončno dolg. Edina stvar, ki lahko potuje s hitrostjo svetlobe, mora biti brez mase, to pa je seveda lahko samo svetloba, oziroma foton. Fotoni bivajo v neskončnem trenutku, kjer se vsakršna možna časovnost transformira v najvišjo možno hitrost potovanja v prostoru. Svetloba torej se ne giblje skozi čas, temveč v temporalnem smislu večno stoji. Vendar pa večno mirovanje v času nadomesti z najvišjo možno hitrostjo divjanja skozi prostor. Prostor pa prav tako kot čas ni absoluten, temveč plastičen in spremenljiv. Vendar je to zgodba za kdaj drugič.

Pomen relativnostne teorije je tudi v epistemoloških posledicah za razumevanje pristranskosti in ne-absolutnosti človekovega zaznavanje sveta. »Čeprav so razlike izjemno majhne, pa odražajo usodno napako v našem dojetanju prostora in časa, ki sta za nas univerzalna ter nespremenljiva.«<sup>43</sup> Za vključitev zaključkov teorije relativnost v naš miselni horizont bi bila potrebna temeljita predelava pojmov, s katerimi razumemo svet. Vendar, kot je dejal Hume o navadi, produciramo jo preko zaznav. Navade onkraj-zaznavnim pojavom in ne-intuitivnim konceptom onemogočajo avtentični vstop v naš 'Weltanschauung'. Ironično to pomeni, da ima najbolj empirično adekvatno pojmovanje časa malo vrednosti za naše razumevanje temporalnosti v primerjavi z miselnimi konstrukti, ki si jih bomo ogledali v nadaljevanju. Na naš način življenja imajo večji vpliv, čeprav so, gledano z vidika mehanicistične naturalistične filozofije narave, neutemeljeni. Če ljudje svojega življenja in samo-razumevanja ne

---

<sup>42</sup> <https://www.symmetrymagazine.org/article/june-2012/through-a-muons-eyes> (dostop 7.4.2019 ob 19.50)

<sup>43</sup> Green 2005, 42

vodijo po teoriji relativnosti, se postavi vprašanje o tem, katero razumevanje postane bolj avtentično z njegovega lastnega, v intuitivni in zdravorazumski svet, vpletenega bitja.

## **Metafizika in čas transcendence**

### **Platon in predsokratiki**

Vztrajanje pri intelektualni intuiciji kot podlagi spoznanja človekovo motrenje postavi na raven dojemanja inteligibilnih stvari po sebi in povzdiguje resnice čutnih predmetov kot stvarnih podob. Opazovalec bo potemtakem dojemal stvari le kot so po sebi in za sebe in s tem presejal partikularnosti zaznav. Človek s tem spoznava zunanji svet brez omejitev končnosti in se poistoveti s predmetom, ki je abstrahiran od nerazločnosti in nedojemljivosti strogo svetnih razmer.

Po Platonu filozof skozi filozofijo prakticira ločitev od telesa. Oddvoji telo od duše in usmerja vso skrb na dušo. Problem telesnosti je, da dušo telo zavede le v zmote, zato se mu filozof odteguje. Čistega spoznanja namreč ne moremo pridobiti dokler bivamo skupaj s telesom. Duša samo sama lahko pridobi vpogled v bistvo stvari, preko abstraktne misli. Filozofova duša telo zaničuje in se mu izmika. Zveza s telesom, ki je usmerjeno predvsem nase, jo moti. Za odkritje bitnosti predmeta lahko uporabimo le čisti um, brez čutov, ki so mu moteč privesek. Dokler je duša zvezana z nepopolnostjo telesa, je za filozofa nemogoče uvideti bitnost, resnico predmetov, po čemer hrepeni filozof. Do čiste zavesti pridemo samo tako, da se znebimo telesa in z dušo opazujemo stvari same. Tako stanje je možno le ko se znebimo življenja, kjer prevladuje telo, torej v smrti. Po smrti je duša šele ločena, sama zase. Filozofovo prakticiranje preučevanja stvari z dušo je podobni stanju smrti. Odtegovanje duše telesnim čutom, kar se po Platonu grejo filozofi, je podobno umiranju. Ker je poklic filozofa umiranje, jim je smrt manj grozna, kot navadnim ljudem. Stvari lahko torej resnično spoznamo le preko idej.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Zore 2001, 59-90



Predsokratska filozofija pa je svet drugače razumela. Ni se še osredotočila na logos kot počelo vsega, temveč so ji za to služili naravnimi elementi, s katerimi se je razložil odnos nastajanja in propadanja. Heraklit je govoril o ideji menjave preko identitete nasprotij. Postavil je borbo kot osnovo bivanja in za temelj večnega presnavljanja postavil nauk o nastanku sveta iz prvotne snovi, ki je praogenj.<sup>45</sup>

Heraklit pravi: »Obe nasprotni sili, ki vodita do nastanka stvari, se imenujeta boj in prepir, drugi dve, ki vodita v svetovni požar, sloga in mir, izmena obojih pa je pot navzgor in pot navzdol in po tej izmeni nastane svet.«<sup>46</sup>

Skupaj z drugimi predsokratskimi filozofi je bil Heraklit filozof narave, ukvarjal se je z iskanjem elementa, ki bi služil kot počelo vsega. Zanimivost njegovega nauka je bila v dinamičnem pojmovanju dogajanja. Medtem ko je počelo temelj, je vse ostalo podvrženo procesu nastajanja in spreminja. Vse teče. Njegova metaforična figura časa leži v njeni nepredvidljivosti in naključnosti: »Čas je otrok, ki se s kamenčki igra: otrok na prestolu.«<sup>47</sup> Statičnosti bivanja torej ni. Heraklit je opozarjal na večno gibljivost vseh stvari, ki se brez izjeme spreminjajo in preobražajo. Dejal je: »Po Heraklitu ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko ne dvakrat dotakniti se iste minljive snovi: zakaj po burni naglici premene se razgublja in zopet zbira ... prihaja in odhaja.«<sup>48</sup> ter »Vse dogajanje se vrši po nasprotjih in vse je v toku kakor reka.«<sup>49</sup> . Reka kot svoja forma je torej vedno ista, kar pa se spreminja je voda in je v njej vedno druga. Obenem smo in nismo. Ogenj izraža gibljivost in življenje, ki živi iz narave gorljivega. Človek je del vseobsežne celote sveta in podvržen njenim zakonitostim.

Platon pa resnico tako sveta, kot časa, razume v abstraktnem. S tem se je spustil v prenekatero paradokse. Kot je opazil Kierkegaard: »Beseda prehod je in ostaja v logiki domislica. Njeno pravo mesto je področje zgodovinske svobode, kajti prehod je stanje, realnost. Platon je zelo dobro opazil težavnost uvrstitve prehoda v čisto metafiziko, zato mu je kategorija trenutek povzročala tako velike težave.«<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Sovre 2002, 74

<sup>46</sup> Sovre 2002, 77

<sup>47</sup> Ibid., 77

<sup>48</sup> Ibid., 74

<sup>49</sup> Ibid., 74

<sup>50</sup> Kierkegaard 1998, 100-101

Problem časa kot ideje pri Platonu trči na nedoločljivost posameznosti v času. Kar mi imenujemo trenutek, Platon imenuje nenadnost:

»'Nenadnost. Nenadnost, kot se zdi, označuje takšno spreminjanje enega v drugo. Kaj ti ne spreminja se iz mirovanja, ko je mirujoče, pa tudi iz gibanja ne, ko se giblje. Ta čudna narava nenadnega je nekaj, kar je postavljeno vmes med gibanjem in mirovanjem in ne biva v nobenem času, ko se spreminja iz tega in v to, kar je kot gibajoče se, v mirovanje, in iz mirovanja v gibanje. [...] Eno se bo, če miruje ali se giblje, moralo spreminjati, da bo vsako od teh stanj. To je edini način, da lahko doseže obe. Kot spreminjajoče se spreminja v nenadnosti in ko se spreminja, ni v nobenem času, v tistem času pa se tudi ne giblje in ne miruje.«<sup>51</sup>

Trenutek je posamična stvar, ki ima delež v različnem. Predvideva, da eno je in ni, tako da se potem pokaže, kaj bi iz tega sledilo zanj samega in kaj za drugega. Trenutek se pokaže kot ta čudna bit, ki se nahaja med gibanjem in mirovanjem, vendar ne znotraj kakega časa; iz tega pa izhaja in k temu se vrača gibajoče v mirovanju in mirujoče v gibanju. Zato trenutek postane kategorija prehoda nasploh, kajti Platon pokaže, da gre za isto razmerje tudi pri prehodu enega v množstvo in množstva v eno, enakosti in neenakosti; v igro povsod vstopa trenutek v katerem ni ne enega ne množstva, v katerem se niti razstavlja niti spaja. Vendar je tudi pri Platonu trenutek tiha atomistična abstrakcija brez podlage. V dialogu Parmenid se kaže poledica tega, da je trenutek tako abstrakten. Ustvari se protislovje, da Eno postane eno od samega sebe in od množstva, obenem mlajše in starejše stanje. Vendar ker Eno mora biti, se njegov sedaj določi z njegovo udeleženo bitnosti v sedanjem času. Eno obenem je in ni, to je tista temeljna aporija. Ta protislovja pa tudi pokažejo, da zdajšnje niha med pomeni sedanjega, večnega in trenutka. Zdaj je med bilo je in bo, vendar eno v svojem gibanju od preteklega k prihodnjemu ne more preskočiti zdaja. Torej zastane v zdaju, kjer ne postane starejše, ampak je starejše. Tu vidimo, kako pomemben je trenutek kajti šele z njim se da dati večnosti njen pomen. V Platonovem Parmenidu Eno popolnoma biva na metafizični ravni in čisto nad-čutno. Eno ni enako niti podobno času, kot tudi na rovaš svoje vse-vključujočnosti ne more biti ne-podobno in ne-enako času. Ker je Eno vse, ne more biti mlajše ali starejše od česarkoli ali samega sebe. Staranje je različnost

---

<sup>51</sup> Platon 2001, 75-77

glede na biti mlajši in nič drugega, je ločevanje glede na prej. Eno ne more biti v času, kjer je vse razparcelirano v trenutkih. Lahko ga mislimo le kot Čas, eidos.

Vendar Platon zavrne možnost, da bi njegovo Eno bivalo zunaj časa, kajti če je vredno svojega naziva, potem ne more izstopiti ven iz temporalnosti in izgubiti, kar se dogaja v njej. Platon tako poskuša obiti problem ujetosti v napredujočem zdaju. Postavi vprašanje: »Toda ali je Eno udeleženo tudi na času in postaja mlajše ali starejše od samega sebe in drugih stvari, obenem pa tudi ne postaja mlajše ali starejše niti od samega sebe niti od drugih stvar, pač kot udeleženo na času?«<sup>52</sup>

Eno kot bivajoče ima tudi bit. Njegova lastnost 'biti' pomeni tudi nujno udeleženo na bitnosti v sedanjem času, tako kot obenem označuje, da poseduje neki 'je bilo' v svoji preteklosti in 'bo' kot možnost prihodnjega časa. Če je udeleženo na biti, je tudi v času, ki teče. Vedno znova postaja starejše od sebe, ko se zaradi prehajanja samega sebe v zdaju kopiči prestalo. Ker pa se giblje naprej skupaj s časom, obenem tudi postaja mlajše od samega sebe, saj je vsak prestali trenutek otrok preteklosti. V sedaju je zmerom med 'je bilo' in 'bo'. Pri prehodu iz prej v potem Eno ne more preskočiti sedaja, vendar ta neprestano postaja tako eno kot drugo. Ker pa se vse to dogaja v istem času, se pravi sedanjosti, Eno, ki postaja v zdaju, ne bo nikoli dejansko mlajše ali starejše od sebe. Eno namreč v tem trenutku poseduje isto starost kot vse ostale stvari v obstoju.<sup>53</sup>

Eno je torej bilo, je, in bo. Je postajalo, postaja in bo postalo. Prav tako pa so je bilo, je in bo v odnosu do njega ali od njega. Neprestano se spreminjanja iz enega v drugo. Takšna heterogenost vsega vsebovanega je možna, ker Platon ne pomenja Enega kot nerazločnega absoluta, temveč je prej razpuščena totalnost. Stvari, ki so del Enega, so obenem od njega različne, kot tudi na njem udeležena. So tako del celote kot je celota Enega vsa v njih. Eno tako deluje kot neskončna množina, ki je obenem v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, starejše od sebe, istovetno s seboj in mlajše od sebe. Je heterogena totalnost, absolutna v svoji abstrakciji snovnega, je del vsakokratne trenutne partikularnosti, ki poteka v času. Prehaja vase iz sebe in zapušča

---

<sup>52</sup> Ibid., 65

<sup>53</sup> Ibid., 65-68

sebe za seboj. Ker je poenotena neskončna množina, se pretakanje časa vedno znova dogaja, na vseh točkah v času.

O podlagi bivajočega v Eno pa Parmenid sam pravi:

»Negibljevost počiva v mejah mogočnih okov, brez začetka in konca, saj šla sta začetek in konec v daljno pregnana daljavo, pognal ju je žarek resnice. Vekomaj isto ostaja v istem in v sebi počiva, trajno na kraj privezano, zakaj mogočna ga nujnost v tesnih okovih drži, ki oklepajo krog in okrog ga: bivanje namreč ne sme pogrešati tudi zaključka, ker je brez kakih potreb: ko bi ga, bi mu manjkalo vse mu.«<sup>54</sup>

Eno je Parmenidovo resnično bivajoče in obstaja na sebi. Onkraj njega ne more biti ničesar, zato mora Eno v sebi na silo družiti vse možne paradokse, saj med drugim tudi izključuje obstoj ne-bití. Poveže bivanje in mišljenje, ker pa prvo in drugo nujno obstaja po svojem načinu, sta oba po svoji naravi zunaj-časna, v bivanju ni preteklosti ali prihodnosti, temveč sama sedanost. Kot rečeno že zgoraj; Eno oziroma vse bivajoče je nenastalo, nespremenljivo in nemišljivo. Mišljivo pa je Parmenid označil za videz, varljivo mnenje umrljivih ljudi. Zaznava preminjanja pa je le prevara čutnih zaznav.<sup>55</sup>

## Časovnost in večnost pri Plotinu

Plotin je bil rojen leta 205 v Egiptu, deloval je na prehodu miselne tradicije iz antične filozofije v zgodnje krščansko sholastiko. Bil je eden zadnjih predstavnikov čiste grške misli pred-krščanskega vpliva in tudi tisti, ki je strnil platonistično filozofijo do njegovega časa. Kot poznavalec grške filozofije in literature je združil staro tradicijo z mističnimi izkušnjami, kar pa zanj ni bila izdaja platonistične metafizike, vendar je bil zanj obrat navznoter tudi obrat k biti sami, k temelju vse realnosti. V mišljenju mistike človekova notranost odraža zunanjo realnost in njegovo stopnjevanje duševnih stanj se tudi ujema s stopnjami v realnosti sami. Tako v Plotinovi filozofiji človekov duh napreduje navzgor preko duše do zlitja z bogom v Eno. To se lahko občasno zgodi tudi posamezniku, kot nekakšno budistično razsvetljenje. Ekstatična izkušnja doživetja

---

<sup>54</sup> Sovre 2002, 86

<sup>55</sup> Ibid., 82-83

združitve z neskončnim pa služi za podlago sestave metafizičnega sistema, ki se ga izkusi s potovanjem proti globinam biti. Povezovanje mišljenja in prakse je Plotin sestavil v ideal mističnega združenja z Enim, ki ga človek izkusi preko katarze (očiščenja) duše. Ta napreduje v smeri proti svetovni duši in še naprej proti duhu, ki se razlikuje od Enega z refleksijskim zrenjem samega sebe. Končna postaja pa je ekstatično združenje v Enem. Plotin je svoj nauk, za katerega je črpal iz osebnih mističnih doživetij in jih spajal z grškim platonizmom, zapisal na prigovarjanje svojih učencev šele po petdesetem letu starosti. Petinštirideset razprav je po njegovi smrti izdal učenec Porfirij, zaradi devetdelne razdelitve pa je knjiga dobile ime Eneada. Gre za vrsto predavanj o vprašanih temeljev filozofije. Plotinovo načelo o življenju so bile besede, ki naj bi jih izrekel na smrtni postelji; »poskušaj boga v sebi pripeljati do božanskega v vsem.«<sup>56</sup>

Spis naslovljen 'O večnosti in času' se nahaja v tretji Eneidi, kjer se Plotin skupaj z drugo Eneido ukvarjal z naravoslovnim in kozmološkimi vprašanji. Uvrstitev spisa o času med spisa 'O nesmrtnosti netelesnega' in 'O naravi in zrenju in enem' ni naključna, saj preko obravnave večnosti in časa ustvari most med večnim in minljivim. V obravnavi tako sledi tudi lastnemu sistemu hipostaz in stopnjam emanacije, ki koncentrično v pomenskem smislu (ne časovnem) izhajajo iz resnične biti od popolnega proti manj popolnem, od vseobsegajočega in nečasovnega Enega, preko uma ali duha, svetovne duše, človeških duš, pa do neobdelane materije, brez forme in opredelitve. Razmerje med večnostjo in časom je del Plotinovega stopničastega zaporedja vrst biti, ki izžarevajo od najpopolnejšega navzdol, kot vedno manj pravilni posnetki Enega. Celota je sestavljena iz treh hipostaz (podstati). Te so stopnje načina biti in vsaka od njih je utemeljena v višji, edina, ki pa je samo-utemeljena, je Eno. Eno je najbolj čista bit. Iz njega izžarevajo kot manj čiste podobe. Vsaka od nadaljnjih stopenj nato deluje kot izvir za sebi nižje oblike. Vsaka nižja stopnja pa v svojih predhodnicah najde svojo utemeljitev. Prva hipostaza je torej Eno, ki je tisto absolutno in neizrekljivo. V naslednjem koraku se obrne vase in preko refleksijskega pogleda na samo sebe vzpostavi razliko do sebe. Tako se Eno razdvoji preko refleksije in nastane Drugi, ki je druga hipostaza. Drugi je v Enega zroči, je nous/um, kamor se po Plotinu uvrščajo tudi platonske ideje. Iz duha izhaja Duša, ki jo lahko imenujemo tudi 'svetovna duša', da jo razločimo od posameznih človeških duš, ki se v njej nahajajo. Svetovna

---

<sup>56</sup> Plotin 2005, 74

duša pogojuje nastanek časa. V svetovni duši se z reflektiranjem večnosti in duha pričnejo procesi časenja in gibanja. S ter pride tudi nastanek percepiranega sveta. Zadnja je snov, ki pa sama ni hipostaza, temveč le brezoblični mrak. V svetovni duši se nahaja proces, ki omogoči obstoj časa kot posnetka večnosti. Ta proces odraža Plotinovo emanacijsko ontologijo in se na njenih principih tudi utemelji.

Plotin v eseju kot prvotno razloko postavi različnost večnosti in časa. Medtem ko je večnost trajna in nespreminjajoča se narava, je čas porajajoče vse. Večnost ni ne umna narava, niti mirovanje, temveč je tisto najbolj vzvišeno. Umni svet in večnost zaobsegata drug drugega in sta iz iste stvari. Vendar nista istost. Večnost iz naše pozicije morda izgleda kot mirovanje, vendar je glede na njeno lastno bitno naravo ne smemo gledati le kot take. Če bi jo naredili za enako mirovanju, bi bilo tisto, kar ni v mirovanju, bilo zunanje večnosti. Večnost je v Enem, saj iz njega izhaja in se na njem udeležuje, kar pa pomeni, da je tudi nedeljiva. Tako je drugačna od časa, katerega temporalnost razločuje prej in kasneje in se tako deli. Mirovanje je nedeljivo in udeleženo v Enem. Torej je mirovanje na nižji ravni hipostaze kot večnost.

Kot pravi Plotin, nedeljivost večnosti pomeni, da ne more biti zdaj eno, drugič drugo, temveč bo v njej vse prisotno. Večnost se izžareva iz Enega in je vedno to, kar je. Če bi bila drugačna, ne bi bila večna:

»Kar torej niti ni bilo niti ne bo, ampak edino je, to, kar ima stalno bit, ker se ne spreminja v 'bo' niti ni bilo spremenjeno, je večnost. Potemtakem je življenje v bivajočem v biti, ki je vse skupaj in polno povsem brez razsežnosti, to, kar torej iščemo – večnost.«<sup>57</sup>

Večnost torej ima stalno bit in se ne spreminja. S tem ji nič ne manjka, kajti le tisto, kar deluje v resničnosti, rodi dele. Ne-bit je večnosti neznana, kajti izničenje biti je možna le, ko je pri stvari prisotno prihodnje stanje, neki 'bo', ki če ga odvzameš, ta stvar izgine. Večnost ne proizvaja ničesar novega, kar je sicer vzrok gibanja, in tudi dokaz o pomanjkanju udeležnosti na Enem, kajti vsaka stvar, ki je nepopolna, teži k temu, da bi s pomočjo prihodnjega potovala k večni biti. Tega pa blažene biti nimajo, ne hlepijo in ne iščejo ničesar, niti ne more nikoli biti nebivajoča, saj je vedno bila in vedno bo. Večnost ni nastala, saj bi to pomenilo, da nekoč ni bila, kar pa ni možno. Ko ni

---

<sup>57</sup> Plotin 2005, 18-19

nevarnosti, da bi skrenila v neko drugo naravo, se pokaže kot življenje, ki je vedno celotno in ki ne teče v večnost, saj se tam že vedno nahaja. S tem, da resnično biva, je nekaj, kar ima vse. Ko pa je nekaj v času, postane nepopolno iz prejomenjenega razloga, da teži k prihodnjemu in vse kar je tako kot večnost onkraj časa, se v njem ne bo dogajalo tisto, kar bi imenovali kot postajanje, prehajanje, izginevanje in gibanje.

Kaj je sedaj čas? Plotin poda različne možnosti, o katerih so govorili misleci pred njim. Lahko je gibanje, ali vsako gibanje, ali pa gibanje vsega. Naslednja možnost je, da je čas to, kar se giblje. Po tem bi bil čas kroglja vsega gibajočega. Kot smo že govorili v poglavju o Aristotelovem koncipiranju časa, bi bil ta lahko tudi nekaj na gibanju, se pravi, mera in razdalja gibanja. S podajo različnih možnih verzij pojmovanja časa, navezujočih na gibanje, Plotin najprej pokaže na poglede starejših mislecev, med drugim tudi Aristotela, zato da jih pozneje zavrne. Aristotel prvi o času, da je ta tisto, kar zaobsega vse svetovno in je v njem tudi sam vsebovan. Čas definira kot; »[...] kadar pa zaznavamo prej in kasneje, tedaj beremo čas: to je namreč čas: število gibanja glede na prej in kasneje.«<sup>58</sup> Se pravi, čas je število gibanja glede na tisto, kar se je zgodilo, in tisto, kar se še bo zgodilo. Vse se dogaja v času, čas je odraz dogajanja, tako mirujočega, kot gibajočega in gibanje je odraz časa. Stvari so od časa zaobsežene tako kot so stvari v prostoru obdane od prostora. Brez gibajočega torej ni gibanja in brez bivajočega ni časa. Tako kot prostor zaobsega tisto, kar je v prostoru, in ni nič več, niti nič manj. Čas ni nekaj več od tistega, kar sam vsebuje. Določen je kot prislov tistega, kar zaobsega. Se pravi, ni sam zase. V Aristotelovi ontologiji to ne pomeni, da ne obstajajo stvari, ki niso v času. Nebivajoča bitja, ki nujno nikoli ne obstajajo in bitja, ki so po nujnosti in so večna, oboje je izven-časovno. Bitja, ki pa niso nujno v obstoju, ampak so lahko, so podvržena času in v njem zaobjeta. Čas je vsepovsod hkrati, znotrajčasovna bit pa je vedno biti-v-času. Plotinova metafizika po drugi strani čas vtakne v okove višjih načel in gibanje podredi času samemu.

Plotin zavrne možnost, da je gibanje istovetno s časom. Govori o gibanju v času, od katerega pa čas ni odvisen. Kajti, če bi se gibanje zaustavilo, se čas nebi. Razdalja nekega gibanja se izraža skozi čas. Gibanje ni naenkrat pojavljeno, temveč je potekajoče. Kot tako pa se lahko izrazi le, če je v času. Čas potemtakem deluje kot mera gibanja, gibanje se dogaja glede na čas, ni pa istovetno s številskim merjenjem

---

<sup>58</sup> Aristotel 2004, 228

potekajočih dogodkov. Merjenje časa in potekanje časa potekata vzporedno, vendar nista isto. Čas je torej nekaj transcendentnega merjenju samega sebe, kot tudi tistemu, kar se z njim meri. Plotin zaključí, da čas kot tak nima svojega vzroka na ravni sveta. Če je torej gibanje času notranje in merjenje pomeni njegov odraz, kakšna je potemtakem narava časa?

Časa ni bilo za neomejeno večnost, ki je stanovitna in v Enem. Časa tudi ni za noetične stvar. Porodi se šele z naravo kasnejšega. Tu prične Plotin konceptualizirati, kako se je čas izvil iz večnega počivanja v bivajočem in je dejansko prišel v obstoj kot prehajanje iz prej v sedanje, proti prihodnjem. Do prehoda časa iz mirovanja v delovanje je prišlo na ravni svetovne duše. Narava duše je bila radovedna in je začela iskati več od prisotnega. V njej je bila prisotna nemirnost, ki jo je vzgibala. Moč, ki je delovala v duši, je bila podjetna in je zaradi iskanja tistega, kar je več od prisotnega, pričela producirati kasneje. S tem se je vzgibala, skupaj z njo pa tudi čas, ki ni več ležal v svoji istosti, temveč se je razlegel proti kasnejšemu in obenem v vsakem koraku proizvajal tudi preteklo. Ko se je dolžina med preteklim in kasnejšim izmerila, se je proizvedel tudi čas kot podoba večnosti. Se pravi, večnost je podobno kot Eno, ki je iz sebe izsevalo um, emanirala je svojo naravo po stopnišču obstoja in je razredčila enovitost tako, da je v manj popolni verziji ustvarila svojo podobo. Čas je torej podoba večnosti. Tako kot um, ki je prišel iz enega tako, da je reflektiral Eno v svojem zrenju, je čas iz večnosti prenesel njej drugo podobo, kajti večnost ni hotela vsebovati vsega skupaj le v sebi. S tem je ustvarila sebi drugotno stvar, ki je tako v refleksiji nanjo preko delitve postalo mnoštvo. To mnogo zaradi diferenciranja heterogenosti v sebi napreduje proti prihodnjemu. Vendar ker kot posnetek teži k posnemanju večnosti, se ji z napredovanjem želi približati, zato se množi. S tem je večnost vzrok napredovanja časa. Vse to se godi v sami svetovni duši, ki je s posnemanjem večnosti ustvarila čas. Čas pa ni samo časovanje časa samega sebe, temveč kot smo rekli prej, vsebuje gibanje. Stvari, ki se gibajo, pa je duša ustvarila prav tako s posnemanjem noetičnega (miselnega) sveta, ki je izšel iz Enega. Svetovna duša je torej najprej včasila v sebi samo sebe, potem je zaznavni svet podredila času. Kar se giblje v svetovni duši se giblje tudi v njenem času. Vse se torej giblje v duši skozi njeno časovanje.

V svetovni duši se dogaja, kar se dogaja v času in čas se dogaja v svetovni duši. Čas torej ni nekaj neodvisnega in zase delujočega, ravna se po principih svoje narave kot posnetka večnosti. Principi njegovega delovanja pa izhajajo iz emanacijskega



postopka, ki se je pričel v Enem, in ki določuje njegovo naravo kot posledični razvoj procesa, ki poteka iz višjih hipostaz proti nižjim. Dejavnost duše je torej proizvedla vse v zaznavnem svetu in naredila čas za način, ki vlada nad gibanjem in svetu omogoča ne-inertnost. Svetovna duša je prva v času in ga poseduje. Čas je gibljiva podoba večnosti, svet pa je podoba misli. Čeprav pa svet in čas nista isto, sta sprijeta in vzporedna ter se udeležujeta drug na drugem, medtem ko svetovna duša vlada kot njun vzrok, vseprisotnost časa pa dokazuje, da se duša še ni odvrnila od nas in sveta, kajti v nasprotnem primeru bi se čas ustavil. To pomeni tudi, da čeprav čas vsebuje gibanje, ni mera gibanja glede na svoje bistvo, temveč mu je bolj kot pritiklina, ki poteka vzporedno. Po drugi strani pa je gibanje pritiklina, ki poteka času vzporedno. Tako se čas kaže kot pridevek gibanja in je razbran iz razlike dolžine med potem in prej. S tem ko je vse gibanje v času, so tudi vse gibajoče stvari v času, in ker so človeške duše proizvod izsevanja svetovne duše in so v njej vsebovane, ter je tudi človeško telo njen in v njej vsebovan, so ljudje v njej in po njej, kot so tudi v času in s pasom.

Medtem ko tisto, kar je vsebovano na času, časuje, je čas sam nadčasoven. Glede časa ne moremo reči, da je bilo kaj pred časom, da čas šele bo, kajti to bi pomenilo, da časa kdaj ni bilo, ali pa da šele bo, kar bi pomenilo, da bi z vidika časovanja govorili o tistem, kar je ne-časovno. Tako kot emanacija Enega ne poteka v časovnih zaporedjih, temveč se razlega po miselnih sferah, zaradi česar ne moremo reči, da je bilo Eno pred noetičnim svetom ali svetovno dušo. 'Prej' je namreč časovni prislov, ki kot tak opisuje gibanje v času, je oznaka za preteklo dejanje v času, ki je vsebovan v svetovni duši kot njen učinek. Enako je z 'sedaj' in 'potem'. Eno, nous in svetovna duša pa so večni in enoviti. Ker je čas mnogoteri in razparcelirani posnetek večnosti, bi bilo na ravni višjih hipostaz nesmiselno govoriti o njihovem delovanju po lastnostih, ki so produkt ne-popolnosti časa. Čeprav Eno vsebuje vse, kar pomeni, da bo vsebovalo tudi vsebino svetovne duše, pa se njega samega ne da karakterizirati z lastnostmi časovanja, saj je v svoji heterogenosti čas sicer vsebovan v njem, je pa zaradi pomanjkljivosti svojega bivanja nedovoljen, da bi se Eno kot večna in vse-obsegajoča enotnost delovala po njegovih principih. Če načelo vsebovanja primerjam s Spinozovo filozofijo; čeprav so modusi izvirajoči iz substance, se substanca kot vsa ne ravna po lastnostih, ki jih modusi posedujejo.

Pri Plotinu je čas razumljen kot življenje svetovne duše. V njegovi ontologiji ta ni človekova subjektivnost, kot se z dušo razume pri mnogih novoveških filozofih, temveč

je tisto, v čemer je vsebovan človeški svet. Plotin konceptualizira tudi človeško dušo, ki pa je kot podoba izžarjena iz svetovne duše in skozi njo tudi vključena v čas. To pomeni, da čeprav se sicer na človeški ravni meri gibanje s percipiranjem duše, je ta tudi gibajoče in ujeta v čas. Ne more iti onkraj časa, razen z mističnim doživetjem potovanja proti Enem, kot ga je zagovarjal Plotin. Za določanje tistega, kar je čas, je torej ontološko človekova duša nepomembna in le opazuje tisto, kar je zanjo zagotovljeno dejstvo. Načelo, kako se formulira izvor in določitev časa in njegovega ontološkega statusa, bi v Plotinovem primeru lahko poimenovali kot transcendentalno-metafizični model, ki uvršča izvor časa v višje oblike biti in nadčasovnost oziroma večnost. Obstajajo tudi druge verzije razumevanja časa, eno smo že omenili pri Aristotelu, ki mu je Plotin s svojim spisom tudi odgovarjal. Aristotelov model bi lahko poimenovali analitično-mehanicistična, saj ta išče izvor časa v njegovem zaobseganju gibanja in vzajemnem merjenju. Vendar se pri tem čas razume kot logično povezavo abstrahirane entropije (napredujočega gibanja), ki je kot tak povzročitelj propadanja, ki odstavlja (spravlja v odsotnost) obstoječe, spravlja v ne-bit tisto, kar ni po nujnosti. Drugače kot pri Plotinu, pri katerem je časovanje napredovanje proti popolnosti. Plotinov subjekt potuje navzgor po hipostazah preko katarze duše in posledične ekstatične združitve v Eno.

### **Avguštin, enajsta knjiga Izpovedi**

»Čas sedanji in čas pretekli

Sta oba morda navzoča v času prihodnjem  
In čas prihodnji vsebovan v času preteklem.

Če ves čas je večno navzoč  
ves čas je neodkupljiv.

Kar mogoče je bilo in kar je bilo

Kaže k istemu koncu, ki je zmeraj navzoč.

[...]

Čas pretekli in čas prihodnji

Kar mogoče je bilo in kar je bilo

Kaže k istemu koncu, ki je zmeraj navzoč<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Eliot 1982, 86-87

Podobno kot je T. S. Eliot obravnaval čas v zbirki 'Štirje kvarteti' in predvsem v prvi pesmi - 'Burnt Norton', je čas pojmoval tudi Sveti Avguštin tisoč petsto let prej. S tem ko Eliot govori o večno navzočem času, odseva Avguštinovo pojmovanje človekove prisotnosti v sedanosti, kjer se mu vsak trenutek razpre kot predstavnik vse temporalne celote. Njun horizont bivanja obstaja na način vsakokratno prisotne večnosti v času, ki se kaže skozi reprezentacijo sveta v notranosti naše duše.

Avguštin spoji vprašanje stvarjenja in začetka, ter tega kaka se iz njune narave obstoja razume bivanje boga ter kaj pomenita v odnosu do temporalnosti. Temeljna zagata je glede božjega deleženja na časovnem in kaj njegov odnos s časom pomeni za njegovo vsemogočno naravo v kontrastu z ustvarjenim. Zato, da lahko razlikuje božjo popolnost od nepopolnega, je potrebno razumeti modus postajanja, v katerem se vsak nahaja. Vsakdanjost je v času, bog je onkraj. Vendar na kakšen način?

Avguštin razvije analizo subjektivnosti časa in odnosa biti do trajnega vztrajanja božjega v večnem. Zanj je večnost ekskluzivna domena Boga, je onipotenten in vseveden, vedno ve, kaj potrebujemo, preden ga bomo prosili. Božji pogled seže v preteklost, sedanost in prihodnost naenkrat. Poudarja stvarjenje iz nič, ex nihilo. Nič snovnega ni bilo pred nebesi in zemljo. Za razliko od Platonovega demiurga, ki je vesolje ustvaril iz pred-obstoječe materije. Vendar, kako se je po krščanskem bogu vse začelo in kako se je pričelo odvijati. Avguštin izprašuje predvsem dejstvo, da ko je bila beseda, je ta zazvenela. Beseda je bila točka stvarjenja iz nič in je pomenila točko začetka in po njej se je vse nadaljevalo. Beseda se je včasila in potekala od prvega do drugega stavka, ljudje so jo poslušali in se je zavedali. Zatorej premišljuje Avguštin, da je takrat, ko je Bog ustvaril nebo in zemljo rekel: 'Bodi svetloba'. Janezov evangelij se začne: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je po njej nastalo in nič, kar obstaja, ni brez nje nastalo.«<sup>60</sup> Ko pa je bog spregovoril pri Jezusovem krstu je bila beseda že prisotna v času in je potekala po času in skupaj z njim. Ko je Janez krstnik krstil Jezusa se je zaslišal glas iz neba: »Po krstu je Jezus takoj stopil iz vode in precej so se nad njim odprla nebesa. Zagledal je božjega Duha, ki se je spuščal kakor golob in prišel nadenj. Pri tem se je zaslišal glas iz nebes: 'To je moj ljubljani Sin, zelo sem ga vesel.'«<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Janez 1:1

<sup>61</sup> Matej 3:17

Vendar se beseda be konča, niti se ne nadaljujejo za njo naslednje, dokler niso vse izgovorjene, Beseda je v večnosti, ker je enotna z bogom, v njej ni nič, kar bi prešlo. Je nesmrtna in večna; »[...] tu so marveč vse obenem in vse na veke: zakaj če bi bilo drugače, bi bila že čas in spreminjanje in ne več resnična večnost in resnična neumrljivost.«<sup>62</sup>

Bog v vsakem trenutku govori vse, kar je kadarkoli rekel in kar bo kadarkoli izrekel. Kot je bilo povedano v Janezovem evangeliju in na začetku biblije; bog je ustvaril z besedo in nič ni bilo ustvarjeno drugače. Čeprav pa vse govori naenkrat in obenem, niso vse stvari, ki jih izgovarja, ustvarjene naenkrat gledano v temporalnemu okvirju. Dolgo časovno obdobje je dolgo zato ker je sestavljen iz mnogih ločenih dogodkov, ki se dogodijo v njegovem prehodu, kjer pa niso sočasni. V večnem pa nasprotno nič ne prehaja, zmeraj je vse pričujoče, noben trenutek pa ni vedno pričujoč in celoten čas ni prisoten v celoti naenkrat. Preteklo je prisiljeno v prehod s strani prihajajoče prihodnosti in prihodnost sledi iz preteklosti. Tako preteklost in prihodnost pa se ustvarjata iz večno prisotnega; za Avguščina je to božja Beseda, ki se vedno izgovarja v večnosti. Pred tistim, ko je bog začel ustvarjati in govoriti, ni počel ničesar. Tako kot še ni bilo časa, ki je pogojen ko je spregovoril o začetku. Pred stvarjenjem ni bilo stvarstva, nič ni nastalo in nič ni prehajalo. Bog je bil v svoji večnosti, celo govoriti o 'je bil' je neustrezno, kajti to je časovni prislov, ki v večnosti, v kateri bog vedno biva, ni primeren. Avguštin prizna, da ne ve, kaj je bilo pred časom. Človek je vpet v čas in je z njim pogojen, njegova zavest in duh sta pogojena z njim in zapadanjem tistega prej, namreč večnosti, ki je obenem tudi sedaj in v bodočnosti obenem naenkrat, za človeka ni možno, saj je bil ustvarjen v okviru partikularnega izrekanja Besede. Čas je ustvaril bog in čas ni mogel preiti preden ni ločil svetlobe od teme. Avguštin poetično oznani, da bog »Stopaš pa, kraljujoč na višavah vedno pričakujoče večnosti, pred vsemi preteklimi dobami in segaš preko vse prihodnosti; zakaj vsi časi so prihodnost, a ko bodo prešli bodo preteklost. Ti pa si večno isti in tvoja leta ne pojemajo.«<sup>63</sup>

Božja sedanost je večni sedaj, ki se ne obnavlja, ponavlja ali prehaja. Je večni: »Jaz sem Alfa in Omega, govori Gospod Bog, on, ki je, ki je bil in ki pride, vladar veselja.«<sup>64</sup> Alfa je večni začetek, absolutna preteklost in omega je konec, nujna in gotova

---

<sup>62</sup> Augustinus 2003, 248

<sup>63</sup> Ibid., 253

<sup>64</sup> Razodetje 1:8

prihodnost, vmesno je prehod od enega do drugega, to je celota časa in posamezen trenutek je sedaj, vedno določljiv na časovni premici s koordinatnimi števili določljivi v razmerju do obeh radikalov. Nekoč pa časa ne bo več:

»In angel, ki sem ga bil videl stati na morju in na zemlji, je vzdignil desnico proti nebu in prisegel pri njem, ki živi na veke vekov, ki je ustvaril nebo in kar je na njem, zemljo in kar je na njej in morja in kar je v njem: 'Ne bo več časa!'«<sup>65</sup>

Zato ker je glavni vidik časa, da prihaja v obstoj z edinim smislom, da preide v preteklost. Torej je njegov namen, da preneha obstajati, pade v neobstoj preteklosti, v nebit preteklega bivanja. Modus časa je v njegovem potovanju proti ne-bivanju. Dolžina časa, naj bo stoletje ali minuta, izgubi svoj značaj dolžine čim preide. Postane številsko dolžina v preteklosti, ki je ne moramo predstaviti drugače kot številsko in v abstrakciji. To je pomembno ne le, ko govorimo o preteklosti in prihodnosti, kajti nobena od njiju ni konkretna niti številsko predstavljiva, enostavno 'je' in to postane pomembno ko govorimo o sedanjosti in njeni naravi obstoja. Kako dolg je sedaj? Smo le v posameznem trenutku, ali se ta razteza dlje, ali lahko govorimo o edinstvenem trenutku, ko pa je vsakokrat, ko ga ubesedimo, že v preteklosti in dobi isto formo kot je označevanje stoletja. Kratko neha biti kratko ko preide v nebit in je le še označevalec, enako z dolgim, medtem ko je označeno, nahajajoče v preteklosti, ontološko različno od imaginarne sedanjosti, ki ga predpostavljamo, ko o njem govorimo, čeprav se vedno nahaja že v preteklosti. Ker je vedno-že-pretekli trenutni sedaj po sebi formalno enak preteklemu stoletju, to odpre vrata izpraševanju pomena sedanjosti.

Avguštin se sprašuje, če sprememba razumevanja časovne prisotnosti pomeni, da lahko govorimo o sedanjem stoletju, ki je irelevantno glede na njegovo časovno dolžino, še vedno prisotno v našem sedanjem času. Časovanje se s tem načinom razmišljanja pretvori iz zaporedja dogodkov, ki si sledijo v nizu in kjer je poudarek na teh dogodkih kot singularnih, poudarek se preseli na sam niz, na neko določeno dolžino dogodkov razumljeno kot posamezni sedaj. Vprašanje sledi; ali lahko govorimo o stoletju kot prisotnem, tako kot govorimo o svoji temporalni tubitnosti trenutni prisotnosti v točkasti poziciji v času in prostoru. Je obdobje, daljše od trenutka lahko

---

<sup>65</sup> Razodetje 10:7

razumljeno kot sedanje in prisotno kot enotni trenutek, oziroma, je en tren, ki se pokaže v teku časa, ne le tresljaj očesa ali pomežik, temveč daljnosežni časovni kos.<sup>66</sup>

Če je vsak čas lahko sedanji, potem je vsa časovnost sedanja. To je božja pozicija, ki v večnosti bedi onkraj temporalnega horizonta. Človeška pak ne. Človek ni v večnosti in zato tudi njegov sedaj ne more biti v abstraktnem onkraj procesa pretakanja časa iz trenutka v trenutek. Tisto, kar je zanj potemtakem lahko sedanjost, je tisti trenutek, v katerem se njegov obstoj časi in posamezen del procesa je njegov sedaj. Najbolj posamezen del bo potem tisti, ki se ga ne da več razdeliti v najmanjše točke, ki so momenti našega bivanja. To je za Avguščina sedaj, vendar s pomembnim priznanjem: »Če je mogoče predstavljati si čas, ki se ne da drobiti v nikake, tudi najdrobnejše hipce več, takemu drobcu edinemu lahko damo ime sedanjega; toda tudi ta leti s tako deročo brzino iz prihodnosti v preteklost, da ni v prehodu nobenega, tudi najkrajšega trajanja. Kajti če bi količkaj trajal, bi se spet delil na preteklo in prihodnje, za sedanjost pa bi ne bilo nobenega prostora.«<sup>67</sup>

Vprašanje je, kako bomo razlikovali presledke v časih in jih primerjali, enkrat na podlagi sekundnega trenutka, drugič stoletja. Merimo jih le ko prehajajo in ko jih lahko zaznavamo, ko je njihova pričujočnost na dlani. Potem ga pač ni več in imamo ga lahko le v zavesti kot imaginarno preteklo. Pa vendar v svojem ontološkem dejstvu obstaja nekaj, kar je preteklo in kar je šele bodoče? Za Avguščina je dokaz substancialne prihodnosti v obstoju prerokov. Vpraša se, kako bi oni mogli pripovedovati o prihodnjih stvareh, če jih ne bi bilo.<sup>68</sup> S sekularnega vidika, je aktualnejši njegov dokaz za preteklost; če ne bi je bilo, ne bi bilo mogoče pripovedovati o preteklih stvareh. Brez obstoja preteklosti (na kakršnikoli že si bodi ravni), zgodovine prav tako ne bi bilo, nas pa prav tako ne bi bilo, kajti smo otroci naših staršev, nasledniki naših prednikov in uživalci materialne preteklosti. List papirja, ki ga držimo v rokah in ki ga nismo ustvarili v tem trenutku zdaj, dokazuje, da je nekaj bilo pred našim zavedanjem o sedanjem. Naša sposobnost enotenja preteklosti v sedanjost, ki se izraža v spominih, kaže na sposobnost zavesti, da ne deleži le na dogodku v edinstvenem trenutku, temveč nosi s seboj vtise iz sedanjosti. Tako kot Descartesova prispodoba o sveči, ki se stopi v vosek, naša zavest je arhiv preteklih sedanjosti, ki se enotijo v našem spominu.

---

<sup>66</sup> Augustinus 2003, 253-255

<sup>67</sup> Ibid., 255-256

<sup>68</sup> Ibid., 257

Spominjanje je ogled podobe preteklosti v sedanjosti, ker mi še vedno biva v zavesti. Jasno pa je, da so to odtisi, vse kar se lahko vidi in kar obstaja je v sedanjosti. Prihodnjega prav tako še ni, čeprav je lahko predvideno. Bog, ki obstaja v večnosti, potemtakem ne poseduje spomina, saj vsa preteklost ni nikoli pretekla v njegovi večnostnem obstoju, prav tako ni zmožen prerokovanja, kajti vsa prihodnost je prisotna v njegovem zdaju. Človek pa je tu in zdaj, ujet in zaprt le v sedanjost.

»Potemtakem pravzaprav ne moremo reči: trije časi so – pretekli, sedanji in prihodnji. Natančneje bi se reklo takole: trije časi so – sedanjost glede na preteklost, sedanjost glede na sedanjost in sedanjost glede na prihodnost.«<sup>69</sup>

To trojstvo biva le v naši zavesti in ta jih družijo in reflektira nase. S tem ko smo zaprti v svoj sedaj in za nas v tem trenutku obstaja le naš obstoj, naš pogled ne nosi onkraj naše udeležnosti v naši tubiti in omenjenih odnosih do trojice sedajev. Sedanosti ne moremo adekvatno razumeti v njegovi polnosti, ker nanj nimamo pogleda od vseh strani, vključno z zunanosti, ker uspešna meritev nujno zahteva zunanjo referencialno točko. Naša zavest pa nima dostopa do horizonta onkraj naše včasovljene biti. Če pa pogledamo na preteklost kot točko zunanega težišča meritev, te več ni, kajti vedno že preide v ne-bivanja, pri nas pa je prisotna le kot spomin, v setu pa le kot odtis v sedanosti.

Očitno je Avguštinova pozicija močno oddaljena od Aristotelskega mehanicizma, nebesne sfere in njih vrtenje je le še pritiklina časa in ne njegova determinanta. Argumentira, da četudi bi se vse gibanje na nebu ustavilo in se bi svetenje nebesnih luči prenehalo, čas se ne bi ustavil, kot se ne bi niti mi in ostalo stvarstvo. Tudi brez merila za potek časa, je temporalnost našega sveta gotova. Prav tako bi pospeševanje omenjenih nebesnih teles ne prizadelo našega premikanja. Naš dan bi bil krajši in življenje drugačno, vendar trajanje ur našega bivanja se ne bi spremenilo. Gibanje je znamenje za čas ni pa narava časa samega. Avguštin se za utemeljitev teze o neodvisnosti časa od gibanja nebesnih teles sklicuje na odlomek iz Jozuetove knjige v bibliji, ko Izraelci po smrti Mojzesa zavzemajo Kanaanska mesta:

»Takrat je govoril Jozue Gospodu, tisti dan, ko je Gospod izročil Amorejce Izraelovim sinovom; rekel je vpričo Izraela: 'Sonce, stoj pri Gabaonu, in luna, v dolini Ajalonski! In

---

<sup>69</sup> Ibid., 259

stalo je sonce in obstala je luna, dokler se ni narod maščeval nad sovragi.' Ali ni to pisano v Knjigi pravičnega? Sonce je stalo sredi neba in skoraj ves dan ni hitelo, da bi zašlo.«<sup>70</sup>

Za točno naravo časa Avguština priznava, da ne ve, kakšna je. Meri se gibanje, ne pa časa samega. Če merimo meter s centimetri, daljšega časa ne moremo meriti s krajšim časom. Če uro merimo z minutami, minute merimo s sekundami, sekunde s trenutki, vendar kako izmerimo koliko točno je trenutek, oziroma, kaj je tisti najmanjši kvant časa. Če Avguštinovo razmišljanje pripeljemo do skrajnosti, gledano s fizikalnega vidika moderne znanosti, najmanjše enote časa sploh ne moremo določiti, ker ne moremo meriti najmanjših delcev in njihovega gibanja. V teoretični fiziki je najmanjša abstraktna enota plankov čas, vendar se tega ne da meriti, ker se dogaja na nepredstavljivo majhni ravni, prav tako pa ni to absolutno najmanjša možna enota, je le tista, kjer naravne zakonitosti vesolja še držijo vsakdanjih pravil. Problem z merjenjem pa nastane že pri subatomskih delcih, kjer načelo nedoločljivosti prepreči kakršnokoli gotovost. Vrnemo se lahko nazaj na čas izkušnje, vendar je tudi to preprejeno s paradoksi in arbitrarnostjo.

Možni odgovor na vprašanje o naravi časa Avguština uporabi koncept, ki ga več kot tisočletje pozneje posvoji tudi Descartes: načelo razsežnosti. »Tako se mi dozdeva, da čas ni drugega kot neke vrste raztezanje. Raztezanje česa? Tega ne vem, a čudno bi bilo, če ne duha samega.«<sup>71</sup> Ko merimo, merimo čas kot prehajajoče, ne pa preteklega, vendar ko so izmerjeni je že pretekli in nič več aktualni. Lahko bi rekli, da merimo refleksijo prehajanja v obzorju našega zavedanja, fosil trepetanja biti, postajanje ujeto na posnetem filmu, beležimo samo strukturo preteklosti našega bivanja, ki pa je fiksirano v spominu. Po Avguštinu je čas merjen v našem duhu/zavesti. Meri vtis, ki ga vtiskujejo stvari, ko prehajajo.<sup>72</sup> Merjenje časa je torej spomin, ki se ohranja s prehajanjem obstoja in odtisne svoj korak v retenciji našega uma in katerega mi priredimo po svojih mislih in kategoričnih apriorijah našega psihičnega aparata. Zavest použiva postajanje bivanja v njegov odsev v podobah svoje reprezentacije. Merjene niso stvari same, ki prehajajo, le njihovi odmevi, ki odzvanjajo v naši glavi.

---

<sup>70</sup> Joz 10:12-14

<sup>71</sup> Augustinus 2003, 264

<sup>72</sup> Ibid., 264-266



Preteklo lahko obstaja v zavesti ker je le ta koherentna celota in prav zato ker se v spominu razteza v preteklost. Pričakovanja prihodnosti se prenesejo v preteklost preko izkušnje sedanosti. Preteklost raste na račun prihodnosti in v zaprtem času, ki ima konec v apokalipsi, se prelivanje časa iz prihodnosti v preteklost nadaljuje dokler ne bo vsa bodočnost konzumirana in je vse samo še v preteklosti. Ne bi moglo biti časa brez stvarstva. O ničemer ne moremo reči nikoli nič brez časa. Bog je pred vsem časom, skupaj z njim ni večna nobena verzija časovnosti, niti ni nobeno bitje, ki bi bilo enako vsečasno z bogom.

### **Večnost in čas pri Akvinskem**

Akvinski o večnosti in času govori z navezavo na filozofijo Boetija, ki je o tem govoril v delu 'O tolažbi filozofije', kjer je večnost označil za celotno in hkrati popolna posest neskončnega življenja: »Boetij torej pravi, da večnost biva celotna hkrati in s tem izloči čas, in da je popolna ter s tem izključi sedaj časa.«<sup>73</sup>

Akvinski je nadaljeval s sholastičnim osredotočenjem na višje sfere bivanja in je vlekel posledice naravnih dogodkov iz metafizičnih načel, pri tem pa se je močno naslonil na antično filozofsko tradicijo. Tudi pri njem se v epistemološkem raziskovanju časa vedno vrnemo k razmerju čas-večnost. Medtem ko je prvo profano in minljivo, je slednje tisto resnično pomembno. Do časa samega ima podoben odnos kot Aristotel, ki mu je Akvinski tudi zakoličil vzdevek 'Filozofa'. V svojih 'Izpovedih' pri vprašanju o večnosti pritrjuje prej omenjenemu Boetijevemu pojmovanju večnosti kot posesti neskončnega življenja.<sup>74</sup>

Večnost se širi kot absolutna transcendenca in čas naravnega življenja postavi na raven le ubogega avatarja. Za razumevanje temporalnosti je torej treba najprej priti do spoznanja večnosti po času, ki pa je pravzaprav samo mera, ki se spreminja glede na prej in pozneje. Akvinski tu jasno prevzame Aristotelsko razumevanja časa kot števnosti gibanja. Po njegovem zaznavamo čas ker je v slehernem gibanju zaporednost in en del sledi drugemu. Štejemo prej in pozneje gibanja, ki pa je

---

<sup>73</sup> Akvinski 1999, 399

<sup>74</sup> Ibid., 397

pravzaprav samo mera gibanja prej in pozneje. Kakor je bistvo časa v štetju, tako je bistvo večnosti v zaznavanju njene enoličnosti. Večnost je Enost in kar je nespremenljivo ne more imeti zaporednosti, niti konca niti začetka. Večnost zaznamuje neomejenost, je neobstoječa zaporednosti, saj je celotna hkrati. Akvinski razvije drugačen pogled na inertnost večnosti in stopi na pota panteizma. Večno ne označi le za biti biti, temveč neprekinjeno sega tudi v čutni svet, saj je zanj večnost tudi življenje, ki se razteza preko bitnega tudi na delovanje. Zanj večnost živi in čutni svet je le njen podaljšek.<sup>75</sup> V tem vidiku lahko vidimo vzporednice s poznejšo teorijo Spinoze, pri katerem je se absolutnost Substance razleže čez ves obstoj in je ona bit ter življenje, stvarni svet pa le eden od odvrtkov. Akvinski s svojo ontologijo tako tudi stopi stran od platonistične trde ločnice med nadčutnim in čutnim svetom. S tem je čas ne le emanacija iz Enega, kot pri Plotinu, temveč koherentno pelje iz večnosti in je njen del. Deluje pa tudi kot sinteza metafizičnega načela z aristotelsko mehaniko časa. Po aristotelsko čas predstavlja mero gibanja. Čas je zaporeden in posamezni sedaj časa je vedno nepopoln. Kot rečeno, Akvinski se strinja z Boetijem, ki pravi, da večnost biva celotna hkrati in s tem izključi tudi končni sedaj časa.

»Četudi podamo trditev, da je čas vedno bil in da vedno bo – kakor trdijo tisti, ki zagovarjajo večno gibanje neba – (kakor pravi Boetij) razlika med večnostjo in časom še vedno ostala, in sicer zato, ker večnost biva celotna hkrati, to pa času ne ustreza, saj je večnost merilo stalne biti, čas pa je merilo gibanja.«<sup>76</sup>

To pomeni, da je isto tudi v času, ki je prej in pozneje, kar pomeni, da več in čas nista eno in isto. Večnost biva celotna hkrati, to pa času ne ustreza, saj je večnost merilo stalne biti, čas pa je merilo gibanja. Zaenkrat se zdi, da je takšna formulacija v nasprotju s pseudo-panteizmom, o katerem smo govorili prej. Vendar Akvinski zagotovi, da je zmotno dejati da času in večnosti ne moremo meriti po istem principu ali da sta v osnovi isto. Sedaj časa je formalno enak nosilcu v celotnem času, vendar je drugačen po bistvu, saj kakor čas ustreza gibanju, tako sedaj časa ustreza gibljivemu; gibljivo pa je nosilec v celotnem časovnem teku, vendar se od sedanosti razlikuje po bistvu, ker je tukaj in sedaj.

---

<sup>75</sup> Ibid., 399

<sup>76</sup> Ibid., 400

To predrugačenje iz večnosti v čas je gibanje. Tek samega sedaja s tem, ko se spreminja v gibanju, v bistvu predstavlja čas. Večnost ostaja ista tako po svojem nosilcu kot po svojem bistvu. Večnost je merilo, ki je lastno sami biti, tako je čas merilo, ki je lastno gibanju. Do gibanja in časovna pride, ko se bit umakne iz stalnosti bivanja in se podredi spremembi, tako se umakne iz večnosti in se podredi času. Bit postane gibanje in večnost se spremeni v čas. Bit minljivih stvari je v gibanju in sedaj spremenljiva. »Ker je minljivih stvari spremenljiva, je ne merimo z večnostjo, ampak s časom. »Čas namreč meri ne samo tisto, kar se spreminja v dejanju, ampak tudi tisto, kar je spremenljivo, torej meri gibanje in gibljivo. Zato ne meri samo gibanja, ampak tudi mirovanje, ki je značilno za tisto, kar je ustvarjeno za gibanje vendar se ne giblje.«<sup>77</sup>

Oziroma po besedah T.S.Eliota:

»Vendar vez preteklega in prihodnjega  
vtkana v šibkost spremenljivega telesa,  
varuje človeštvo pred nebese in prekletstvom,  
ki ga telo ne more vzdržati.«<sup>78</sup>

## Fenomenologija časa

### Kierkegaard

Kierkegaardov eksistencializem je človekov odnos do njegove umeščenosti v svet in v temporalnost postavil kot globoki odnos do lastne duševnosti in konfliktov, na katere v sebi naleti. Njegovo razmerje do svojega prehajanja je v introspektivnem soočenju z inherentnimi ranami, ki jih v duši ustvarja kriza obstoja in krivda, ki jo neadekvatnost prihajanja k večnosti umesti v krizo minevanja in bolečo končnostjo. V človekovi sami strukturi bivanja je zapisana tesnoba, ki izhaja iz greha, ki je sam odsotnost prave in resnične zavesti o grehu, ki je njen del vse od Adamovega izgnanstva iz raja. Zato se more spoprijeti s svojo končnostjo, ki je posledica greha, in žalostjo, ki je kot taka

---

<sup>77</sup> Ibid., 401

<sup>78</sup> Eliot 1982, 89

smisel človekovega bivanja in element, ki strukturira našo duševnost. Razčistiti mora tako odnos do končnosti svojega trajanja, kot zgodovine, ki se vleče še od originalnega izгона iz večnosti, in mora vstopiti vase, da se vrne v večnost.

»Ko je posameznik zajel samega sebe v svojem večnem pomenu, ga ta pomen obvladuje s svojo polnostjo. Čas zanj izgine. V prvem trenutku ga to napolni z nepopisno blaženostjo in mu nudi popolno gotovost. Kadar pa to vztrajno opazuje enostransko, tedaj čas poudari svoj prav. Ta prav se ovrže; kar lahko nudi čas, da se sem ter tja prikaže, je popolnoma nepomembno glede na tisto, kar ima on sam večnega. Zanj se vse konča, potemtakem je predčasno prispel do večnosti. Tako zapade kontemplaciji, fiksira samega sebe, toda ta fiksacij pogleda ne more izpolniti časa. Tedaj odkrije, da je čas, kategorija časovnosti, njegov propad, želi si popolnejšega vpogleda v bivanje, tu pa se znova pokaže utrujenost, apatija, ki spominja na utrujenost, ki spremlja užitek. Ta apatija lahko tako močno stisne človeka, da se mu zazdi samomor edini izhod.«<sup>79</sup>

Zgodovina jaza izhaja iz prepoznave svoje istovetnosti s samim seboj. To se dogaja in je mogoča šele z izbirami, ki so nujne in odločujoče. ko človek izbira se potrjuje kot nekoga, ki zmore izbirati, postane nekdo, ki udejstvuje na samem sebi. Postane in ostane sam svoj, vendar obenem postane tudi drugi, saj ga njegova izbira vsega prevzame in popolnoma preoblikuje v njegovem bistvu. Končna osebnost, katere izbira je drugačna od živalskih izbir v čutnem svetu, je z izbirami, ki določajo duha, postala neskončna skozi izbiro. Prva in fundamentalna izbira je izbira za dobro kot dobro bivanja, s tem pa se eo ipso izbere tudi izbira med dobrim in zlim, s tem se postavi človekova moralna zgradba. Človekovo bivanje je bistveno pogojeno z izbiro, ki se je že zgodila, in ki se še mora dogoditi, z njo pa bo vstopil v svoje bivanje, kot si tudi ustvaril možnost izstopa iz njega. Človek izgine v absolutnem in z izbiro sebe naredi za absolutnega in neskončnega, ko v sebi vzpostavi zavedanje o nasprotju med dobrim in zlim. Kot je Kierkegaard dejal v zgornjem citatu; ko posameznik zajame sebe v svojem večnem pomenu, ga ta pomen obvladuje s svojo polnostjo in čas zanj izgine.

S tem ko človek prepozna razliko in prepozna pravo naravo svojega obstoja v času, pade v obup. Nasprotje med njegovo končnostjo in popolnostjo večnega ustvari bistven obup in tesnobo v njegovi duši. S tem ko se zave končnega, se zave tudi

---

<sup>79</sup> Kierkegaard 2003, 486

neskončnega, in ker vidi, kam sam spada, je to zanj travmatično. Vidimo triado končnosti: duša-obup-svet. Zaradi obupa o končnem duša ve, da obstaja od njega pogojena žalost, ki se je ne da odsloviti. S tem, ko smo v svetu, smo soočeni z razliko, in dokler imajo naši življenjski nazori pogoj zunaj sebe, so prepredeni z nami. V svetu pomeni biti v času, biti v času pomeni biti v končnosti, biti v končnosti pomeni biti nepopoln, kar je s kontrastom do dobrega večnosti obup inducirajoče; »[...]»; kajti čas žre otroke časa«<sup>80</sup>. Žalost je notranji smisel končnega življenja in njeno ime je brezpogojni fatalizem.

Kierkegaard v delu Pojem tesnobe postavi tesnobo kot tisti trenutek v individualnem življenju, ko je človek soočen s temeljno nepopolnostjo, ki je prisotna v njegovi biti. Tesnoba pa deluje kot posledica greha, ki je odsotnost zavesti o grehu. Pri tem grehu ne gre za kar kakršnikoli greh, to je izvorni greh, ki ponavlja tisti trenutek ko se je greh posameznika razširil na skupni greh vega rodu. Izvirni greh je ustvaril idealno možnost greha, ki poustvarja svoje ponavljanje skozi vse potomce izvirnega grešnika in v njih zareže rano grešnega padca, ki ne more prenehati skeleti. »Izvirni greh je prisoten, je grešnost, in Adam je edini, v katerem ga ni bilo, ker je z njim nastal.«<sup>81</sup> Trenutek sedaj obstaja tako za Adama kot za kasnejšega posameznika. Glavna razlika med Adamom in kasnejšim posameznikom pa je, da je za slednjega prihodnost bolj reflektirana.

Po Adamovem padcu se z rojstvom življenje vsakogar vsak začne na enak način, toda s kvantitativno razliko, saj vsakdo nosi generacijsko prtljage, ki jo sestavljajo vsi zgodovinski odnosi od tistega trenutka naprej, ko se je vzpostavil izvirni greh. Človeštvo je izgubilo večnost raja in postalo subjekt temporalnosti. Časnost je otežena z balastom grešnosti. Iz opredelitve časnosti kot grešnosti sledi smrt kot kazen. Ko se duh z izvirno razliko grešnosti vzpostavi kot duh, se smrt prikaže kot groza. Tesnoba smrti je zato tesnoba trenutka rojstva. V smrti pa se človek nahaja na vrhuncu sinteze, ki poteka od trenutka poroda. To ne pomeni, da je časnost sama po sebi grešnost, ampak se za človeka vtisne v njegovo časnost v trenutku rojstva, ko se greh vzpostavi, in ostane neločljiva do njegove smrti. Če Adam ne bi grešil, bi ostal v večnosti raja, brez njegovega greha pa bi tudi mi kot njegovi potomci ne bi bili deležni na končnosti. S padcem se večnost razbije, posledično mora vsak posameznik prehajati iz trenutka

---

<sup>80</sup> Ibid., 490

<sup>81</sup> Kierkegaard 1998, 33

v trenutek, ki so deli končnosti.<sup>82</sup> Čas je s tem sukcesija, ki mineva, je končnost in človek je z grehom vržen vanjo. Pričakovanje prehajanja časovnosti je tudi pričakovanje smrti. Prihodnost se v zavesti izrazi kot tesnoba. Tesnoba je kategorija prehoda, z možnostjo prihodnosti se pojavi tudi možnost konca, ko pa človek to opazuje v kontrastu z večnostjo svoje duše, zapade v utesnjujočo krivdo.<sup>83</sup> To je napredek, ki ga smrt razkriva kot vse strašnejše nasproti zavedanju o večnosti. Smrt je tisti vse-obkrožajoča možnost, ki človeka vedno opominja na njegovo temeljno grešno naravo. Njena strašnost je prav v njeni nenapovedljivosti in ne-umnosti. Ker je smrt neznanka duši, se za vednost o njej ne moremo zateči h gotovosti večnosti. Smrt kot finalizacija končnosti tudi deluje kot simbol minevanja in je v končnosti bivajočega nasprotje večnosti duše. Ne glede na to, kako jo racionaliziramo, v njej se vsaka zaslepitev pred grehom, ki jo pogojuje, izgubi.

»Ko se smrt pokaže v svoji pravi podobi kot suh in mračen kosec, ji človek ne more brez jeze pogledati v oči, če pa se – da bi se posmehovala nekemu, ki si domišlja, da se ji lahko posmehuje – pojavi preoblečena, opazovalec pa sam odkrije, da je neznanka, ki si povsod okrog sebe z vljudnostjo pridobi naklonjenost in v divji razposajenosti veselja izzove vzklikanje vseh, smrt; tedaj se ga bo polastila globoka groza.«<sup>84</sup>

V človeku je poleg končnosti telesa vendarle prisotna tudi neskončnost njegove duše. Človek je sinteza duše in telesa, ki jo konstituira duh. V okviru Kierkegaardove filozofije bi duh lahko poimenovali tudi kot zavest oziroma subjektivnost. Kierkegaard svoje razmišljanje označi tudi za psihologijo, ki je po njegovem vednost o subjektivnem duhu.

»Sintezo duševnosti in telesnosti mora vzpostaviti duh, duh pa je večni in je tu šele tedaj, ko vzpostavi prvo sintezo, obenem kot drugo sintezo časnosti in večnosti.[...] Pri tem se kaže večnost, duh, ki je v nedolžnosti določen le kot sanjajoči duh, kot prihodnost, kajti ta je – kot smo povedali – prvi izraz večnosti, njen inkognito.«<sup>85</sup>

Človekova zavest oziroma duh nosi s svojo sintezo večnosti in končnosti posledice za udejstvovanje v svetu in času. Brž ko se duh vzpostavi, smo dobili trenutek. Zato

---

<sup>82</sup> Ibid., 37-44

<sup>83</sup> Ibid., 51-57

<sup>84</sup> Ibid., 118

<sup>85</sup> Ibid., 111

lahko za človeka rečemo, da živi samo v trenutku, saj se to zgodi s samovoljno abstrakcijo. Narave pa ni v trenutku, kajti njena gotovost je zasnovana tako, da čas zanjo nima nobenega pomena. Šele zgodovina je tista, ki najde svoj začetek v trenutku. V napredovanju končnosti dobimo trenutek, ki je drugačen od koncepta enostavne posameznosti v trajanju časovnosti, ki bi bil samo razlika med posameznimi deli časa. Zgodi se abstrakcija večnosti, ki jo prenesemo na dele časovnih zaporednosti, skozi katere živimo. Trenutek je z včasovljenjem izvirnega greha pričel obstajati za Adama in prav tako je tudi del bivanja kasnejših posameznikov. Človek kot tak živi samo v trenutku in greši, dokler živi le v trenutku kot abstrakciji večnosti, saj je ta nepopolni posnetek in posledica prvotne grešnosti.

Kakšna je torej narava časovnega zaporedja trenutkov, v katerega je ujet posameznikov duh?

Kierkegaard opredeli čas kot neskončno sukcesijo, kar pa izključuje preprosto razdelitev na preteklost, sedanost in prihodnost. Kot rečeno zgoraj, temporalnosti ne moremo razrezati kot papirja in različne dele poimenovati za preteklo, sedanje in prihodnje. Kajti razlikovanje se ne nahaja v samem času, posledično tudi deli zaporedja, kot je prej in pozneje, ni v času. Ta ne-časovna opredelitev je v odnosu časa do večnosti in v refleksiji večnosti v času. »Če bi namreč v neskončni sukcesiji časa lahko našli trdno oporo, tj. sedanost, ki bi ločevala, bi bila ta razdelitev povsem pravilna. Vendar prav zato, ker je slednji moment in slednja vsota momentov proces (minevanja), noben moment ni sedanji, tako da na tak način ni v času ne sedanosti ne preteklosti in ne prihodnosti.«<sup>86</sup>

Če hočemo govoriti o sedanosti kot razdelitvi temporalnosti na omenjene tri dele, v čas vnesemo predstavo, ki nam sicer omogoči da si čas predstavljamo, vendar je to neadekvatna podoba. Vendar moramo čas misliti v svoji celoti, ki je (grešna) podoba večnosti. Prava sedanost bo vključevala elemente večnosti. Kierkegaard pravi, da potrebujemo ustvariti koncept neskončne in brezvsebinske sedanosti. To bo abstrakcija večnosti, ki jo prenesemo na praznino potekajočega časa. S tem se izognemo podobi časa kot ravnilu, razdeljenem po enotah. <sup>87</sup>Kierkegaardov 'pravi' čas pa bi lahko bolje primerjali z reko. Reke ne moremo razrezati in enega dela vzeti kot

---

<sup>86</sup> Ibid., 104

<sup>87</sup> Ibid., 103-106

statičnega sedaja, ki ločuje prej in pozneje, kajti sukcesija časa se ne ozira na nas. Je prehod. Za misel bo čas neskončno izginevanje, za predstavo pa bodo deli časa prehajali. Naša pseudo-večnost se bo razširjala preko iluzorne panorame neskončne brezvsebinkosti. Ko pa ne ločujemo, temveč mislimo sukcesijo drugo z drugim, dobimo sedanjost.

»Vendar sedanjost ni časovni pojem - razen kot neskončna brezvsebinkost, kar je spet le neskončno izginevanje. Če imamo v mislih to, se sedanjost, ne glede na hitrost, s katero izginja, vendarle vzpostavi, ko pa je enkrat vzpostavljena, je ponovno prisotna v določilih: preteklost in prihodnost. Večnost je v nasprotju s tem sedanjost. Za misel je večnost sedanjost kot ukinjena sukcesija (Čas je bil sukcesija, ki mineva).«<sup>88</sup>

Čas je neskončna sukcesija. Kar imamo za sedanje je trenutek, ki je abstrakcija od večnosti. »Sedanjost je večnost ali natančneje, večnost je sedanjost, sedanjost pa je polna.«<sup>89</sup> Trenutek je sedanjost kot taka, ki nima ne preteklosti ne prihodnosti. Sedanost, ki nima ne preteklosti ne prihodnosti, je po drugi strani večnost. Kot rečeno, sedanost je večnost, le da je ta misel produkt abstraktnega mišljenja. Vsakdanjo razmišljanje pa nasprotno sedanost postavi v statično podobo razlike od prej in pozneje. Oziroma, kot je o tem pravil Hume: »Vsako verovanje v dejstva ali v stvarni obstoj nečesa je izpeljano zgolj na podlagi nekaterih predmetov, ki so navzoči v spominu ali v čutilih in na podlagi povezave med tem in drugim predmetom, ki jo je utrdila navada;[...]«<sup>90</sup>

Če naj bi trenutek izrabili za opredelitev časa, pri čemer bi trenutek označeval čisto abstraktno izključitev preteklosti in prihodnosti ter označeval sedanost kot tako, potem trenutek še ni sedanost, kajti povsem abstraktno mišljenega vmesnega člana med preteklim in prihodnjim sploh ni.<sup>91</sup> To kaže, da trenutek ni samo časno določilo, saj je določilo časa le minevanje, zaradi česar je čas pri trenutku, če naj bo določen po kakem kriteriju, ki se v njem razkriva, pretekli čas. Če pa naj se, nasprotno, čas in večnost stikata, tedaj se mora to zgoditi v času – pa smo spet pri trenutku. Trenutek je tren očesa, pa vendar ima skupno mero z vsebino večnosti. Brž ko se duh vzpostavi, dobimo trenutek. Zato lahko za človeka rečemo, da živi samo v trenutku, saj se to

---

<sup>88</sup> Ibid., 105

<sup>89</sup> Ibid., 106

<sup>90</sup> Hume 1974, 91

<sup>91</sup> Kierkegaard 1998, 106-107



zgodí s samovoljno abstrakcijo. Narave pa ni v trenutku. Gotovost narave je zasnovana tako, da čas zanjo nima nobenega pomena. Šele zgodovina se začne v trenutku. Trenutek je oznaka časa ali natančneje, časa v usodnostnem konfliktu, ko se dotakne večnosti. Kot smo že govorili pri Platonu, kar mi imenujemo trenutek, to Platon imenuje nenadnost:

»Nenadnost. Nenadnost, kot se zdi, označuje takšno spreminjanje enega v drugo. Kajti ne spreminja se iz mirovanja, ko je mirujoče, pa tudi iz gibanja ne, ko se giblje. Ta čudna narava nenadnega je nekaj, kar je postavljeno vmes med gibanje in mirovanjem in ne biva v nobenem času, ko se spreminja iz tega in v to, kar je kot gibajoče se, v mirovanje, in iz mirovanja v gibanje.«<sup>92</sup>

O trenutku kot izven-časovni entiteti pravi Boris Vezjak v spremni besedi k Platonovemu Parmenidu:

»Eno torej ne bo udeleženo na času zato, ker je trenutek časa sam nečasoven v nekem posebnem eleatskem smislu: podobno kot Zenonova puščica, se čas v samem trenutku ustavi in ne teče.«<sup>93</sup>

Vidimo, da trenutek kot tak deleži na večnosti, ki ga zapolnjuje v njegovi enkratnosti. V novi zavezi Sveti Pavel govori o absolutnem trenutku, v katerem se bo svet spremenil. To bo vrhunec trenutka in izpostavlja najgloblje bistvenosti, saj se v čisti obliki pokaže kot to, kar je. Kajti je dogodek, kjer se trenutek propada sveta istočasno izraža kot večnost.

»Glejte, skrivnost vam povem: vsi ne bomo zaspali, vsi pa se bomo spremenili, hipoma, kakor bi trenil z očmi, ob glasu poslednje trobente.«<sup>94</sup>

Če trenutek razumemo kot spoj večnosti in spreminjanja, potem ta dejansko ni atom časa, ampak atom večnosti, ki za večnost poseblja. Trenutek je točka dvoumnosti, v kateri se stikata čas in večnost, ta stik pa tudi vzpostavlja pojem časovnosti, kjer čas nenehno prekinja večnost, večnost pa nenehno prežema čas. Šele tako se vzpostavi razdelitev sedanjega, preteklega in prihodnjega. Prihodnost pa je celota, katere del je preteklost. Večnost najprej pomeni prihodnost, v kateri večnost, neizmerljiva v času,

---

<sup>92</sup> Platon 2001, 75-77

<sup>93</sup> Ibid. 184

<sup>94</sup> 1 kor 15:51-52

drži svojo zvezo s časom. Iz večnosti izhaja trenutek; trenutek in prihodnost pa ponovno vzpostavljata preteklost. Ko določimo pojme preteklosti, prihodnosti in večnosti, vidimo, kako je določen trenutek. Brez trenutka se večnost pojavlja le naknadno kot preteklost. Preteklosti pa torej ne dobimo iz nje same, marveč v preprosti kontinuiteti s prihodnostjo. Celotna pot časa je polna vseh temporalnih aspektov. Takšen koncept polnosti časa je izhajajoč iz Krščanstva: »Ko pa je nastopila polnost časa, je Bog poslal svojega Sina, rojenega iz žene, podvrženega postavi, da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavi, da bi tako mi prejeli posinovljenje.«<sup>95</sup> Polnost časa je trenutek kot večnost, ta večnost pa je obenem prihodnost in preteklost.

Možnost trenutka skozi hibridno formo spremembe in večnosti v Kierkegaardovi filozofiji pomeni možnost prihoda prihodnosti. Možnost je za svobodno delovanje prihodnost, prihodnost pa je za čas možnost. Tesnoba v individualnem življenju ustreza obema. Zato natančna in korektna jezikovna raba poveže skupaj tesnobo in prihodnost. Preteklost, katere bi se bal, bi morala biti v odnosu do možnosti do mene, se pravi, ker se lahko ponovi, postane prihodnost. Če se bojim preteklosti, pomeni, da je še nisem postavil v bistven odnos do sebe kot preteklosti in da mu na tak ali drugačen način onemogočam, da bi minil. Tesnoba je psihološko stanje, ki je predhodno grehu in se mu, kolikor je le mogoče, zastrašujoče približuje, vendar ne tako, da bi pojasnila greh. Ta je napredek, ki ga v odnosu do zunanjega pojava razkriva celo smrt. V trenutku kot predstavi večnosti se vzpostavi greh, kar v resnici pomeni, da je časnost grešnost. Zato avtomatično greši, kdor živi. Če pa želi trenutke napolniti s čim več kot le grešno abstrakcijo večnosti, mora poseči po pravi večnosti, ki se nahaja onkraj časa.

## **Tubit in čas**

Heidegger postavi čas v neločljivo zvezo s človekovim bivanjem v svetu. Ustroj same bivajočnosti pa poimenuje tubit. Tubit je samo-razumevajoča zmožnost biti, ki ji gre v njeni biti za to bit samo. Je bivajoče, ki biva tako, da je vselej ona sama zase in po sebi. Heidegger postavi fenomen skrbi kot orodje metode za vpogled v konkretni ustroj eksistence. Skrb je investiranost v bivanje in služi kot povezanost s faktičnostjo tubiti. Ker nas skrbi za naše bivanje, se z njim ukvarjamo. Smo zainteresirani za to, kar se

---

<sup>95</sup> Gal 4:4-5

dogaja z njo in v njej. Prav ta interes je ključna poteza, delujoča kot vstopna točka v človekovo bit-v-svetu. Ko nas začne skrbeti za nas, se zavemo potrebe po razumevanju fundamentalno-ontološke izvornosti našega bivanja. Kot bit tubiti razumemo skrb in ta konstituira tubit ter zavedanje o tubiti. Ampak za Heideggerja taka konceptualizacija ni dovolj za njeno razumevanje:

"Vendar pa je ontološka karakteristika eksistenčnega ustroja ostala obremenjena z neko bistveno pomanjkljivostjo. Eksistenca pomeni zmožnost biti - toda tudi samolastno. Dokler eksistencialna struktura samolastne možnosti biti ni vključena v idejo eksistence, tedaj predvidiku, ki vodi eksistencialno interpretacijo, manjka izvornost."<sup>96</sup>

Tubit ni kot taka notranje samozadostna in celostna. Je predhodno neenotna in mnogotera. Le s heterogeno strukturo se namreč lahko nahaja v temporalnosti. "Izvorni ontološko temelj eksistencialnosti tu-bitu pa je časovnost. Razčlenjena strukturalna celovitost biti tubiti kot skrb je šele iz nje eksistencialno razumljiva."<sup>97</sup> Življenje v prehajanju se nam odkriva kot modus časovnosti. Časovnost je vnaprej pogoj za bivačoče-v-svetu. S tem ko je časovnost izvorni smisel tubiti in je tubit zainteresirana v svojo bit kot bit, tedaj skrb potrebuje čas in se mora časa zavedati ter v njem deležiti. V svojem deleženju na časovnosti se tubit nauči štetja. Preštevanja zaporedja dogodkov je vsakodnevni aspekt časa in je tisto, kar ponavadi mislimo, ko govorimo o času. Svet je časen in znotraj njega srečujemo znotrajsvetno bivačoče. V svetu se razodeva časenje bivanjske možnosti. To je sistem konstitucije biti tubiti. Zasnutek smisla biti se izvrši skozi horizont časa. Ko bit poteka skozi čas in to počne v svetu, začne skrbeti zase. Tako se tubit transformira vase.<sup>98</sup>

Skrb tvori strukturo tu-bitu. Ontološki smisel skrbi obstaja v zaskrbljenosti glede svoje končnosti. S tem se že v začetku razpusti kakršnakoli možnost celovitosti bivačočega, s tem pa tudi omogoči sebe in producira naravo ontoloških lastnosti tubiti. Razmerje skrbi do svojega konca je na nek način odnos do svoje zmožnosti biti. Tubit moramo razumeti ne le kot zainteresiranost v bivanje, temveč tudi kot skrb že bivačočega, ki se

---

<sup>96</sup> Heidegger 1997, 318; Bit in čas.

<sup>97</sup> Ibid., 321

<sup>98</sup> Ibid., 319-321

širi do svojih meja. Vsakdanost bivajočega je namreč zavedanje o omejenosti svoje biti na obdobje med rojstvom in smrtjo. Prihajanje k smrti je primarni odnos skrbi. Konec biti-v-svetu nastopi s smrtjo. Vendar smrt ne nastopi šele s koncem biti-v-svetu. Glede na tubiti smrt vedno biva v njej kot prisotnost biti proti smrti. Smrti se v vsakem trenutku zavedamo na dnu naše eksistence. Smrt pa pogojuje našo vrženost v časovnost sveta. Skrb tvori strukturno celotne tu-biti, po svojem ontološkem smislu pa nasprotuje možnosti enovitega bivajočega. Primarnost skrbi je v svoji vnaprejšnjosti. Skrb tubiti razkrije, da vselej biva zavoljo same sebe. S tem ko je za sebe in v razmerju do svoje smrtnosti, se bo vedno zavedala svojega potovanja h konca. Njena zmožnost biti je v eventualnem koncu le te. Nanjo pa se spomnimo preko soočenja s smrtjo drugega. S prisotnostjo ob koncu tubiti nekoga drugega, njegovem prehodu iz bivanja, imamo opravka s posebnim fenomenom biti, ki je preobrat nekega bivajočega iz bitnega načina svojega življenja v ne-več-tubiti.<sup>99</sup> Za Heideggerja je smrt po eni strani poslednje dogodje in po drugi strani pa njena podoba v zavesti naznanja približujoči konec biti. Vladimir Jankélévitch je o njeni gotovosti rekel: 'Smrt; umrl bo, vendar ve, da bo umrl.'

"Na umiranju drugih lahko doživimo poseben fenomen biti, ki se ga da določiti kot preobrat nekega bivajočega iz bitnega načina (oziroma, življenja) v ne-več-tubiti. Konec bivajočega qua tubiti je začetek tega bivajočega qua navzočega."<sup>100</sup>

## Levinas

Iz Heideggrove ontološke konstrukcije časa kot horizonta biti vidimo, da je narava strukture bivanja v tem, da lahko bit razumemo le iz časa in človekovega bivanja v končnosti. Za Emanuela Levinasa je napaka Heideggerjeve ontologije v razmerju, v katerega umesti oba koncepta v okviru vzroka in učinka. Levinas govori o času kot časenju neskončnega v našem bivanju, zato je potrebno čas misliti neodvisno od smrti kot čistega ničā. S tem ko misli smrt iz razmerja do časa kot njegovega odraza, Levinas stori obrat Heideggerjevega mišljenja o eksistenci kot človekovega bistva. Kot je priznal tudi Heidegger, po njegovi misli se ne more vprašati znotraj trajanja časa po

---

<sup>99</sup> Ibid., 322-336

<sup>100</sup> Ibid., 325

tem, kaj je čas, saj je čas posledica biti in z vpraševanjem po njegove 'kaj', mu že prisojamo bit. Levinas očita Heideggerju, da njegova pasivnost časa pomeni trpnost, s tem pa zameša avtentični čas z merjenim. Levinas se je zato odločil obrniti ontologijo, temelječo na eksistenci in iti v smer smrtnosti kot tistega, kar je trpno od časa. Tu pritrjuje Blochu, ki je dogodje biti podredil končevanju sveta, s pomočjo katerega je za človeka možno, da najdeva svoj dom v svoji biti.

Ne moremo misliti časa brez smrti. Njena narava je v njeni inteligibilnosti in izmikanju osmiselitve. »Lastnost smrti je njena pozaba.«<sup>101</sup> Šok v zvezi s smrtjo pride prav iz nasilnega spominjanja, v katerega nas spravi končnost. Ko smrt pre-mine, mine v naših očeh tudi njegovo bivanje, in nas opomni na možnost, ki se v horizontu časa skriva tudi za nas. Travmatičen vznik zavedanja o lastni v-časovljenosti pride pri opazovanju u-miranja, smrt nas pošlje 'v (večni) mir', ki je Bit kot taka, ne pa več naša partikularno bitnost in njen bivanjski način. Tu se Levinas strinja s Heideggerjem glede monumentalnega vpliva, ki ga ima soočenje s smrtjo drugega;

»Smrt v njeni negativiteti mislimo prav iz razmerja z drugim.«<sup>102</sup> Ob soočenju s smrtjo vidimo, kako preneha aktivnost umrlega, njegovi gibi se ustavijo in njegovo obličje postane maska. S smrtjo se srečamo na obličju drugega. Smrt drugega nas prizadene v jedru identitete, medtem ko je vendarle samo izkušnja iz druge roke, je tudi obljuba, da je bomo nekoč deležni tudi sami.

S tem ko je nepreklicna in ne ponuja odgovora ali upravičenja same sebe, je grozljiva. Smrt se na prikaže kot prehod biti ven iz obstoja, negacija bit transformira iz bitnega v ne-bit. Za Heideggerja je smrt apriorna življenja in izvir gotovosti, razmerje s smrtjo je izkustvo ničā v času in zanj izvir čustva tesnobe zaradi bivanja-k-smrti. Levinas pa tudi podaja smrti veliko vlogo v svoji ontologiji, vendar je ta šele učinek. Kajti, ni je mogoče izkusiti. Ne moremo prisostvovati svojemu izničenju. S tem misli na smrt, ki se je z bitjem zares dotaknemo, ne le namišljene podobe okostnjaka v ogrinjalu s koso. Za nas postane časovno trajanje način smrtnosti. Neznano smrti povzroča občutek nemira, ki raste ob motritvi ideje neskončnega, ki je za Levinasa čas:

---

<sup>101</sup> Lévinas 1996, 4

<sup>102</sup> Ibid., 4

»Čas ni horizont biti, temveč razmerje z neskončnim. Smrt ni izničenje ampak nujno vprašanje za proizvod tega razmerja.«<sup>103</sup>

S tem ko je trajanje časa drugo-v-istem, ki ne more biti skupaj z drugim in sinhrono z istim, je čas nemir istega zaradi drugega. Smrt kot drugo bivanja ne more biti podvržena njegovemu razumevanju. Življenje jo v priliki sebi. Pod površjem pa se za podobo smrti skriva možnost nesmisla. Smrti ne moremo osmisliti in zaobjeti v njej sami, je nemišljena dimenzija, ki pa se vseeno nahaja zunaj dvoma. Oziroma, kot pravi idiom, pripisan Benjaminu Franklinu: 'nič na tem svetu ni gotovo, razen smrti in davkov'.

Kot smo videli, je tako pri Kierkegaardu, Heideggerju kot Levinasu, med smrtjo in časom spletena tesna zveza. Vdor smrti v človekovo temporalnost je neodvrtljiva nuja. Vendar je tudi ne-zaznavna in ne-umljiva. Čas pa dojemamo v njegovem časenju, kjer je brez naravnosti na čakano. Časnost pomeni predanost nemiru zavoljo prepada neskončnosti, ki se bije pred nami v prihodnosti. Podobno kot pri Heideggerju, je sedanost v času struktura skrbi, v kateri se časovna komponenta oblikuje na podlagi razmerij v Tubiti. V skrbi je prisotna ne-zaključenost, ki izhaja iz tubiti. V nas se zavedamo nekaj drugega onkraj horizonta našega bivanja. V tubiti manjka tisto, kar bi jo izpolnilo v totalnost. Zapopadenje celote je nemogoče in ne-bit pripada biti sam. Ta manko je smrt in čas se lahko oblikuje le skozi zavedanje smrti. Po Levinasu bi ne-cela celota in smrt kot njen manko pomenila, da je trenutek smrti tudi trenutek totalnosti bivanja, iz tega izide, da je čas je soočenje s smrtjo in njegovega samo-izpolnjevanja v njem. Značilno za Heideggrovo teoretizacijo razmerja med časom in smrtjo ni pogled kot na tek reke, kot potekajoče nam nasproti, temveč s potovanjem naše biti k smrti. Se pravi, mi smo potujoči čas nasproti koncu našega bivanja. S tem smo pri viru vsakega pomena v ontološki konstrukciji človeka, ki je samosvojost: »[...] smrt ni destrukcija neživega predmeta, je način biti, ki ga dasein prevzame brž ko je bit k smrti.«<sup>104</sup>

V tubiti je torej možnost konca prisotna v vsakem trenutku bivanja, čeprav ta še ni prisotna v koncu, vendar pa je konec že prisoten v njenem obzorju. Bit-k-smrti je

---

<sup>103</sup> Ibid., 13

<sup>104</sup> Ibid., 32

človeku specifičen način biti in v Levinasovi filozofiji pomeni izvorno mišljenje časa. S tem pa je čas tudi primarni način biti smrtnega bitja. Levinas torej predlaga novo pojmovanje časa kot načina biti-za-konec. V konceptu prihodnosti se nahaja tudi zavedanje o imanenci smrti. Smrt ostaja tako v vsakokratni poziciji tubiti v času prisotna kot luknja v njeni strukturi, na katero nas vedno opozarja skrb. Kakršnokoli zaključevanje naše biti je nemožno zaradi njene fundamentalne nepopolnosti, ki jo luknja ne-bit v podobi zavedanja o končnosti trajanja našega osebnega časa. Ta pomanjkljivost je tudi radikalna nezmožnost biti za čisto bitnost. »Smrt, tesnoba in strah so trifekta totalnosti človekove biti v življenju od rojstva do smrti.«<sup>105</sup>

Vendar s tem ko se izvrši smrt, se tubit v resnici ne dovrši, kajti s smrtjo za nas izgine, drugi pa ne morejo dostopiti do nje, ker je nam samolastna. Kajti kot smo videli pri Levinasovem obratu Heideggerjeve enačbe, ni smrt tista, ki določa tubit, temveč je tubit s svojo časovnostjo tista, iz katere se izraža smrt in ki je podoba skrbi. Luknja možnosti konca bivanja (prihoda ne-bit) se ohrani in le tisto, kar se izvrši, je odnos do smrti, vendar v istem trenutku se tudi izgubi jaz, ki ga v trenutku izbrisa še vedno teži nedokončanost njegovega bivanja. Jaz vse do kraja je smrtnost. Samolastnost biti ni zunaj časovnega. S tem ko je jaz končen je tudi zamejen v meje svojega rojstva in prihodnosti. Medtem ko je za tubit njen svet njeno vse in preneha z njenim prenehanjem, 'drugi' svet obstaja preden se je tubit včasila in poprisotila. Le jaz umre in samo jaz je tudi smrten. Smrt je absolutno gotova možnost, njena prisotnost pa tudi omogoča vse druge možnosti. Smrt zakoliči formo možnosti. Z vznikom možnosti pa se rojeva tudi časenje časa. O tem pravi Bergson: »vsakdanjost sama, je dimenzija v kateri se dogaja bit. Je produkcija bitnosti biti.«<sup>106</sup> Heidegger se strinja: »vsakdanji čas je posledica tu-bit.«<sup>107</sup>

Sedaj ko smo pregledali odnos med časom in smrtnostjo pri Heideggerju in Levinasu ter njune razlike in skupne točke, si poglejmo še smisel časovnosti, kot izhaja iz temeljev, ki smo jih postavili.

---

<sup>105</sup> Ibid., 43

<sup>106</sup> Ibid., 45

<sup>107</sup> Ibid., 45

## Smisel časovnosti med Heideggerjem in Levinasom

Kot je že povedal Heidegger, je časovnost ontološki smisel skrbi: »Izvorna enotnost strukture skrbi je v časovnosti.«<sup>108</sup> S časovnostjo je v skrbi povedano, da je hkrati prej in kasneje. Skrb se zave, je nekaj navzočega v bivajočem. Skrb je bivajoče, ki se pojavlja času. Prej in pozneje pa nakazujeta na prihodnost, ki šele omogoča bivanje tubiti, ki biva tako, da ji gre za njeno bitno zmožnost. »'Prihodnost' tu zdaj ne pomeni kakega zdaj, ki še ni postal 'dejanski'. Ki nekoč šele bo, temveč pomeni prihod, v katerem tubit v svoji najsamolastnejši bitni zmožnosti pride sama k sebi.«<sup>109</sup>

Za smisel eksistence Heidegger postavi prihodnost. To je zato, ker tubiti nikoli ne more biti pretekla, dokler seveda biva. Vedno je aktivna faktičnost in si skozi časenje omogoča nepopolno enotnost, ki jo zagotavlja struktura skrbi. Čas kot tak pa vendarle ne biva, njegov smisel je v njegovi modalnosti, ki vse, kar počne, je svoje časenje. Je forma prehoda tubiti. Časovnost časi sebe. Vrste časovnega, po katerih časovanje deluje, omogočajo mnogovrstnost bitnih modusov tubiti, predvsem temeljno bitno možnost temporalne eksistence. O naravi časovnosti je Heidegger dejal:

"Časovnost je izvorni 'zunaj sebe' po in za samega sebe. Zato okarakterizirane fenomene prihodnosti, bivšosti, pričujočnosti imenujemo ekstaze časovnosti. Časovnost ni pred tem neko bivajoče, ki šele izstopa iz sebe, temveč je njeno bistvo časenje v enotnosti ekstaz."<sup>110</sup>

Ekstatični karakter izvorne časovnosti se kaže v nekem čistem sledenju sedajev. Čas naše tubiti pa izvira iz te od nas neodvisne samolastne časovnosti, ki je brez-začetna in brez-končna. Za vulgarno razumevanje časa pa je značilno prav to, da obstaja v nekem čistem brezzačetnem in brezkončnem sledenju sedajev. Zdravorazumsko pojmovanje časa je bližje izvorni časovnosti, vendar pa to ni okarakterizacija časovnosti, kot se kaže v poprisotenem bivanju tubiti. Kot je čas časovnost tubiti, je podoba izvorne časovnost vulgarno razumljeni čas. V bolj avtentični obliki kot vulgarni

---

<sup>108</sup> Heidegger 1997, 445; Bit in čas.

<sup>109</sup> Ibid., 443

<sup>110</sup> Ibid., 447



pojem časa pa se izvorna časovnost izkaže v prihodnosti, saj je kot modus skrbi bit k smrti. Ekstatični temelj skrbi pa je časovnost, ki je pogoj možnosti biti-v-svetu. V tej biti se preko skrbi z izvorno časovnostjo stika tubit, ki eksistira k svojemu koncu. Medtem ko je končnost ena od načinov časjenja samega, prihodnost obstaja kot človekova prvotna in absolutna možnost ničnosti.<sup>111</sup>

O naravi sveta in časovnosti se Heidegger jasno izjavi kot o subjektivnemu fenomenu:

»Če je 'subjekt' ontološko pojmovan kot eksistirajoča tubit, katere bit temelji v časovnosti, potem moramo reči: svet je subjektiven. ta subjektivni svet pa je potem kot časovno-transcendentni objektivnejši od slehernega možnega objekta. S speljevanjem biti-v-svetu na ekstatično-horizontalno enotnost časovnosti je pojasnjena eksistencialno ontološka možnost temeljnega ustroja tubiti.«<sup>112</sup>

Levinas pa pozicionira čas kot sicer vključenega v subjekt, vendar tudi transcendentnega subjektivnim izkušnjam in bivanju v svet. Zavrača trditev o izviru človekovega časa iz nedoločljive časovnosti. Človekov čas je vselej že del tega nedojemljivega poteka časa, katerega poslednja metafora je tok potekanja in odtekanja. Levinas se približa konceptu imanence časa, saj ga misli kot odnos končnega z neskončnim. Kot je razumel trenutek že Kierkegaard, je čas neskončno postavljeno v modus končnega. To neskončno se proizvaja kot sukcesija ponavljajočega istega v drugem. »Čas je prej veriženje istega k drugemu, kot pa tok zavesti. Neskončno kot nepomnljivo, ki je namesto izvora, je teleologija časa.«<sup>113</sup>

Medtem ko čas sicer je trajajoči modus v zavesti, to trajanje ni spoznavanje, niti ni od spoznavanja odvisno. Psihični čas ni tisto temeljno temporalnega, čeprav se za našo zaznavo v praksi in način bivanja zdi kot tak. Vendar bo čas trajal ne glede na zavest, tako kot Heideggrova čista časovnost, vendar pa je tu zavest ne le del tega trajanja, temveč tudi zavest o trajanju zavesti je po sebi trajajoča zavest. Zavest je v-časena in s potovanjem po temporalnem toku je kot modaliteta primer samo-izkustva časjenja. S tem neskončno vstopa v končno in končno se najde v odnosu do neskončnega. Zavest

---

<sup>111</sup> Ibid., 440-450

<sup>112</sup> Ibid., 496

<sup>113</sup> Lévinas 1996, 116

sama je končna, čas pa traja ne glede nanjo. Naravo njunega razmerja pa ne moremo misliti kot nekaj vsebovanega in vsebujočega, niti ne kot dela množstva ali pa izseka premice. Zavest v svoji polnosti 'je' čas, ki pa je uprostorjena zavest, vendar je obenem tudi mnogo več; je vrsta bitnosti neskončnega. Tu se Levinas naveže na Descartesovo idejo "idejo Neskončnega". Ta je nedoumljiva ne-diferenca ali nemir, ki se ne more v svoji polnosti vtisniti v zavest, saj je neskončno več kot predstava in bit. Sije v manjše od sebe, po principu "več v manj". Zato se v prehodu priredi in izmaliči, prikrije svoj način obstoja. Naš zavestni čas je sij neskončnega, tega več v manj, čemur Descartes pravi ideja neskončnega. Če rečem z analogijo iz programskega žargona; datoteka se zgosti in stisne, kar jo pretvori v nekaj drugačnega, z drugačno naravo, ki je manjše in neberljivo za prejšnje metode, obenem tudi sama v sebi vsebuje stisnjeno, vendar vanj sama ne more več vstopati. Stisnjeno mapo lahko vidimo kakršna je in vsebuje prejšnje v obliki, ki je sedaj pretvorjena in z vsebino, ki je tisti ravni, na kateri obstaja mapa, nerazumljiva. Vendar pa mapa ne bi obstajala brez svoje vsebine, kakorkoli že nerazumljive.

Levinas izhaja iz Descartesove ideje Boga, ki je nekaj ne-postavljenega od zavesti in vrojenega. Izhaja iz neskončnosti. Descartes predpostavlja, da je v neki ideji vsaj toliko ali več objektivne realnosti, kot jo je formalno v njenem realnem vzroku in zato zavest oziroma cogito po Descartesu kot končna entiteta ne more biti vzrok ideje o večnosti. Pri Levinasu vlogo boga dobi nedoumljiva bit onkraj biti (Neskončno), ki nato seva v danost. Danost deluje kot živa prisotnost stabilnega bivanja. Z njo se omogoča, da se bivajoče prezentira in reprezentira ter zmore v prezenci ostati skupaj in jo je mogoče zapopasti. Od tod je videno, da drobitev časa na trenutke kot samostojne ni mogoče. Čas-po-sebi oziroma čas v svoji objektivni realnosti je neskončno, čas zavesti pa je ideja, ki obstaja skozi vrojeni in vedno že prisoten v odnosu zavesti do časa. Ta zaradi svoje vedno potekajoče in neskončne narave ne more biti v polnosti prisoten v končnem, kar pomeni, da neskončno lahko zavest le vprašuje in želi, ne more pa ga tudi nagovoriti po njegovem smislu. V spinozistični teoriji ontološke imanence princip 'Deus sive Natura' postavi substanco v moduse razsežnosti kot zaznavno možnost. Pri Levinasovi teoriji, ki se naslanja na descartevsko idejo večnosti, pa zaznavna nedosegljivost večnosti pomeni, da je ta za nas, ki smo končni, v veliki meri nespoznavana. Spoznavamo jo le preko posrednega izpraševanja naše biti. Čas pomeni isto kot način biti neskončnega. Način za njegovo izkušanje bo potrpežljivo

čakanje v trpnosti neskončnega in poslušanje odgovorov, ki nam jih to drugo-v-istem nakazuje. Času onkraj zavesti primerne misli so torej lahko le želje in vprašanja.

## Heidegger in časovnost tubiti

Na kakšen način pa po Heideggerju obstaja tubiti v času? S tem ko je smrt le konec tubiti, ki sklene celost tubiti, pa šele bivajoče med rojstvom in smrtjo predstavlja, kar dejansko iščemo. Tar je torej pomembno je razprostrtost med rojstvom in smrtjo. Ker je tubiti s časovnostjo v svoji biti ekstatična in ker se ekstatični način časovnosti kaže v čistem sledenju sedajev, je bit časovno horizontalna.

"Sosledje sedajev je dojeta kot nekako navzoče; kajti tudi samo sega neprekinjeno 'v čas'."<sup>114</sup> Tako zmore tubiti stalno in časovno sozavzemati uprostorjeni prostor. To je pomen njene prisotnosti v prehajajočem času. Kajti tubiti ni seštevek nizajočih dejanskosti kot biserov na vrvi. Dejansko sploh ni nobene časovne premice, po kateri bi se tubiti širila. »Tubiti s fazami svojih momentanih dejanskosti ne zapolni šele nekje že navzoči prostor 'življenja', temveč se sama razprostira na ta način, da je njena lastna bit vnaprej konstituirana kot razprostrtost.«<sup>115</sup>

Časovnost se bo v vsaki ekstazi časila v celoti, ne vsebuje zaporedja, niti bodočnosti ali bivšosti. Vsi vulgarno-časovni elementi temporalne premice se v dogajanju tubiti uprizarjajo obenem. Tubiti je samorazprostriranje v svetu, vznika skozi zaporednost dogodkov in Heidegger pravi temu tudi dogajanje tubiti. Njeno temporalnost kot znotrajsvetno bivajoče Heidegger imenuje svetni čas. Tu se giblje tubiti, vendar pa ni objektivni, če s tem govorimo o nasebni navzočnosti znotrajsvetno bivajočega. Toda prav tako ni subjektivni, če s tem razumemo njegovo navzočnost v subjektu. Svetni čas je objektivnejši od vsakega možnega objekta, saj je pogoj možnosti bivajočega. Vselej je že ekstatično-horizontalno objektiviran v sukcesivni istosti reči.<sup>116</sup> V nasprotju s Kantovim razmišljanjem o sintetičnih apriorijih; svetni čas neposredno najdemo vnaprej prav tako v fizičnem kakor v psihičnem in prvega ne šele po ovinku preko drugega. Časa tako ni v zavesti ali rečeh, in je pred vsako subjektivnostjo in

---

<sup>114</sup> Heidegger 1997, 570; Bit in čas.

<sup>115</sup> Ibid., 507

<sup>116</sup> Ibid., 529-537

objektivnostjo. V resnici predstavlja ontični pogoj vsega bivajočega, je bivajočnost sama.

S tem ko vsakdanje biva v svetu je tudi notranje strukturno prepredeno s temporalnostjo. Matrica bivajočega je stkana iz prostorsko-časovne tkanine, tubit pa ima enako substanco, je prostorsko-časovna entiteta, ki se giblje skoti svoj lastni pogoj in ga obenem tudi pogojuje ter potrjuje. Bivajoče je v razmerju s časovnostjo kot Möbiusov trak, ki iz sebe prehaja v drugo in drugo prehaja v vase. Tubit in časovno-prostorska sta povezani v bitno nerazločevano in neorientabilno podstat kot ploskev eksistence. Če se spustimo po pojmu časovnosti, pridemo brez potrebnega obračanja k tubiti in če še nadaljujemo pot, smo spet pri časovnosti. Razlikovanje, ki se pojavlja, ni na formalni ravni, temveč v faktičnosti, ko se eno pretvarja v drugo, medtem ko ostaja isto. Temporalna entropija se izvaja kot isto-v-drugem skozi prehajanje. Množenje istega-v-drugem je rakasto samo-repliciranje, ki pa se vsakokrat na nek način razlikuje od sedaja do sedaja, četudi le miruje je že dovolj za razlikovanje enega istega od drugega istega v števnosti trenutkov kot entitet formalnega prehajanja. Kot smo videli, k strukturi vsakokratnega sedaja spada pomenskost za sestavljanje ontološke sonavzočnosti zdajev.

V tubitnostnem samo-pomenjaju je sosledje sedajev dojeta kot nekako vedno navzoče v sidranju svoje eksistence. Tako si lahko zagotovi neprekinjeno bivanje, kot svoje seganje, ki je neprekinjeno v času. Vsak sedaj izvira iz ekstatične razprostrtosti v časovnosti, ki kontinuiteti navzočega predstavlja pogoj možnosti njene stalnosti:

»Upričujočevalno-pozablajoče pričakovanje ne-samolastne eksistence je pogoj možnosti vulgarne skušnje minevanje časa. Ker, ko si je sama sebi predhodna, tubit prihodnja, mora sosledje sedajev pričakovano razumeti kot drseče-odhajajoče. Tubit pozna bežni čas iz 'bežne' vednosti o svoji smrti. V poudarjenem govorjenju o minevanju časa tiči javnostni odsev končne prihodnosti časovnosti tubiti. In ker lahko smrt ostane zakrita celo v govorjenju o minevanju časa, se čas kaže kot minevanje 'na sebi'.«<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Ibid., 573

Tubit pa ima pomensko znanje o bežnem času iz vednosti o svoji smrti. Pojem časa je odsev končne prihodnosti, zaradi smrti se nam zdi kot minevanje na sebi. Za filozofe, ki odkrivajo skrivajočo bit je bivanjsko-pogojen časovni tok neobrnljivo zaporedje, gre k svojemu koncu. Ontična ekstatično-horizontalna časovnost se časi iz prihodnosti. Tu je sedanji trenutek noseč s prihodnjim še-ne-zdajem.

## **Polemika s Heglom**

Eksistencialistično-fenomenološka teoretizacija časa se nahaja kot del širšega odgovora, ki so ga avtorji kot so Kierkegaard, Heidegger in Levinas namenjali nemški klasični filozofiji in predvsem Heglu.

Heglovo svetovni duh je pojem o postopni včasovljenosti duha, ki poteka skozi zgodovinske etape. Zato si je moral ustvariti koncept časa, ki zgodovinsko prihajanje vase utemelji skozi sovisnosti med časom in duhom. S tem ko zgodovina duha poteka v času, duh tudi pade v čas. Partikularne trenutke časa prehaja obči individuum, ko duhovno raste na svoji poti k absolutnemu vedenju. Te nižje stopnje so z vidika višje-stoječega duha nižje konkretno bivanje, ki so na tej ravni še kot zabrisane poteze, ki jih prestopa na poti k občemu duhu. Prehodno minljivo bivanje pa sproti tvori njegovo substanco. To je v Heglovi Fenomenologiji duha pot v času, ki jo prepotuje absolutni duh pri samouveljavljanju.

»Ker je substanca individua, ker je svetovni duh imel potrpljenje, da je te oblike prešel v dolgem raztezanju časa in prevzel neznansko delo svetovne zgodovine in ker z nobenim manjšim ni mogel doseči zavesti o sebi, zato sicer individuum z manj ne more dojeti svoje substance; poslej ima hkrati manj truda, ker je na sebi to izvršeno, - vsebina je že do možnosti izbrisana dejanskost in pokorjena neposrednost.«<sup>118</sup>

Tako o individuu, ki prehaja; glede časa samega pa je Hegel govoril kot o bivajočem dojemu samem. Akt dojetanja je nujno zavestno dojetanje, ki se dogaja v času. Ekstaza bivanja ni nič drugega kot čisti dojem in obstaja v formi nemira življenja in kot absolutna razločitev v dojetanju sveta. Ko bivamo, razločujemo. Ko razločujemo,

---

<sup>118</sup> Hegel 1998, 28

dojemamo. Ko dojemamo, časujemo. Cel duh, ki se s prehajanjem izraža, je kot tak v času. Zabrisane poteze, sledi, ki so podobe duha, se kažejo v zaporedju. Kajti po Heglu ima le celota pravo dejanskost in zatorej obliko čiste svobode nasproti drugemu, ki se izraža kot čas. A njegovi momenti, zavest, samozavedanje, um in duh, nimajo medsebojno različnega bivanja. Vsak moment se razločuje in določa v nekem lastnem poteku individuacije, ki razločuje in to različno oblikuje, enako tudi z njihovo čutno zaznava. Duh sestopa iz svoje občosti k posameznosti. Te kažejo duha v njegovi posameznosti ali dejanskosti; tvorijo podobe momentov zavesti in samozavedanja.<sup>119</sup> Te podobe momentov zavesti so čas, v katerem se Duh udejanja.

»V Dojemu, ki se ve kot dojem, nastopajo potemtakem momenti prej kot pa izpolnjena celota, katere nastajanje je gibanje onih momentov. Nasprotno temu je v zavesti celota, ampak nedojeta, prej kot momenti. Čas je dojem sam, ki biva in se kot prazni zor predstavlja zavesti; [...]«<sup>120</sup>

### **Kierkegaardova kritika**

Kierkegaard je kritiziral Heglovo kategorijo prehoda, koncipiranega kot razvoj in obenem izraz za gibanje v logiki, s čimer se Kierkegaard ni strinjal. Zanj je zapopadenost posameznih logičnih pojmov v njihovem samorazumevanju in nespremenljivosti le izraz za 'miselno bedo'. Pomeni v abstraktni nujnosti zapustiti kategorije življenja, ki imajo svobodo za predpostavko. Zato zavrača sistem filozofije sistematičnega napredovanja v heglovski misli. Za teleološki sistem je potrebno imeti čudež previdnosti in vnaprej načrtanega samorazvijanja. Širjenje iz sebe pa bi pomenilo zaprt sistem. Tak sistem predpostavlja notranja gibanja, ki se samo-upravičujejo s svojo logično formo in se pretvarjajo, kaj v resnici so. Za Kierkegarda prehod ni heglovski območje logike, temveč stanje realnosti. Hegel premesti gibanje v logiko. Gibanje pa je po Kierkegardu v resnici stvar eksistence:

»Gibanje ne sme nastati v logiki; kajti logika samo je in vse logično je in ta nemoč logičnega je prehod logičnega k nastajanju, kjer se pojavita bivanje in dejanskost. Ko se torej logika poglobi v konkretnost kategorij, tedaj je to vedno isto, kar je bilo že na

---

<sup>119</sup> Ibid., 19-31

<sup>120</sup> Ibid., 407

začetku. Slednje gibanje, če za trenutek uporabimo ta izraz, je imanentno gibanje, ki v globljem smislu sploh ni gibanje, o čemer se ni težko prepričati, če pomislimo, da je sam pojem gibanja transcendenten in ne more najti mesta v logiki.«<sup>121</sup>

Kierkegaard tako problematizira uvrstitev časovnega prehajanja v formalno logiko. Hegel premesti gibanje v logiko, medtem ko je to za Kierkegaarda stvar eksistence. Pri Heglu je ta sicer del ontologije, ki bazira na sistemu identitete mišljenja in biti, ki lahko razreši problem uma in dejanskosti. Vendar je za Kierkegaarda razlika nepremostljiva in njena navidezna razrešitev leži le v varljivosti Heglovega mišljenja identitete.

### **Heideggrova kritika**

Heidegger je v odnosu do Heglove misli spravljujejši, vendar je še vedno kritičen do njegove karakterizacija časa, ki izvira iz sedaja in se giblje v mejah vulgarnega razumetja časa.

Pri Heglu sta prostor in čas neposredno povezanega in iz prvega izhaja tudi drugi. 578-579 Prehod od prostora k času je pomeni prehajanje samega prostora. »Prostor je čas, tj. čas je 'resnica' prostora.«<sup>122</sup> Heglov prostor je »abstraktno mnoštvo v njem razločljivih točk«<sup>123</sup>. Prostor je torej večstransko-razlikovana točkovna mnogoterosti. Hegel to poimenuje kot 'punktualnost'. Točka kot negativnost je sama v prostoru, poleg tega pa deluje tudi kot zunanja sama sebi, pri tem se tudi postavlja nasproti mirujočemu vzporedju. Točka se razprostire nasproti drugim točkam. Punktualnost je negacija indiferentnosti negacije. To je Heglov čas.

Samo-postavljanje vsake točke je vsakokratni sedaj. Vsaka točka kot prostorska enota je postavljena skupaj s svojim časovnim prislovom točkovne sedanosti. Hkratno umišljanje zdajev in njihovih drugosti sestavlja sukcesijo prostora-časa. Hegel tako čas določi kot enotnost zaporednih negativno-vzajemnih drugosti. Prostor in čas sta preraščajoči se razliki, vendar zunanji sami sebi. »Čas je 'zrto' postajanje, se pravi prehod, ki ni mišljen, temveč se enostavno nudi v sosledju sedajev.«<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Kierkegaard 1998, 18

<sup>122</sup> Heidegger 1998, 578; Bit in čas.

<sup>123</sup> Ibid., 578

<sup>124</sup> Ibid., 580

Hegel čas razume iz sedaja. To časovno usmerjenost kritizira Heidegger, saj se karakterizacija časa iz sedaja giblje le v mejah vulgarnega razumetja časa. Ta predpostavlja, da sedaj obstaja v svoji polni strukturi kot nekaj kar se kaže v nivelirani podobi. Najradikalnejšo vulgarizacijo časa Hegel izvede ko imenuje čas 'abstrakcija razkrajanja'. Premočitnost njegovega časa je očitna:

»[...] zategadelj se duh nujno prikazuje v času in prikazuje se tako dolgo v času, dokler ne zajame svojega čistega dojema, tj. ne zbrise časa. Čas se prikazuje zatorej kot usoda in nujnost duha, ki ni v sebi dovršen, [...]«<sup>125</sup>

Čas je abstraktna negativiteta in kot zaznano postajanje neposredno najdljivo. Duh kot tak pa mora za časenje najprej pasti v čas. Vendar Heidegger zavrne Hegla; nasproti postavi eksistencialno analitiko, ki izhaja iz konkretnosti eksistence. Duh ne pade v čas, temveč faktična eksistenca pade iz samolastne časovnosti, ki poseduje časenje kot izvorni modus.

### **Levinasova kritika**

Levinas se naveže na Heglovo razumevane razmerja med ničem in bitjo, teoretizacijo, ki se odseva tudi v Levinasovem lastnem razmišljanju. Problematika interakcije med bitjo in ničem vpelje vprašanje o vzniku obeh skozi vzajemno pogojevanje. Srečamo se s postajanjem, ki ga negacija negacije proizvaja. Levinas govori o tem, da se po Heglu ne da misliti čistega ničča smrti, kot tudi začetka ne moremo misliti kot določenega. Onkraj horizonta motrenja bivanja, ki se giblje v območju vednosti, se nahaja nedoločena neposrednost. V resnici pa začetka ne moremo misliti kot čistega ničča, marveč je ta nič s pogojem, bo iz njega nekaj moralo biti. zmeraj začetek znotraj sveta, kjer je že bit. Četudi začetka še ni, vendarle nekoč bo, kajti specifični nič vsebuje bit, ki se oddaljuje od ne-bit. Heglovsko rečeno; začetek je enotnost ničča in biti. »Začetek je torej čista bit.«<sup>126</sup> Hegel vpelje gibanje v bit samo in jo popolnoma prepusti gibanju. Postajanje postane absolutna lastnost bitnosti. Nič se misli, s tem se afirmira njegovo istost z bitjo, kar ju potiska v postajanje. Izginjata en v drugega; postajanje je zanj gibanje medsebojnega razlikovanja in enotenja.

---

<sup>125</sup> Hegel 1998, 407

<sup>126</sup> Hegel 2001, 62



»Postajanje je torej diferenca in identiteta biti in nič. Nastanek in razkroj se zaobrmeta v nekaj, kar ju prerašča. [...] V absolutnem ni ničesar radikalno novega, vse, kar obstaja je prepuščeno izničenju. absolutno ni prazno zunaj sebe, marveč v sebi. Nič teče skozi bit.«<sup>127</sup>

## Čas v Heglovi Znanosti logike

Hegel razvije razumevanje logičnega napredovanja nasploh kot vračanja v čisti temelj. Duh se skozi postajanje samo-odkriva in si razkriva lastno absolutno popolnost. Napredovanje je raziskovanje tistega bistveno resničnega in pomen časa obstaja prav kot forma procesa, v katerem se Duh vrača sam vase, v objektivno resnico svojega absoluta. Po Heglu je bistvenega pomena dognanje, da je pomikanje naprej vračanje v izvor. Prav tako je sam proces odvisen in začet od dognanja o naravi resnice. Zavest potuje iz neposrednosti čutne zaznave proti absolutne vednosti, samo da doseže spoznanje, da je bila ta vednost vedno prisotna že v njej kot njena najbolj notranja resnica. Duh se izkaže kot zadnje in najvišjo resnico vse biti in je tudi absolutno konkreten, v vsakem trenutku vsebuje tisto, kar se razkriva, le da je njegovo dovršenje zavedanje vse absolutnosti, ki jo vsebuje, in ki je bila vsebovana že na začetku.<sup>128</sup>

Tu vidimo, da je v Heglovi znanosti absolutnega duha vsebovan samolastni krogotok gibanja lastne celote. Prvo je kot v krogu obenem tudi zadnje in zadnje je prvo. Gibanje se vrne v svoj temelj, ki je tudi rezultat začetka.

»Čista bit in čisti nič sta torej isto. Kar je resnica ni niti bit niti nič, temveč to, da bit – ne da prehaja, temveč je prešla v nič in nič v bit. [...] Njuna resnica je torej to gibanje neposrednega izginjanja drugega v drugem: postajanje; gibanje, v katerem se oba razlikujeta, vendar po neki razliki, ki se prav tako neposredno razpusti.«<sup>129</sup>

Način postajanja je v tem, da nič ne ostane nič. Vedno prehaja v svoje drugo, v bit, skozi vzajemno izničevanje. Postajanje obstaja le, če se bit in nič neprenehno razlikujeta, kar pomeni, da ne obstojita le za sebe. Postajanje je v enaki meri bitjo in

---

<sup>127</sup> Lévinas 1996, 75

<sup>128</sup> Hegel 2001, 59-72

<sup>129</sup> Ibid., 74-75

ničem ter se vedno nahaja med njima. Kot tretje je prisotno, ko je govora o njiju, in je njun empirični izkaz. Dialektično-imanentna narava biti in ničā kot svojo resnico kaŹeta enotnost v postajanju. Enotna sta kot izginjajoči moment, ki je Źe razlikovan, vendar hkrati odpravljen. Postajanje, ki je enotnost biti in ničā, je obstoj. Obstoj je tudi končnost, ki obstaja skozi določenost in zamejenost svojih kvalitēt, ter kar je najpomembnejše, nebit tvori njihovo naravo in njihovo bit. Končni obstoj v svoji končnosti poseduje svojo resnico. »Nasprotno, bit končnih reči kot taka je v tem, da imajo kot svojo vsebnost kal minevanja; ura njihovega rojstva je ura njihove smrti.«<sup>130</sup>

## **Imanenca časovno bivajočega**

Pri eksistencialno-fenomenološki teoriji časa smo raziskovali ontološko raven temporalnosti, ki je subjektu transcendentalna, vendar z njim tudi pogojena. V nadaljevanju si bomo pogledali naravo temporalnosti, ki je subjektu imanentna. Obstoj imanentnega časa je izpeljan iz prepletenosti zavesti z ontično strukturo sveta. Ko človek prehaja, prehaja tudi čas in ko prehaja čas, prehaja tudi človek. Človek ni samo vržen v svet, temveč je njegova substanca identična s substanco sveta, čas pa je prehajanje sveta in človeka, ne le abstrakcija gibanja. Za začetek si bomo pogledali budistično misel, ki je Źe pred tisočletji govorila o istovetnosti človeka s temporalnim svetom.

### **Budizem**

#### **Dōgen Zenji**

Dōgen Zenji je bil japonski budistični menih, pisec, pesnik in teoretični mislec, ki je Źivel med letoma 1200 in 1253. Znan je kot ustanovitelj ene od treh tradicionalnih sekt japonskega Zen budizma, Źolo Soto. Maja Milčinski to Źolo opiše kot metoda zazena samega ali zen tihega razsvetljenstva. »Tu je najvaŹnejše mirno sedenje v meditaciji, ob predpostavki, da je razsvetljenje mogoče doseči ob popolnem sodelovanju in preobrazbi učenčeve osebnosti. Razsvetljenje torej ni nenadni dogodek, temveč

---

<sup>130</sup> Ibid., 122

zadnja faza postopnega procesa.«<sup>131</sup> V budizmu je razsvetljenje ali dosežek očiščenja uma svetnih stvari in prestop v stanje nirvane.

Buda je o tem dejal: »In z osrediščenim umom, tako čistim, svetlim, neonesnaženim, prostim nepopolnosti, vodljivim, stabilnim, mirnim, ga je usmeril k znanju o uničenju madežev. Ve, kaj to resnično je: 'To je trpljenje'; ve, kaj to resnično je: 'To je izvor trpljenja; ve, kaj to resnično je: 'To je prenehanje trpljenja'; ve, kaj to resnično je: 'To je pot, ki vodi v prenehanje trpljenja'.«<sup>132</sup>

Dogen je bil plodovit pisec, njegovo najbolj poznano in tudi vplivno delo je skupek petindevetdesetih esejev, Shōbōgenzō, katerega naslov se dobesedno prevede kot 'Zaklad resničnega Dharma očesa.' V tem delu Dogen obravnava vse vidike zen budizma, uči pravih meditativnih praks zazen meditacije in komentira starejša budistična dela. Preko pesniških del ter pripovedk razčlenjuje in pojasnjuje budistično misel. Shōbōgenzō velja za enega vrhuncev budistične misli na japonskem in tudi nasploh, v njem pa se najdejo podrobna razglabljanja o fenomenoloških temah na način, ki bi ga sicer lahko tudi pripisali zahodni filozofski misli. Vendar je pomembna razlika v njegovem pristopu, kajti Dogen ne izhaja iz analitično-racionalnega raziskovanja ontologije sveta in epistemologije razuma, temveč se vprašanj loteva intuitivno, preko njemu lastne izkušnje, ki izhaja iz meditativne prakse. Dogenovo razmišljanje je prej kot filozofsko špekuliranje popisovanje njegovih lastnih neposrednih izkušenj, ki jih je pridobil z leti prakticiranja meditacije zazen in posledičnega razsvetljenja, ki ga je doživel. S tem postane njegov nauk izpoved in ne gre za izpisovanje analitičnega razvoja misli o abstraktni metafiziki. Govori iz svoje najintimnejše izkušnje realnosti življenja.

Govorili bomo o poglavju iz knjige Shōbōgenzō, ki ima v že tako znamenitem delu posebno mesto in je bil nemalokrat interpretiran in obravnavan, tako na Japonskem, kot na Zahodu. Enajsti esej v Shōbōgenzō-ju se ukvarja z vprašanjem časa in človekove eksistence v njem. Naslovljen je kot 'Uji'. Že sam naslov je pomenljiv in mnogopomenski. Termin 'Uji' je dobesedno neprevedljiv in je vezan na japonski kulturni in miselni milje, vendar se ga da robato prevesti kot 'samo za trenutek', 'biti za trenutek', 'v nekem času' in 'sedaj in takrat'. Etimološko je sestavljen iz prvega dela;

---

<sup>131</sup> Milčinski 2013, 336

<sup>132</sup> Walshe 1995, 107

'u', ki pomeni eksistenca, drugi del; 'ji' pa pomeni čas, oziroma časovno določnico nekega dogodka. Sestavljenka Uji pomeni, da ni nič absolutnega in je vse fenomenalno, vsaka stvar in misel, samo 'samo za trenutek'. Še celo naši trenutni dvomi o tej definiciji, so 'samo za trenutek'. Naslov 'Uji' lahko prevedemo tudi kot 'Bit in Čas', kar pa je nekoliko neustrezno, saj namiguje na zahodno filozofsko tradicijo. V preteklosti so se zgodili poskusi povezave med zen-budistično tradicijo in zahodno mislijo, najbolj pogosto v okviru fenomenologije. V primeru Dogena pa je prav sintezija njegove misli s Heideggrovo fenomenologijo vodila Stevena Heine-ja, da je napisal knjigo 'Eksistenčna in ontološka dimenzija časa pri Heideggerju in Dogenu'<sup>133</sup>. Vendar je povezovanje obeh tradicij antitetično naravi Dogenove misli, ki ni analitična in se mora tak postopek vzeti z rezervo.<sup>134</sup>

'Uji' obravnava budistična termina anatta in anicca. Anatta pomeni neobstoj nekega trajnega jaza, medtem ko anicca kaže na neprestano spremembo v netrajnem toku življenja. Kot že rečeno, esej ni le filozofsko razglabljanje in vsako filozofsko misel se uporablja v navezavi na poučevanje o budistični praksi, ki pelje po poti resničnega razumevanja in prave misli do razsvetljenja. Podlaga za Dogenov esej je izkušnja jaza, ki se osamosvoji časa, drugih ljudi in samega kozmosa, je izkušnja, ki vsebuje odrešenje telesa in razuma. Z vidika te perspektive je vse, kar obstaja, misli in stvari, neločljivo povezano s časom, vse to dejansko je čas, kajti ničesar ni, kar bi bilo od časa ločeno in kar obstoji zunaj časa. V jazovi ovržbi telesa in misli se razkrije večno potekajoča nestalnost, ki vsebuje medsebojni odnos med anicca, se pravi vedno spreminjajočem tokom časa, in anatta, vedno nestalnem jazu, ki se nahaja v samem poteku časa. To ne pomeni, da jaza ni, vendar ni osrediščenega jaza. Njegova subjektiviteta je hipno zaznavanje zunanjih fenomenov in samega sebe, oboje pa je vedno spreminjajoče. Ob levitvi subjekta iz temporalnosti z izkušnjo razsvetljenja, čas in bit izkažeta svojo pravo naravo kot dva aspekta istega fenomena. Anicca in anatta se prepletata kot dvojna vijačnica, izhajata iz skupne narave vedno pretakajočega se kozmosa.<sup>135</sup>

S takim razumevanjem zaznave zunanjega sveta in nestalnosti ter vpetosti jaza v sam obkrožujoči svet in posledično ne-absolutiziranost tako subjektivnega kot objektivnega

---

<sup>133</sup> Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen

<sup>134</sup> Dogen 2007, 107

<sup>135</sup> Ibid., 108

bivanja je Dogen postavljen v podobno epistemološko pozicijo kot nekateri evropski fenomenologi. Maurice Merleau-Ponty je recimo dejal, da je občutenje neposrednega čutnega vtisa nemogoče potrditi kot nečesa objektivnega. Pri zunanjem svetu gre za razumu nedostopno videnje nečesa, za kar ne morem vedeti, kakšno je v čisto naravni obliki. Kajti, kot bi lahko rekli skozi Dogen, zunaj ni nič naravnega, edina oblika, ki je, je praznina, to praznino pa zakrivajo pojmovni aparati naše zavesti. Za Merleau-Pontyja je čutno zaznavanje šele delujoče po posredovanju sodbe, ki je temelj, iz katerega izhajajo naši akti, ki sami ustvarjajo svet. Realnost označi za trden preplet prostora, stvari in časa. Ti ne rabijo naših sodb, se pa preko njih prikazujejo. »S konkretnega vidika človek ni duševnost, ki se združuje z organizmom, ampak je nenehno nihanja bivanja, deloma ostaja osebno, deloma pa se nanaša na osebne akte.«<sup>136</sup>

Dogenovo zen-budistično in zahodno fenomenološko metodo časa kot konkretnega prepletanja časovnosti in bivanja bi lahko poimenovali za eksistencialno-imanentno, drugače kot Kierkegaardova smer eksistencialno-transcendentne in v nasprotju z analitično-mehanicistično, ki se je poslužuje aristotelska tradicija in proti platonistično-sholastični, ki s transcendentalno-metafizično razlago uvršča izvor časa v nadčasovno sfero.

V nekaterih šolah Vajrayāna budizma je govora o cikličnosti časa, o načelu kālacakra, kar pomeni kolo časa. Vendar se Dogen ni ukvarjal z bolj ezoteričnimi pogledi, ki jim sledijo nekatere veje budizma. Tako kot za mnoge kitajske in japonske budiste so bili mistični aspekti nesmiseln odmik od primata meditativne prakse.

Dogen je poudarjal imanentno naravo eksistence, ki ji vlada fluidnost. Nihanje časa zanj pomeni, da ni nobene stalnosti, obstajajo le serije vedno spreminjajočih se pogojev. Subjektivnost je le segment notranjih fenomenov, ki se fuzionirajo z zaznavanjem v 'zavedno zavest'. Kar obstaja je čas v svoji totalnosti in eksistenca. Metaforično rečeno: Eksistenca je v času raztopljen kot jušna kocka v vroči vodi, katere delci se lahko zaradi delovanja okoliščin držijo skupaj in oblikujejo grudice, ki se kot skupki eksistence začnejo samozavedati in si puhloglavo trapajo, da so nekaj posebnega napram ostali mešanici. Čas v svoji totalnosti je vse, kar obstaja.

---

<sup>136</sup> Merleau-Ponty 2006, 106

Ljudje urejajo partikularnosti svojih izkušenj v sekvence za sestavo koherentnega kozmosa. Da ustvarimo sebe moramo obenem ustvariti tudi celoten svet. Vse kar nas obkroža mora biti v vsakem trenutku na novo poustvarjeno. Svoje bitje moramo v vsakem trenutku aktivno sestavljati iz minljivih naključij našega postajanja. Tako ni trdne substance, ki bi zagotavljala stalnost bivajočega, niti ni opore, ki bi avtomatično postavila formo biti. Ta mora biti v vsakem trenutku znova postavljena. Imamo sicer srečo, da je ta proces gladko potekajoč in eno izhaja iz drugega. Pod drugačnimi principi realnosti, kjer bi bil nestalni jaz bolj nekompatibilen z vedno spreminjajočo se realnostjo, bi bili vedno v nevarnosti razpada, usode, kakršne so deležni recimo umetno ustvarjeni atomi, kot sta flerovij in kopernicij, ki ne premorejo dovolj notranjega 'jedrskega veziva', da bi držali skupaj vse subatomske delce in se zato hitro razpustijo. Razpustimo se tudi mi, bodisi ob razsvetljenju, ali smrti, le da v prvem primeru dokončno v parinirvani, medtem ko v drugem primeru le za trenutek, dokler nas v ponavljanju form ne nasledí naslednja zavest. Ustvarjati sebe v času pomeni ustvarjati občasne stvari, ki so le začasno prisotne v neskončnem toku časa. Čas prihaja in odhaja, bitje je vezano nanj in skupaj z njim v neprestanem stanju negotovosti, gotovo le trenutka, v katerem se nahaja. Dogaja se neprestani tok zdajev, pri čemer je vsak sestavljen iz časovnega delca, v katerem obstaja. Seveda ne more biti drugače, čas je mogoče nepredvidljiv in vedno spremenljiv, ni pa naključen kaos, vse ima svojo koherenco, začetek potuje proti koncu in med časovnimi zaporedji ne more biti vstavljeno eno, v katerem me ni, kar bi pomenilo, da bi občasno skakali notri in ven iz obstoja, tako kot se v teoretični fiziki špekulira za 'virtualne elektrone', ki občasno pričnejo obstajati in istočasno izginejo. Ker pač nismo subatomske delci, moramo v našem vsakdanjem življenju slediti zakonu o ohranjanju energije. Zato se navkljub enkratnosti vsakega časovnega trenutka ohranja naša eksistenca v koherentnem stanju.

Vse to pomeni, da pri Dogenu ne gre za preprosti ontološki solipsizem, niti popolno neodvisnost in enkratnost trenutka. Preteklost obstaja in je del večno prisotnega zdaja, vsakokratni zdaj, vsak pomežik, pa postane del naslednjega zdaja v obliki preteklega. Pretekli čas ne odide enostavno v nič. Preteklost ne požre preteklega trenutka in ga ne izniči. Preteklost je kot pručka, na kateri stojimo, da sežemo v svojem zdaju proti

prihodnosti. Dogen uporabi za metaforo o času zenovski koan<sup>137</sup>, ki čas primerja tako z borom kot bambusom, oba tudi budistična simbola. Pravi: bambus ima okrogle sklepe, ki označujejo pretek časa, medtem ko bor kot zimzelen nima barv, ki bi razločevale preteklost od sedanjosti.<sup>138</sup> Jaz sem tako obenem sedanjost in preteklost, obenem je preteklost nekaj ločenega od moje sedanjosti.

## **Milindapañha**

Tega vprašanje se dotakneta tudi kralj Milinda in menih Nagasena v 'Milindapañha' pri poglavju o 'Vprašanju o zaporedju pojavov'. Nagasena pravi, da vsak pojav ni isti, kot tisti, ki ga predhodi, vendar pa se predhodni pojav nahaja v svojem nasledniku. Dialog med menihom in kraljem se loti trajnosti pojavov:

»Stari menih je rekel: 'Jaz sem bil majhen in nežne deček, ki je ležal na hrbtu, veličanstvo, in isti človek je zdaj popolnoma odrasel – in prav zaradi tega telesa so vse te različne oblike povezane v celoto.'

'Razložite mi na primeru.'

'Veličanstvo, če bi nekdo prižgal svetilki, ali bi lahko gorela vso noč?'

'Da, prečastiti, lahko bi gorela vso noč.'

'Ali je plamen v začetku noči isti kot plamen sredi noči?'

'Ne, prečastiti.'

'Ali je plamen sredi noči isti kot plamen na koncu noči?'

'Ne, prečastiti.'

'Ali potemtakem tudi svetilka sredi noči ni ista kot svetilka v začetku noči in svetilka na koncu noči ni ista kot svetilka sredi noči?'

'Ne, prečastiti, plamen bi vso noč gorel na isti svetilki.'<sup>139</sup>

Odlomek 'Vprašanja o zaporedju pojavov' je vsebovan v budističnem tekstu Milindapañha, katerega naslov pomeni 'Vprašanja kralja Milinde' in se navezuje na dialoge, ki jih je okoli leta 100 pr.n.št. imel grški kralj Baktrije Menander z budističnimi menihom Nāgaseno. Milindapañha v Pali kanonu spada med Khuddaka Nikaya, oziroma 'Postranski pogovori« in ni del sklopa najpomembnejših budističnih besedil.

---

<sup>137</sup> »The bamboo, all up and down its length, has joints (which mark the passage of the seasons); the pine (being ever-green) has no colors to differentiate past from present.«

<sup>138</sup> Dogen 2007, 111

<sup>139</sup> Vprašanja kralja Milinde : o Buddhovem nauku 1990, 50

Ni zelo abstraktno teoretska, temveč se bolj navdihuje pri metaforičnih prisposodobah in ponazarjanju budističnih konceptov preko dialoga med kraljem in menihom. V tem oziru spominja na Platonove dialoge, z osebo budističnega modreca Nāgaseno kot pseudo-Sokrata, ki poučuje kralja Menandra o poteh budistične misli, predvsem z razgrajevanjem kraljevih zmot. Pri tem se poslužuje epistemološke metode, slične Sokratski metodi, ki postopoma odgovarja na kraljeva vprašanja in sproti razkriva neutemeljenost njegove vednosti. V omenjenem odlomku se postavi vprašanje kontinuiranosti pojavnih oblik v svetu. Nagasena in kralj se dotakneta tako človeka, kot objektov, procesov in življenja na splošno. Kralj podvomi v stalno identiteto spreminjajočih se fenomenov. Postavi se vprašanje, ali obstaja smiselnost trditve o povezavi vzroka in učinka v vsakdanjosti. Je trajnost trajna, ne samo med svetnimi stvarmi, temveč, ali velja načelo soodvisnosti v nastajanju in neizbris identitete tudi za forme pojavljanja. Nagasenov odgovor se glasi, da vsak pojav ni isti, kot tisti, ki ga predhodi, vendar pa se predhodni pojav nahaja v svojem nasledniku. Vsak pojav iz se pojavi v trenutku in v naslednjem trenutku tudi izgine. Tako se tudi nadaljuje za njim celotna veriga pojavljajočih fenomenov, to velja za ljudi, objekte in procese.<sup>140</sup>

Vsak trenutek predoči nov pojav, ki ni isti kot vse pretekle pojavitvene forme, vendar tudi ni od njih nekaj popolnoma drugega. Vedno že vsebuje svoje pretekle inkarnacije. V vsaki pojavitvi so prisotne vse poprejšnje verzije tega fenomena, udeležujejo se v njem kot njegova zgodovina, vendar niso le nekaj preteklega, temveč so tudi sedanje v smislu določanja trenutnega stanja. Pretekla stanja zagotavljajo sedanjosti obstoj z dejstvom, da so se dogodila. Poleg tega se z vsako novo iteracijo potrjujejo v svojem preteklem obstoju in držijo vpliv na potek prihodnjega pojavljanja preko svojega topološkega mesta v vzročno-posledični verigi. Vsak dogodek v preteklosti se tako z vsakim novim pojavom v sedanjosti ponovno zgodi v istem trenutku, samo tako se lahko ohrani koherentnost fenomenalne identitete pojava. S pojavitvijo v sedanjosti se potrdi vztrajnost forme in neprekinjeno kontinuiranost v vztrajanju izvirne vsebine.

Nagasena to potrdi tudi v pogovoru o vztrajnosti trajnosti substance mleka, ne glede na njegove spremembe:

»'Natanko tako, veličanstvo, poteka tudi zaporedje pojavov (dhammasantati): neki pojav se začne in neki drugi izgine v istem trenutku. Vse se odvija istočasno – niti prej

---

<sup>140</sup> Ibid., 49-54



niti potem. In prav zato ni (noben pojav) niti isti niti nekaj (popolnoma) drugega, kajti vsako naslednje stanje zavesti (vinnana) vsebuje tudi vsa prejšnja stanja.' [...] Sveže mleko, ki smo ga pravkar pomolzli, veličanstvo, se čez čas spremeni v kislino mleko, kislino mleko se spremeni v surovo maslo, surovo maslo pa v kuhano maslo. In če bi potem nekdo rekel: 'Sveže mleko je isto kot kislino mleko, kislino mleko je isto kot surovo maslo, surovo maslo je isto kot kuhano maslo,' ali bi govoril resnico, veličanstvo?'

'Ne, prečastiti, vse te stvari so različne, nastale pa so zaradi mleka.'<sup>141</sup>

Substancialnost nekega pojava se zagotovi preko tega procesa vsakokratnega potrjevanja preteklosti in vztrajanja v sedanjosti, medtem ko veriga pojavnosti na doseženem gradi potencialnost za nove pojavitve. S tem se ustvari podlaga za prihodnost, pretekli pojavi in sedanja pojavitev ustvarijo arhiv, ki se prenese v prihodnji pojav in nato razvije v nov fenomen, ki nadgradi tisto, kar je bilo prenešeno iz preteklosti. Tako pojav v sedanjosti, v tem trenutku, ni nekaj, kar bi bilo natanko isto, kot pojav, ki ga je predhodil v prejšnjem trenutku, saj se je spremenil glede na spremenjene okoliščine, v katerih se je v tem trenutku pojavil. Iz trenutka v trenutek so spremembe najverjetneje minimalne, vendar če gledamo skozi časovni razpon, ki je daljši kot nekaj trenutkov, pridemo do bolj substancialnih trenutkov. Oziroma, pridemo do takih sprememb, kot je sprememba svežega mleka v maslo, otroka v odraslega človeka, in plamen na začetku noči v plamen na koncu noči. Vsi ti so zaporedni pojavi, ki so medsebojno povezani in soodvisni v razmerju vzroka in učinka ter procesa med njima. Pomenijo in potrjujejo pa tudi identitetno kontinuiranost med pojavi, s pridržkom, da enakost ni popolna, je spreminjajoča in skozi čas se tako ustvari nekaj drugega, kar pa ni nekaj popolnoma drugega v smislu popolne substancialne različnosti, ker se v vsakem, ne glede na kako od izvora oddaljenem fenomenu, skriva zgodovina vseh prejšnjih stanj.

Tako se v naši zavesti vse odvija istočasno in pretekla stanja preminejo, vendar ne izginejo popolnoma in služijo kot gradniki podlage za prihodnje pojavitve. Descartes se je lotil podobnega problema glede naše predstave o obstojnosti stvari v razsežnem svetu, s primerom voska, ki spremeni svoje lastnosti, če ga segrejemo. Svojo identiteto obdrži, ker je del razsežnostne substance in je, kakršen je, zaradi atributov, na podlagi

---

<sup>141</sup> Ibid., 50-51

katerih se oblikuje. Pri Spinozi pa je zagotovilo koherentnosti prav tako posledica vsebnosti vseh stvari v substanci, katerih lastnosti in spremembe določujejo njihovi modusi. Pri Nagasenovi razlagi pa ne gre zagotovilo identitete na rovaš form s strani zunanjih dejavnikov, temveč je vsak pojav utemeljen v samem sebi, preko naslonitve na svoje pretekle dogoditve in obstaja prav zaradi svojega vsakokratnega postajanja.

## Bežnost sveta v Budizmu

Tudi Dogen pravi, da čas ni nekaj, kar enostavno 'odleti stran'. V primeru, da bi bilo izginotje preteklega časa možno, bi se na njegovem mestu pojavila vrzel, ki bi prelomila z normalnim potekom sosledja. Vsak trenutek v času torej vedno že vsebuje svoje pretekle inkarnacije, medtem ko se vsaka nova podoba časa ustvari skozi neprestan proces spreminjanja. Čas vedno teče in se dogaja v posameznih trenutkih, ki so po sebi enigmatični in enkratni, obenem pa so vsebovani v reki časa, ki je obenem heterogena preko neodvisnih zdajev, ki minljivo obstajajo v svoji enkratnosti in ki se skozi njo potrjujejo v svoji ne-absolutnosti, po drugi strani pa je potek časa homogen skozi veriženje zdajev, od katerih vsak prehaja v drugega.

Vse, kar obstaja, je torej serija primerov zdaja, vključno z nami. Sam Buda je dejal o tem podobno:

»In Gospod je dejal: 'Dovolj, Ananda, ne joči in ne tarnaj. Ali ti nisem povedal, da vse stvari, ki so prijetne in čudovite, so spremenljive, so subjekt ločitve in vselej postajajo nekaj drugega /so subjekt preobražanja v svoja nasprotja? Kako vi vilo, Ananda, saj – kar koli kar koli je rojeno, sestavljeno, postane predmet propada, le kako bi bilo, če to ne bi preminilo? Dolgo časa, Ananda, si bil v bližini Tathagate, izkazal si se v ljubeči prijaznosti v telesu, govoru in umu, blagodejnosti, širokosrčnosti in marljivosti. Osvojil si veliko vrednost, Ananda. Potrudi se, v kratkem času boš prost napak.'«<sup>142</sup>

Segmentiranost časa se prikazuje kot obstajanje misli in stvari, ki se pojavijo in izginejo. S tem potrjujejo svojo naravo kot del nihanja tega tukaj in zdaj. Zato ni čudno, da zen tradicija šole Soto, ki jo je ustanovil Dogen, poudarja meditativno delo samo-refleksivnega opazovanja lastnih misli z distance. Učenec s spremljanjem valovanja

---

<sup>142</sup> Walshe 1995, 265

misli sledi poteku časa, kajti čas je odražen tako z noetičnimi kot noemskimi fenomeni v zavesti in z mislimi, ki odražajo stvari v svetu. S spremljanjem misli se z meditacijo spremlja nihanje časa in eksistence, ki je vezana nanj. Tu pride vmes narava eseja 'Uji', ki je v prvi vrsti meniški pripomoček za kontemplacijo tematike njihove meditacije o svetu. Pri zen budizmu, ki je izšel iz kitajskega chan, je namreč poudarek ne na teoretizaciji, temveč praksi meditacije. Tudi Dogen poudari, da so njegove besede le orientacija, medtem ko mora učenec iti po poti zena in doseči cilj razsvetljenja v lastni režiji.

Odvrnitev od besedovanju k praksi je sedemsto let pred Dogenom poudaril tudi Nagarjuna v sedmem verzu Mūlamadhyamakakārikā, XVIII: 'Kar izraža jezik, je nebivajoče. / Območje jezika je območje nebivajočega. / Nenastalo in neminljivo, kot nirvana, / To je narava stvari.' Miselna linija o zavračanju mišljenja je torej jasna.

Nāgārjuna je bil eden izmed najpomembnejših predstavnikov Mahayanske veje budizma, ki je deloval v Indiji med sredino drugega in tretjega stoletja našega štetja. Njegovo najbolj poznano delo je Mūlamadhyamakakārikā, ki pomeni bistveno razpravo o srednji poti budizma, kjer je podrobno in skrbno komentiral Budov nauk. V njem se je usmeril proti temu, kar je razumel kot nesmiselne in brezizhodne metafizične spekulacije, ki zastranjujejo resnični pogled na svet in obstoj. Zavrnil je izkustva fenomenov kot po svojem bistvu prazna, rekel je, da si nenašajajoča na resnično podstat življenjske izkušnje. Njegova fenomenologija ne trdi, da ima ta dogodkovnost lažno naravo, temveč, da gre le za vznik iz človekove zavesti, ki svet neavtentično obarva s predsodki in koncepti.

V osemnajstem delu Mūlamadhyamakakārikā-e se loti natančnega analiziranja razmerja med razumevanjem sveta, sebstva in jezika, ki načelujeta našemu razumevanju. Po njegovem stvari nimajo notranje narave, temveč so le izrazi jezika, ki so okosteneli v konceptih, ki pa izvorno pridejo iz mentalnih konstruktov, se pravi zavesti. Kar pa se potika pod njimi, tisto resnično, od jezika neodvisno, je zavesti nedosegljivo. Kot vidimo, vse kar zaznavamo v svetu izhaja iz človekove zavesti, ni svet tisti, ki se vtisne v človekove zaznave, temveč je njegov jaz in njegovi miselni aparati, ki jih konstruirajo. Razlika med identiteto in razliko, ki je bila označena kot eden glavnih filozofskih temeljev in vir nestrinjanj v moderni evropski filozofiji, je tu odvržena kot neeksistirajoče v času in na ravni ontološke podlage sveta kot neresnično. Kar je za Nagarjuno resnično, je brez-karkoli, se pravi nič je tisto resnično bivajoče, vse ostalo

je kot produkt jezika nebivajoče. Pravi obraz jaza je brezjazstvo, ki je praznina, osvobojena tlake v človeškem simbolnem svetu jezika in ki se realizira z nirvano, ki negira vse te konstrukte. Z meditacijo, ki vodi do nirvane, se tako dogodi dekonstrukcija vsega. Odvrnitev od jezika pomeni tudi odvrnitev od samega nauka budizma, kajti če je vsako delovanje označevanja dejanje nasilja nad praznino bivanja, se tudi govor o le tem poslužuje prav istega, zato se ga je treba v končni fazi otresti. Vse, kar pade v območje jezika pomeni prehod v stanje nebivajočega, tistega, kar nima povezave s pravo naravo stvari, ki so tako kot nirvana, nenastale in neminljive, resnične in neresnične, brez misli, enotenja in razlikovanja. Za prehod na to stopnjo je potrebno prekiniti z razlikovanjem med jazom in ne-jazom, in kdor to zmore storiti preko meditacije, se reši cikla rojstev in smrti ter se povzdigne v nirvano.

Pri budistični praznini pa ne gre za emanacijsko teorijo, kot smo jo srečali pri Platonu in Plotinu, praznina ne seva v nižje ravni obstoja, fenomeni niso njeni odvrtki, temveč prej korupcija njenega stanja, ki nastaja preko naše zaznavajoče zavesti. Prav tako praznina, ki bi jo lahko razumeli kot čisto snovnost nesnovnega, ni nekaj najnižjega, niti najvišje, temveč edino resnično, kar je, avtentična podstav. Vendar, kot rečeno, ni popolnoma ločena, kot je pri Leibnizu bog zunanji svetu, niti ni s svetom popolnoma sprijena z njim, kot je Bog kot substanca pri Spinozi. Vendar, če je podstat pri Spinozi absolutno afirmativna, je v budizmu zgodba obrnjena in narava praznosti je absolutno negativna vsake vsebine per se. Onkraj mentalnih konstruktov je torej svet, o katerem govori Nagarjuna, popolnoma prazen in obenem poln v svoji neobstoječnosti in nezamejenosti, vsebuje vse in vsakogar, vključno s seboj in prav tako je prazen vsega in sebe. Razumeti ta paradoks pa je nemogoče, saj se do njega pristopa z zavestjo, ki je po svoji naravi antitetična nirvani. Najbližje bi odgovoru potemtakem prišli preko koanov, ki so v svoji paradoksnosti namenjeni prav lomljenju konceptualizacije in beganju razuma, ki silijo k samolastnemu odpravljanju simbolnega.

Tako Nagarjuna kot Dogen se zavedata paradoksa, da o lažnosti konceptualnega zaobseganja sveta poučujeta preko konceptualiziranja, zato oba tudi poudarjata, da je v zadnji fazi tudi sam Budov nauk del zavajanja, ki človeka odvrča od dosega razsvetljenja.

Popolno razumevanje se doseže, ko je celota časa sprejeta kot identična s celoto eksistence in da ni nič več od tega. Samo razlikovanje med trenutki časa pa je pogojeno od družbenih arbitrarnosti. Se samo to, koliko traja določen trenutek, kako

dolgo se razlega neki odsek časa, je odvisno od kulturnih konvencij. To je jasno že od tega, da so na primer na Japonskem dan razdelili na štiriindvajset dvournih delov, današnje parceliranje ure v šestdeset minut in minute v šestdeset sekund je ostanek mezopotamskega seksagezimalnega številskega sistema. Ko je Julij Cezar uvedel julijanski koledar, se narava in potek časa ni spremenila, niti niso nekateri dnevi kar naenkrat poniknili v nič, ko je papež Gregor XIII reformiral določevanje prestopnih let. Različne kulture in ljudje lahko različno razumemo sam koncept trenutka, zame je ta lahko eno sekundo, medtem ko je za nekoga drugega trenutek en pomežik. Arbitrnost časa na partikularni ravni in njegovo totaliziranje le v okviru razumevanje njegove enotnosti z eksistenco pridobi še dodatno utemeljitev, ko si pogledamo Einsteinovo teorijo splošne relativnosti, v kateri je utemeljil čas kot čas-prostor. Zato nekateri misleci Dogenovo razmišljanje o času, kot ne nekaj neodvisnega od premikajočih stvari kot takih in njihovega bistva, temveč vpletenega v eksistenco vsega, utemeljeno izpostavljajo kot relativno moderen pogled. Čas-prostor kot tak je totalen, vendar vse, kar se dogaja v njem, je podvrženo okolijskim perturbacijam. Recimo; zaradi vpliva moči gravitacije zemlje na potek časa, bo za človeka, ki sedi, bo njegov čas potekal za nekaj femto-sekund počasneje, kot za tistega, ki stoji.<sup>143</sup> Naše subjektivno doživljanje časa je tudi določeno z našo biološko eksistenco; zavedanje je trak, sestavljen iz delcev zavedanja, ki vsebujejo podatke, ki jih naši čuti pridobijo in razpošljejo na vsakih nekaj milisekund.<sup>144</sup>

Dogen pravi, da je celoten svet in čas z njim v neprestanem prehajanju, čas se ne odvija kar sam od sebe in neodvisno od vsega ostalega. Gore, oceani, vse, kar je, vključno z nami, je v času in od časa. Brez časa ne bi bilo ne gor, oceanov, niti nas. Prav tako čas obstaja za gore in oceane, kot obstaja za nas. Sprejetje tega je potrebno za prehod stran od 'bivanja v zdaju' kot ga razume povprečni človek v okviru svojega vsakdanjega nereflektiranega sprejemanja manifestiranja fenomenov. Ko človek vse, tudi s samo izkušnjo nirvane, razume kot le potekajoče značilnosti bitja v času, ko jih ne poskuša razložiti, temveč se potopi vanje kot njihov del, postane zares 'bivajoči v zdaju'. Bit in čas Dogen primerja s prihodom in preходом pomladi. Pomlad je v svoji bujnosti prisposodba za čas, saj ni jasno kdaj in kako pride, ko pa je tu, dograjevanje

---

<sup>143</sup> <http://www.telegraph.co.uk/news/science/science-news/8020988/Einsteins-theory-of-relativity-works-on-a-human-scale-the-higher-you-are-the-faster-you-age.html> - - (dostop 8.12.2017 ob 16:30)

<sup>144</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/> - (dostop 8.12.2017 ob 16:30)

njenega postajanja imenujemo kot prehajanje, ne da bi karkoli iz nje izločili. Označuje pa s pomladjo vse značilnosti, ki jih ta poseduje, z rečenico, da prehaja, pa se navezujemo na njeno časovnost, gre za prehod, ki se aktualizira v njej. Ko pride pomlad in smo na sredi nje, ne govorimo o neki fizični zunanosti, razlikovanje je striktno jezikovno skozi formalne koncepte, ki razčlenjujejo časovne pojave, kar pa se tiče naše eksistence, je ta trdno vdelana v prihod in potek pomladi, ki pride skupaj z nami in je v nas in preko nas, mi pa v njej in preko nje.<sup>145</sup>

Enako je s pasom in našim časovanjem v njem. Podoba časa nam je podana, kot sta nakazala že Nagasena in Nagarjuna, preko jezika in konceptualiziranja, pomen časa pa občutimo, kot smo se že navezali na Merleau-Pontyja in Dogena, skozi neločljivo vpletenost človeka v kozmos preko telesa, čutov in zaznavajoče zavesti. Čas je 'samo za trenutek' skozi nas in v nas, ločiti se od časa pa je nemogoče, dokler se ne ločimo od 'nas', kar pa se zgodi z opustitvijo navezanosti na subjekt v nirvani. Kot lahko rečemo skozi Dogena, zunaj ni nič naravnega, edina oblika, ki je, je praznina, to praznino pa zakrivajo konceptualni aparati naše zavesti. Za Merleau-Ponty-ja je čutno zaznavanje šele delujoče po posredovanju sodbe, ki je temelj, iz katerega izhajajo naši akti, ki sami ustvarjajo svet. Realnost samo zase pa označi za trden preplet prostora, stvari in časa. Ti ne rabijo naših sodb, se pa preko njih prikazujejo.

Podobno kot Plotin tudi Dogen zatrdi, da se do izkušnje resničnosti narave vsega pride preko osebne izkušnje z vrnitvijo vase, ki jo Dogen karakterizira kot načrtna meditacija z namenom doživetja razsvetljenja. Vendar je razlika med njunima izkušnjama v tem, da se pri budistični meditaciji očišči subjekt v nirvani, s čimer pride do doumetja praznosti forme na ravni čiste imanence bitja. Tu torej ni vzpenjanja po postajah biti, temveč gre za izluščenje ene in edine biti, ki je čisti nič in praznina. Plotinov subjekt pa potuje navzgor po hipostazah preko katarze duše in posledične ekstatične združitve v Eno. V obeh primerih se ločitev od časa lahko zgodi, le da v primeru Dogena ta potuje v smeri imanence, medtem ko pa pri Plotinu gre v transcendenco. Pri obeh, kot tudi pri Aristotelu, zaradi razlike v dojemanju časa, čas poseduje drugačno naravo in ontološko utemeljenost.

---

<sup>145</sup> Dogen 2007, 116-118

## Schopenhauer

Schopenhauer je s konceptualizacijo življenjske moči kot take postavil razloko od formalnega prehajanja svetovnega časa heglovske logike. Njegova ontologija temelji na površinskosti in neposrednosti bivajočega, tu ni nam nedostopnih stvari na sebi, so le stvari za nas. Absolutno spoznavajoče vsega je subjekt, vendar zaradi svoje narave ni spoznan od drugega. Subjekt nosi ves svet, je predpogoj vsega predpostavljenega vsega kažočega in vsake reči. Vsakdo spoznavajoči je ta subjekt; vendar le kolikor spoznava in ne kadar je objekt spoznavanja. Človek zato ni le njegovo telo, saj je njegovo telo objekt in v razmerju do opazujočega se tudi postavlja kot predstava. Kajti telo je objekt med objekti in je podrejen zakonom, ki so jim ostale reči pogojene. Vendarle je poseben na način za nas neposrednega objekta. Po drugi strani subjekt vselej spoznava in je neprenehno spoznavajoči. Ves zaznani svet torej obstaja na način sveta kot predstave. Svetna reč katere forma sta prostor in čas, je na podlagi teh form tudi del množstva. Sta dela subjekta, ki se ne nahajata v prostoru in kasu, saj se oba kot cela in nedeljiva nahajata v vsakem bitju, ki si predstavlja predstavljaajoče, kot sta tudi v predstavljaajočem po posredovanju subjekta.

Za razumevanje narave časa in prostora kot formalne kvalitete se Schopenhauer navezuje na Kantovo filozofijo:

»Druga drugo neposredno omejujeta: kjer se začne objekt, tam preneha subjekt. Ta njuna skupna meja se kaže ravno v tem, da je mogoče bistvene in zatorej obče forme objekta, torej čas, prostor in kavzalnost, izhajajoč iz subjekta, najti in popolnoma spoznati tudi brez spoznanja objekta, da torej te, če naj uporabim Kantov jezik, v naši zavesti obstajajo a priori. «<sup>146</sup>

Lastnosti prostora in časa veljajo kot pogoji in nujnosti za vsako možno izkustvo kot zakoni, po katerih dogodki povsod in vedno potekajo. Kantovske kategorije formalnih lastnosti zaznavnih dejanj so vsakokratne in dogodkom imanentne. Iz zakona kavzalnosti izhaja logika strukture izkustvo, brez njega ni možen dogodek in se nahaja v zavesti zaznavajočega subjektu. Njegova vloga načela utemeljevanja sodb določa mišljenje in po Schopenhauerju nastopa kot načelo biti, ki v času predstavlja sukcesijo momentov, v prostoru pa je način postavitve vsebujočih predmetov. Te lastnosti se

---

<sup>146</sup> Schopenhauer 2008, 30

neprestano vzajemno določajo. Načelo razloga je abstrakcija vzroka in učinka; pogojuje kaj se zgodi, zakaj se zgodi in kako se zgodi. Za njegov najenostavnejši moduse velja čas. V času vsak trenutek izbriše predhodnega in obstaja kot nastavek za prihodnjega, deleži na izničenju bivanja predhodnega, takoj zatem pa tudi njega izbriše naslednji trenutek in tako naprej. Prihodnost tako gre v preteklost, sedanjost pa je le meja med njima brez razsežnosti in resničnega obstoja. Kratkotrajno inteligibilno posameznega zdaja in njegova neoprijemljivost kot dolgotrajnega fenomena je problem jasne in zanesljivosti določljivosti v konceptih zgodovine filozofije.<sup>147</sup>

»Heraklit je v njem tožil na večnim tokom stvari. Platon je njegov predmet sramotil kot neprestano nastajajoče, a nikoli bivajoče, Spinoza je to imenoval čiste akcidence substance, ki edina obstaja in ostaja nespremenjena, Kant je to, kar je spoznano na ta način, kot goli pojav postavil nasproti stvari na sebi in nenazadnje imamo tudi staro indijsko modrost, ki pravi 'To je maya, tančica slepila [...]'.«<sup>148</sup>

Za Schopenhauerja se vsi ti filozofi ukvarjajo z načelom razloga in razmerjem med predstavami, ki izhajajo iz njega. Sam načelo razloga koncipira kot občo forma objekta, katerega način obstoja je v zavesti že predpostavljen. Sukcesija trenutkov pa je v njegovih očeh modus načela razloga v času in časenja v prostoru.<sup>149</sup>

Z načelom razloga, ki predhodi času in predstavljanju sveta, je postavljeno bistvo materije. Prehajanje vzroka in učinka kot pogoj pomeni da njuno pretakanje kot spreminjanje postane bistvo materije. Razmerje konceptualne predhodnosti vidimo pri tem, ko si lahko čas in prostor predstavljamo brez materije, ne moremo pa si materije predstavljati brez prostora in časa. Sama forma sveta predstav je neločljiva od vsebovane in predstavljane materije. Njena narava predpostavlja prostor, in način obstoja se nanaša na spremembo, torej je udeležena na času. Pomen zakona kavzalnosti je v tem, da spreminjanje ne obstaja le kot menjavanje stanja. V času in prostoru je neka identiteta omejena na svojo prostorsko in časovno koordinato. Sedanje se dogaja v tem trenutku in prihodnje je v naslednjem in mora iz enega stanja v drugega nujno obstajati v kontinuiranosti in sledenju zaporedij. Ta imajo enakovrnost v svojem trenutnem in svojem drugem stanju, ki mora biti na vsaki sekvenci v sukcesiji dogodkov utemeljen tako s prostorskim položajem, kot časovno pozicijo.

---

<sup>147</sup> Ibid., 31-37

<sup>148</sup> Ibid., 32

<sup>149</sup> Ibid., 58



Kar torej določa zakon kavzalnosti, ni zaporedje stanj v golem času, raje je ta zakon sukcesija sama, z ozirom na določen prostor in ob določenem času.<sup>150</sup>

Zakon kavzalnosti ni nič drugega kot določitev mesta posameznih pojavov v prostoru in času. Kavzalnost združuje prostor s časom v materiji, kar pomeni, da materija v sebi nosi lastnosti obeh. Materija mineva v času, obenem pa je prepletena s togim in nespremenljivim vztrajanjem prostora. Od obeh pa si pridobi lastnost prehajanje v stanju. S tem dobi neskončno deljivost. Materija je najprej proizvedla hkratnost v času in prostoru, ki prej mogla obstajati v golem času, ki ne pozna vzporednosti v prostoru, niti v golem prostoru, ki ne pozna časovnega sosledja. Čas ne deluje kot nič drugega kot razlog biti v času, torej njena sukcesija. Materija v časovnosti in prostoru pomeni dokončanje forme reprezentacije, kot se zaznava opazujočemu.<sup>151</sup>

Hkratnost mnogih stanj v prostoru in času tvori samo bistvo resničnosti. Časovno trajanje je mogoče šele s prostorsko hkratnostjo, naše predstavljanje pa spoznava prehajajoče šele skozi menjavanje obstajajočega s trajanjem.. Skupno kot hibrid obeh bo zvano bivajoče. Kar je v menjavanju trajno, dobi značaj kvalitativne spremembe, torej spremembe forme ob temeljno nespremenjeni substanci, se pravi materiji. V Schopenhauerjevi filozofiji imanence sta substanca in materija isto. Globin metafizike in prostranstev transcendence tu ni.

Materija v sebi nosi nasprotujoče si lastnosti obeh dejavnikov, iz katerih izhaja. Kar odpravi njuna nasprotja je predstava vzroka in posledice, ki izhaja iz zakona kavzalnosti. Ta naredi soobstoj časa in prostora dojemljivega razumu, po katerem in za katerega materija edino obstaja. Za zavest se v materiji združuje nenehni tok časa, ki nastopa kot princip naključnosti, s togo negibnostjo prostora, ki je vztrajanje substance v sebi. Ker, če bi substanca minevala po principu naključnosti, bi bila časovna pojavnost ločena od prostora in bi deležila le še na času po sebi. Brez materije bi se svet izkustva porazgubil v arbitrarnosti nešteti možnosti. Načelo vztrajnosti substance ima torej svoje mesto v materiji skupaj s časom, s tem ko je njegovo nasprotje in nespremenljivo. Kajti v golem prostoru bi bil svet tog in nepremičen, brez spreminjanja. V golem času bi bilo vse le bežno, brez obstojnosti in trajanja. Šele z združitvijo časa in prostora je nastala materija, torej proces hkratnosti in trajanja, z

---

<sup>150</sup> Ibid., 33-36

<sup>151</sup> Ibid., 154-162

njima pa tudi obstajanje substance kljub prehajanju. S tem materija vedno nosi njun pečat. Svoj obstoj v času pa razodeva v formah naključij brez katerih se nič ne pojavi in ki je podrejen zakonu kavzalnosti. Stanje, ki se nekje pojavi, je določilo, na katero se povsem in edino nanaša posledica zakona kavzalnosti.<sup>152</sup>

Svet in objekt v njem obstaja samo za subjekt, kot njegova predstava. Celokupnost sveta je zavestna predstava subjekta. Oblikovna sposobnost zaznavnega subjekta je v pripravljanju sebi podložnega sveta predstav skozi procesiranja gole materije v filtru spoznavne zmožnosti. Ta filter kot posredovanje subjektivnega korelata časa in prostora na način praznih form je Kant imenoval čista čutnost. Za Kanta prostor, čas in kavzalnost niso določitve stvari na sebi, temveč pripadajo le njenemu pojavu. Te niso nič drugega kot forme našega spoznavanja. Ker pa je vse mnoštvo ter vsako nastajanje in minevanje mogoče le v času in prostoru in na podlagi kavzalnosti, tudi ti do le deležniki na pojavu niso stvari na sebi. Te forme pogojujejo naše spoznavanje pojavov, ne pa stvari na sebi. Enako gre tudi za naš jaz, ki je spoznan le kot pojav.<sup>153</sup> Schopenhauerjeva filozofija se razlikuje od formalističnega razmišljanja s tem, da zanika bistveno razliko med stvarjo na sebi in stvarjo za nas. Gre le za različno stopnjo objektivacije volje, pod površjem pa se ne skriva neka skrivnejša in skrivnostnejša bitnost.

Brez spoznanja, ni preteklosti in tudi ne časa. Kljub temu pa čas ni tisti, ki ima začetek, pač pa je vsak začetek v času. Ker je čas najbolj obča forma spoznavnosti, se s pomočjo zakona kavzalnosti prilagajajo vsi pojavi, z njimi pa obstaja tudi čas, neskončen v smeri tako preteklosti in prihodnosti. Vsako zaznano je pojav, ki se mora v sedanjosti hkrati spoznati kot kavzalno odvisnega od niza drugih pojavov, ki se raztezajo v preteklost.<sup>154</sup>

Torej se sedanjost kaže kot posledica preteklosti in je bitnost v času, kjer se pojav, ki ga zapolnjuje, kaže kot učinek prejšnjih stanj, ki so ob svojem sedanjem trenutku, ki je zdaj v preteklosti, prav tako zapolnjevale svojo bitnost s svojo preteklostjo in v današnjosti igrajo isto vlogo svojim naslednikom. Za motrenje objektivnega sveta ni le čutno spoznavanje, pač pa tudi stvar intuitivne inteligence. Za življenje zavesti v svetu predstav je potrebno razumsko spoznanje vzroka iz učinka, v čemer je tudi nujno

---

<sup>152</sup> Ibid., 488-492

<sup>153</sup> Ibid., 35

<sup>154</sup> Ibid., 56-57

predpostavljen zakon kavzalnosti. Vsak predmet zaznave, vse razsežno, delujoče v prostoru, torej vse kar je materialno je bistvovano posredno, torej je le nekaj relativno obstoječega, odvisnega od zaznavajočega. Odvisno je od subjekta in gre skozi njegove možganske postopke in tako dobile forme časa, prostora in kavzalnosti. Tako je izvršeno kot predstava, ki se zaznava kaže kot prostorsko razsežno in časovno prehajajoče. Kar je poglobljena lastnost zaznave kot reprezentacije v glavi subjekta, je to, da zaznava ne zadene najglobljšega bistva sveta, pač svoji naravi in načinu bistvovanja primerno ne spoznava nič drugega kot razmerja ene predstave do druge. S tem ko Schopenhauer razglasi, da 'ni objekta brez subjekta' tudi proglasi, da materializem ni mogoč:

»[...] kajti ta svet je kratko in malo predstava in potrebuje spoznavajoči subjekt kot nosilca njegovega bivanja. Še več, neznanski čas, ki je poln nešteti sprememb in skozi katerega se je materija vzpenjala iz ene forme v drugo, dokler ni slednjič nastala prva spoznavajoča žival, vse to dolgo obdobje si je mogoče predstavljati le v identiteti zavesti, pri čemer je materija niz predstav, njena forma spoznavanja, zunaj katere zgubi ves svoj pomeni in sploh ni nič«<sup>155</sup>

V Kantovem jeziku bi to pomenilo; prostor, čas in kavzalnost ne pripadajo stvari na sebi, pač pa le njenemu pojavu. Za Schopenhauerja pa to pomeni, da da (objektivni) svet kot predstava ni edini, pač pa je le ena, zunanja plat sveta. Notranje bistvo sveta pa poseduje globlje bistvo, neodvisno od predstav in subjekta. To Kantovsko stvar na sebi Schopenhauer poimenuje volja, oziroma bolj specifično, volja do življenja. Najnižjo stopnjo objektivacije volje do življenja predstavljajo obče naravne sile, kot recimo težnost ali entropija, ki se brez izjeme pojavljajo v materiji. Same na sebi se kažejo kot neposredni pojavi volje in na ta način podobni človekovemu delovanju. Volja pa je tudi brez globlje namenskosti, podobno kot človekov značaj.

Med obče naravne sile pa spada tudi čas. Sila kot taka je izven zakona kavzalnosti, čas predpostavlja in ima pomen samo v odnosu nanj. Posamezna sprememba se dogaja skozi drugo spremembo, predstava izhaja iz druge predstave, ne izvira pa iz sile, katere izraz je sprememba. Kar vzroku daje sposobnost učinkovanja je naravna sila, ki kot taka brezpomenska, kajti sama je šele matrica pomena, ki vznikla v predstavljanju. To pomeni da je v izven verige vzrokov in učinkov ter zunaj samega

---

<sup>155</sup> Ibid., 54-55

načela kavzalnosti.<sup>156</sup> Kar se v Schopenhauerjevi filozofiji razume kot neposredna objektiviranost volje, je drugače rečeno bitnost celotne narave, v fiziki pa nastopa kot izvorna sila prostorsko-časovnega kontinuuma. Različne ravni objektivirane volje peljejo neprekinjen razvoj od sil z občim značajem proti kompleksnosti in sposobnosti samospoznanja, od nerazločevane materije, preko vrst do individualnosti.

»Vsi pojavi anorganske narave so izrazi občih naravnih sil, torej takšnih stopenj objektivacije volje, ki se sploh ne objektivirajo (tako kot v organski naravi) skozi različnost individualnosti, ki delno izražajo celoto ideje, pač pa se kažejo zgolj v vrsti, njo samo pa brez vsakega najmanjšega odstopanja kažejo v posameznem pojavu. Ker čas, prostor, množstvo in vzročna pogojenost ne pripadajo volji in niti ideji (stopnji objektivacije volje), temveč le njunim posameznim pojavom, se mora torej naravna sila kot taka, denimo, težnost ali elektrika, v vseh svojih neštetih pojavih kazati na povsem enak način, pri čemer lahko do spremembe pojava pride samo zaradi zunanjih okoliščin.«<sup>157</sup>

Ta enotnost bistva volje v vseh njenih pojavih skladno s temeljnim zakonom kavzalnosti imenujemo tudi naravni zakon. V notranjem bistvu vseh vrst pojavov nastopa identičnost. Schopenhauer v nezmotljivi konstantnosti naravnih zakonov vidi nekaj srhljivega:

»Lahko se čudimo, da narava niti enkrat samkrat ne pozabi svojih zakonov [...]«<sup>158</sup>.  
Kjer sovpadajo ustrezni pogoji bomo vedno in zagotovo priča tudi ustreznemu pojavu.  
»Kar nas preseneti je duhovom podobna vseprisotnost naravnih sil [...]«<sup>159</sup>

Ta volja se nahaja zunaj prostora in časa ter oba pogojuje. Vendar prostor in čas ne pripadata volji in niti nista stopnji njene objektivacije. Zakon kavzalnosti ima svoj pomen v odnosu do prostora in časa, saj namreč zanj določa mesto med pojavi, v katerih se manifestira volja, in tako določa red, v skladu s katerim se morajo pojavljati. Tu se Schopenhauer naslanja na Kantovo spoznanje: »[...] da, prostor, čas in kavzalnost ne

---

<sup>156</sup> Ibid., 154-156

<sup>157</sup> Ibid., 156

<sup>158</sup> Ibid., 157

<sup>159</sup> Ibid., 157

pripadajo stvari na sebi, pač pa le, le formam našega spoznanja, in da torej niso lastnosti stvari na sebi.«<sup>160</sup>

Vsaka obča izvorna naravna sila je torej v svojem notranjem bistvu objektivacija volje na nižji stopnji. Schopenhauer ontološko raven te stopnje imenuje – v Platonovem smislu – večna ideja. Naravni zakoni so nanašanje te ideje na formo njenega pojava. Ta forma je čas, prostor in kavzalnost. Voljo razumemo kot stvar na sebi, ideja pa je neposredna objektivnost te volje. Platon bi dejal, da ima resnično bit le ideja in je le ona stvar resničnega spoznanja. Kant bi mu nasprotoval, da gre za pojav v času in prostor, v naši spoznavi pa so v temelju prisotni a priori pogoji zaznave in stvari na sebi. Pojav, ki je prisoten v sklopu zaznave, torej v zaporedju vzroka in učinka, je minljiv, in ni stvar na sebi, temveč obstaja le v odnošaju do našega spoznanja. Za spoznanje, kakor je na sebi, torej neodvisno od vseh a priorijev, bi morali spoznavati na način, drugačen od teh, ki nam jih omogočajo matrika čutil in razumskih kategorij. Prostor, čas in kavzalnost so orodje naše zavesti, s pomočjo katerega se nam določena stvar kaže kot množstvo istih, v neskončni sukcesiji vedno znova nastajajočih in minevajočih reči. Dojemanje stvari z zavestjo je tako stvar imanence zaznavajočega subjekta. Schopenhauerjeva ideja ne biva na nobeni ravni, temveč je odraz procesa samega. Kot princip pomeni, da je prisotna v vsakem pojavu in je forma trdne določenosti zakona kavzalnosti, ki razdeljuje način obstoja prostora, časa in materije med pojave. Forma se nanaša na identiteto vse materije, ki je skupni substrat različnih pojavov. Zakon kavzalnosti pa je bistveno povezan z zakonom vztrajnosti. Določenost iste materije je čas, možnost vztrajanje materije v vseh nasprotnih določenostih pa je prostor. Materija je mišljena kot združitev prostora in časa, pri čemer se združitev kaže kot spreminjanje naključnosti vzporedno z vztrajanjem materije, katere možnost obstoja je ravno kavzalnost ali postajanje.

Sila je pojav volje in ni podrejena različnim načela razloga, kar pomeni, da je brezpomenska. Nahaja se zunaj časa, je vseprisotna in stalna. Čas obstaja samo takrat, ko se te sile pojavijo: »[...] kemične sile tisočletja dremajo v materiji, dokler jih ne predrami in sprosti stik z reagenti – tedaj se pokažejo. Vendar pa čas obstaja samo za pojavitve, ne pa tudi same sile.«<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Ibid., 157-158

<sup>161</sup> Ibid., 160

Vzajemnost in plastičnost strukture naravnih zakonov sil pomeni, da se vsi deli narave prilagajajo drug drugemu, saj se v vseh od njih pojavlja volja. Volji pa ne pripada nastajanje in minevanje, saj je resnično bivajoča v svojem procesu objektivacije in nikoli ne nastane niti ne propade tako kot njeni izginevajoči posnetki, ki se kažejo kot stvarne zaznave zaznavajočega subjekta. »[...] volja kot to, kar ustvarja svet, kot stvar na sebi, seveda ni odrejena načelu razloga in je zatorej osvobodjena vsakršne nujnosti, kar pomenim, da je popolnoma neodvisna, svobodna, še več, vsemogoča. Vendar pa to v resnici velja le za voljo na sebi, ne pa tudi za njene pojave, individue, ki so - ravno zaradi nje - nespremenljivo določeni kot njeni pojavi v času.«<sup>162</sup>

## **Merleau-Ponty**

Merleau-Ponty se je ločil od Husserlove transcendentalne fenomenologije in njene noemske epistemologije ter intencionalnega odnosa do sveta. Približal se je Heideggerovi vrženosti v svet, vendar je od njega nadaljeval k filozofiji konkretnega in baziral pozicijo svojega subjekta v telo, ki je neločljivi del sveta, enako pa velja tudi za njegovo strukturo imanentno bivajočega. Odnos opazovalca do sveta je tudi odnos sveta do nas in samega sebe. »Videnje nas vpisuje v red biti, tisti, ki gleda, ne sme biti tuj svetu, ki ga gleda.«<sup>163</sup>

V Fenomenologiji zaznave je Merleau-Ponty razdelal fenomenološko teorijo sveta, do katerega je človek obenem odprt in deluje kot njegov nerazdružljivi del. Bivanje v svetni polnosti biti se vedno na novo ustvarja, in iz nje pogojuje. Naše bitnostno sidrišče je naše telo in z njim ter preko njega vstopamo v bivajočnost. Naše telo mora za naše samo-izražanje biti tako naša misel kot tudi njen namen. Omenjanje našega telesa je tudi njegovo pomenjanje, njegovo nastopanje v pomenjanju pa prav tako ustvarja nastavke za konstrukcijo bivajočega subjekta. Telo je tisto, ki se kaže na zunanosti in ki govori jezik biti.<sup>164</sup>

Ponavadi bivanje razumemo le kot možno na ravni stvari ali kot zavesti. Vendar izkušnja telesa uporablja način bivanja, ki pomeni njun združen način obstoja. Med primarnim in sekundarnim bivanja ni vzročnih razmerij, saj ni ravni bivanja, ki bi bilo

---

<sup>162</sup> Ibid., 520

<sup>163</sup> Merleau-Ponty 2000, 118

<sup>164</sup> Merleau-Ponty 2006, 211-212

čisto in na sebi. Za Merleau-Pontyja so vse skupaj vpletene v eno samo dramo življenja, ki enoti bitnosti v eno samo prevladujočo. Telo torej ni objekt, niti ni subjekt. Iz istega razloga tudi zavest o njem ni noematična misel. Človeško telo spoznavamo in samo-spoznavamo le na način, da ga živimo. Telo ne funkcionira kot samo neki objekt med objekti, upira se samo-vpraševanju in ostaja neločljivo primešan subjektu.

»Lastno telo je v svetu, tako kot je srce v organizmu: neprestano ohranja pri življenju vidni prizor, ga oživlja in hrani od znotraj ter z njim oblikuje sistem.«<sup>165</sup>

Nečesa smo lahko gotovi glede življenja v stohastičnem svetu polnem naključij in spremenljivosti; obstaja gotovost absolutnosti obstoja sveta na splošno. Vendar pa to ne velja za posameznosti v svetu. Zavest se z introspekcijo je oddaljuje od lastne biti in od sveta tam zunaj, poleg tega pa je še zmeraj zaradi paradoksalne zveze med objektom in subjektom v telesu združena z notranjostjo in zunanostjo obenem prav zaradi gostote sveta. Zavest je gibanje časenja in po Husserlu valovanje, ki samega sebe ne zapusti.

Sinteza človekovih zaznavnih in introspektivnih obzorij je bistveno časovna, kar pomeni, da se telesna prezentnost in bitna narava ne podrejata času, ampak se stapljata s samim načelom temporalnosti. S sposobnostjo telesnega zaznavnega polja in prostorsko obzorje, ki ga producira z aktom zaznave, smo prisotni v okolici. Vse perspektive našega telesa, od čutnih zaznav do intelektualne intuicije tvorijo skupni časovni val, ki preveva sedanost, preteklost in prihodnost. V svoji banalni vsakdanosti smo soočeni z zaprtostjo v lastno sedanost, kjer venomer neopazno prehajamo iz sedanosti v preteklosti, iz tukajšnjosti v oddaljeno prestanost. Preteklosti ni mogoče ločiti od zgolj po-sedanjenega, preteklo je še vedno del sedanosti in ni čisto jasno, kako ločevati eno od drugega. Sem v času in zato tudi obstaja zame, zame pa obstaja ker imam sedanost. Sedanost je območje, v katerem se bit in zavest združita, s tem pa si lastimo si ves čas in smo sebi prisotni, ker smo prisotni v svetu. Čas razumljen kot red sobivanja v zaporedju je okolje, ki ga lahko razumemo le, če imamo v njej postavljeno svojo časovno-situacijsko prisotnost in ga lahko razumemo le skozi obzorja te situacije. Časovnost utemeljuje in ruši objektivnost mišljenja s tem ko v njej

---

<sup>165</sup> Ibid., 217

zaobjet pomenski svet ni objekt, ampak ima ovoj objektivnih določil, ki izhajajo iz naših subjektivnih perspektiv.<sup>166</sup>

Naš svet funkcionira kot jedro časa in obstaja le zaradi gibanja, ki samega sebe razločuje na posamezne dogodke. V sedanjem trenutke združuje zavest, ki v filozofskem razmišljanju velja za entiteto razjasnjevanja. Prav volja pa se v resnici izkaže za področje dvoumnosti. Mi sami se skozi sebe poznamo in spoznamo zgolj v času in v svetu, kar pa pomeni, da se poznamo zgolj v dvoumju. Sveta se me da misliti le kot vsote stvari ali hipnih trenutkov. Sedanjost svetnega se lahko v zavesti kaže v svoji realnosti le ob simultani izključitvi prisotnosti predhodnega in sledečega. To pomeni, da seštevanje vseh stvari in časovnih zaporednosti, od preteklega proti sedanjem, samo po sebi tvori nesmisel.<sup>167</sup>

O sestavljanju svetnosti Merleau-Ponty pravi:

»Stvari in trenutki se lahko medsebojno izražajo in oblikujejo svet le s to dvoumno bitjo, ki ji pravimo subjektivnost, skupaj so lahko prisotni le zaradi določenega vidika in intencionalno. Na objektivni čas, ki poteka in obstaja v ločenih delih, ne bi niti pomislili, če ne bi bil vključen v zgodovinski čas, ki se projicira iz doživete sedanjosti proti preteklosti in proti prihodnosti. Tako imenovana polnost objekta in trenutka vznikne le pred nepopolnostjo intencionalne biti.«<sup>168</sup>

Stvar in svet obstajata le, če ga doživlja subjekt, saj je ta po svoji definiciji preplet različnih subjektivnih perspektiv, obenem pa svet presega vse subjektivne perspektive, saj preplet kot časoven in nedopolnjen ostaja odprt v bivanje in do prihodnosti. Nam drugotne entitete niso zaprte v moje perspektive sveta, saj te nimajo jasno definiranih meja, ker si svoje perspektive deli z drugimi. Perspektive posameznikov drsijo in se prepletajo s perspektivami drugih. Kajti vsi posamezniki skupaj pripadajo enemu samemu občemu svetu, v katerem vsi sodelujejo kot zaznavajoči subjekti in subjekti zaznave. Naši odnosi z zunanostjo niso zunanji, naša zavest o nas samih pa tudi ni le beleženje psihičnih doživljajev.

---

<sup>166</sup> Ibid., 338-341

<sup>167</sup> Ibid., 343-346

<sup>168</sup> Ibid., 343-344



## Okolni svetovi Jakoba von Uexkulla

Jakob von Uexkull v delu 'Potikanja po okolnih svetovih živali in ljudi' iz leta 1933 govori o načinu, kako se zaznavajoči subjekt konstruira z vidika pogojenosti svojih bioloških lastnosti. Zaznavna bitnost je v svojem specifičnem modusu rezultat načina, kakor se zaznava. Človeški okolni svetovi so stvar subjektovega opažanja. Tako kakor je konstruiran čutni organ je vzporedno sestavljen tudi njihov življenjski svet. Podobno je svet tudi rezultat gibalnih organov, ki pomagajo skonstruirati njegovo bivanjsko matrico, v kateri se nahaja njihova tu-bit. Način, kako se sestavi bitni svet živali in ljudi, je produkt bioloških naprav, ki jih posedujejo. S tega vidika ljudje niso nekaj unikatnega, razlika z živalskim življenjem se zgodi zaradi specifičnih bioloških značilnosti in sestavljenostjo čutil in organov, najpomembnejši aspekt pride zastran sestave človeških možganov. Z našimi čutili in razumom ustvarimo poseben opažanjski svet, ki je značilen za ljudi, in ki se odraža v našem samo-razumevanju ter nas razlikuje od drugih živali. Na ta način se ustvarja tudi za nas specifičen opažanjski čas.<sup>169</sup>

»Karlu Ernestu von Baeru velja zasluga, da je čas nazorno prikazal kot proizvod subjekta. Čas kot zaporedje trenutkov se spreminja od enega okolnega veta do drugega, glede na število trenutkov, ki ga ti subjekti doživljajo v taistem razsežju časa. Trenutki so najmanjše nedeljive posode časa, saj so izraz nedeljivih elementarnih občutenj, tako imenovanih trenutnih zaznamkov. Kot smo že omenili, za človeka trajanje trenutka znaša 1/18 sekunde. Ta trenutek je enak za področja vseh čutov, saj vse čutne zaznave spremlja taisti zaznamek trenutka.«<sup>170</sup>

Osemnajst je konstanta človekovega zaznavanja. Osemnajst nihajev zraka je meja, preko katere jih več ne razločimo in jih združimo v enoten ton. Enako število dotikov začutimo kot enoten stisk. Enako lahko pri videoposnetku manipuliramo svoje zaznave z upočasnjevanjem sličic na sekundo. Ponovno pri osemnajstih sličicah na sekundo te prenehajo biti ločena slika in se združijo v koherenten posnetek. Zato imajo danes filmi ponavadi hitrost štiriindvajset sličic na sekundo, saj se s tem naša čutila ukani v posredovanje zavesti zaznavo, da opazuje neprekinjeno gibanje. Enako je tudi pri

---

<sup>169</sup> Uexkull 1982, 7-31

<sup>170</sup> Ibid., 1982, 43

zaznavni zmožnosti živali. Glede na lastnosti čutil tudi zaznavajo prehajanje zunanosti na sebi poseben način.

Ribam, ki živijo od hitro premikajočega se plena, se vse gibanje v okolnem svetu pojavlja upočasnjeno. Opažanjski čas polža pa je 3-4 trenutkov na sekundo. Zato so v njegovem okolnem svetu polža vsi procesi hitrejši kot pri človeku. Vendar pa zato, ker so njegove sposobnosti združevanja čutnih zaznav tem zaznavam prirejena, se mu lastno gibanje ne odvija nič počasneje kot se nam zdi naše za nas. Tako njemu, kot nam, se dogaja zgoščanje časa.<sup>171</sup> Tako bi lahko trdili, da je notranji čas enako hiter za vse, vendar je relativen glede na opazovalca. Opazimo lahko zanimive vzporednice z Einsteinovo teorijo posebne relativnosti.

### **Pojmovanje časa pri Merleau-Pontyju**

Merleau-Ponty postavi koncepcijo časa, ki se loči od vseobsegajoče obosti temporalnega. Objektivni koncept časa zavrne kot le vračanje k metafizični večnosti. Samo po sebi iskanje celosti prehajanja ni napačno po sebi. Vendar je potrebno razumeti, da z abstrahiranjem konkretnosti izgubimo živeče časa, prelomimo enotnost telesnosti z zavestjo. Obči pojem časa postane tisto, kar je izven-časovno. Ker pa se pomenjanje dogaja v času, poobčenje časa podleže svoji paradoksalni teoretski trhlости in se izgubi v pojmovni nesmislu in nesmiselnosti svojega pojma. Kajti to, kar v mislih imenujemo za obče-časovno, je nekaj kar ustvarjamo v želji, da bi povezali sedanost in preteklost, ter z njima prepletli prihodnost. Tak pojem bi domnevno pripadal vsem časom in časa naj ne bi presegal. Pridobljen je z intelektualno intuicijo, ne pa stvar zaznave. Po Kantu bi to pomenilo, da časovnost kot oblika notranjega čuta stoji za najbolj občo lastnost možnih psihičnih dejstev.

Vendar medtem ko v času imanence ne moremo ločiti sedanosti od preteklega, ga niti ne moremo gledati kot golega kontinuuma. Kajti gotovost dogodka, je zapečaten v svetu. Če je čas razsežnost, glede na katero si dogodki sledijo, je tudi razsežnost, glede na katero vsak dogodek zavzema svoje mesto. Ko se nekaj dogodi, to pomeni, da bo vselej držalo, da se je dogodilo. Vsak trenutek v času glede na svoje bistvo vzpostavlja bivanje in zakoliči spomin nase v totali bitnosti svetnega. Preteklo se ne zgodi le v zavesti, njegove sledi zagotovo ostanejo in pustijo za seboj stopinje v prahu

---

<sup>171</sup> Ibid., 43-47

zgodovine. Proti drugi trenutki ne morejo storiti nič, ne glede kako temeljiti so poskusi palimpsesta.

Vsaka sedanost, se vtisne v čas kot žig in teži k večnosti. Večnost s svojim pretendiranjem po občosti ni neki drugi red nad časom, temveč je poskus zakoličenja svojega spomina v neskončnem napredovanju prehajanja in ultimativno služi kot vezivo in atmosfera časa. Te resnice ohranjajo svojo aktualnost kot neizbrisno dejstvo in ga potegnejo skupaj s seboj, vedno znova, v sedanost.<sup>172</sup>

»Tako je vsaka dejanska resnica tudi umska resnica, vsaka umska resnica pa je dejanska resnice. Odnos med umom in dejstvom je tako kot odnos med večnostjo in časom, med refleksijo in nereflektiranim, med mislijo in govorom ali med mislijo in zaznavo ta dvopomenski odnos, ki ga fenomenologija imenuje Fundierung: utemeljujoči termin – čas, nereflektirano, dejstvo, govor, zaznava [...] v empirističnem smislu pa utemeljujoče vendarle ni prvo, prav tako kot utemeljeno ni zgolj izpeljano iz utemeljujočega, saj se to izraža skozi utemeljeno.«<sup>173</sup>

Za Merleau-Pontyja je ta dvoumnost dokončno in nepresegljivo protislovje, ki je ohranjeno kot nujnost v središču resničnega časa. Jasneje postane, da je sedanost zasnova večnosti in da je večnost resničnega zgolj sublimacija sedanosti. Bistvo časa je v tem, da si sebe prisvoji. Tako kot je vsaka zaznavna zavest tudi zaznavana zavest. Zavest je pogojena s svojim aktom zaznavanjem, kot tudi zavedanjem zaznavanja in zaznavanjem zavedanja.

»Kakor je opazil že Montaigne, lahko kar naprej sprašujemo to misel, ki je v celoti zapolnjena z zgodovinskimi usedlinami in obremenjena s svojo lastno bitjo, lahko dvomimo o dvomu samem, ki ga obravnavamo kot določeno modalnost misli in kot zavest o dvomljivem objektu, [...]«<sup>174</sup>

Svet po Malebranchu je vedno le 'nedokončano delo', oziroma po Husserlu: ni 'nikoli popolnoma konstituiran'. Subjekt je svet konstituirajoč, ga pa nikoli ne konstituira v njegovi polnosti. Posameznik tako ni neki usrediščeni Jaz, ki bi skrbel za enotnost zora, ampak je eno samo neprekinjeno izkustvo, neločljivo od sebe. Posameznikova Jaz je kohezija njegovega življenja, je neprekinjena časovnost, ki poteka od rojstva naprej in

---

<sup>172</sup> Ibid., 401

<sup>173</sup> Merleau-Ponty 2006, 401

<sup>174</sup> Ibid., 406-407

ga tudi potrjuje v iz sebe izvirajočem zdaju. Če jaz razumemo kot Kantov transcendentni Jaz, ni mogoče prispeti do gotovosti tega, da se bo kadarkoli združil z delovanjem čutnega, niti da je empirični jaz pozneje še vedno isti jaz. Časovnost kot podlaga bivanja ne more imeti zunanje pogojenosti. Kot je jasno pri stvareh samih, če si vzamemo za primer plamtečo svečo in prehod voska iz trdega stanja v tekočo stanje, prvo in drugo nista zaporedna dogodka. Oziroma, na tak način sam pojem dogodka nima kaj iskati v objektivnem svetu. S tem, ko bomo pravili o še neprižgani sveči in nato o stopljeni lužici voska, bomo predpostavljali pričevalca, ki kontinuirani obstoj substance veže na neprekinjeno opazovanje prehoda. S tem stvar pritrdi v svoji zavesti na določeno mesto v svetu, ter posledično primerja svoje zaporedne poglede in jih združi v vzročno-posledični časovni obstoj.

»'Dogodke' kroji končni opazovalec v prostorsko-časovni celoti objektivnega sveta. Toda če preučim samo ta svet, ugotovim, da gre za eno samo nedeljivo bit, ki se ne spreminja. Sprememba predpostavlja določeno mesto, na katero se postavim in od koder opazujem potek stvari; ni dogodkov brez nekoga, ki se mu dogajajo in katerega končna perspektiva utemelji njihovo individualnost. Čas predpostavlja pogled na čas.«<sup>175</sup>

Takoj ko uvedem opazovalca, ki sledi prehodu, se časovni odnosi obrnejo. Metafora potoka kot reka časa je neustrezna zaradi opazovalčevega statusa sodnika o preteklosti in sedanjosti. Preteklost ne poganja sedanjosti, niti ni sedanjost tista, ki preganja prihodnost v bivanje; v resnici prihodnost ni prikrita pred opazovalcem, čakajoč da skoči iz še-ne-bivajočega, ampak se opazovalcu pripravlja pred nosom, kot nevihta na obzorju.<sup>176</sup>

Merleau-Ponty časa sploh ne obravnava kot realnega procesa in nečesa, kar bi lahko dejansko zrl. Čas se rodi iz človekovega odnosa do stvari. V stvareh samih se z zaznavo pričneta nahajati prihodnost in preteklost kot neke vrste večna predhodnost in večna zadobnost. Kajti vedno je tisto, kar mi imamo za preteklo ali prihodnje, bo v svetu vedno sedanje. Svet ne more obstajati na drugačen način, kot v sedanjem stanju. Kot smo že govorili, je sveti Avguštin prav tako za samo-vzpostavljanje časa polegla sedanjosti potrebuje tudi prisotnost preteklosti in prihodnosti. Preteklost in prihodnost

---

<sup>175</sup> Ibid., 417

<sup>176</sup> Ibid., 418

vedno obstajata v svetu, prisotna sta naenkrat v sedanosti. Naša bit-v-svetu potrebuje za obzorje ne-bitu za sestavljanje svoje časovnosti. Mora predpostaviti ne-bit od nekod drugod, tako od nekoč, kot iz bodočnosti. Objektivni svet naše zavesti je prepoln s sočasnostjo, da bi lahko v njem lokalizirali tudi zaporednost, zato jo moramo predpostaviti kot negativnega drugega v prej in pozneje.

Prej in pozneje ne moreta biti preprosti abstrakciji zaznav ali oznaki za sosledje psihičnih dejstev. Čas mislimo, preden se razdeli, in časovni odnosi so dogodki v času. To pomeni, da čas ni danost zavesti, se pravi Kantovski sintetični a priori, temveč se zavest temporalno razprostira in konstituira čas. Bistvo časa je v nastajanju in v tem, da nikoli ni v celoti konstituiran. Zaradi občosti časa nazadnje zavest ni več zaprta v sedanost. Konstituirani čas, sukcesija odnosov med prej in potem, ni čas po sebi, ampak končni posnetek temporalnosti, ki v zavesti deluje kot rezultat prehajanja. Mišljenje o zaporedju predpostavlja obči čas, a ga v resnici ne dojame. Kar je identiteta sukcesije obstajanja stvari v bivanju, je prostor, saj njegovi momenti sobivajo pred mišljenjem, in gre za sočasno sedanost, saj je zavest vedno vsemu sodobna. Husserl to imenuje delo zavesti, ki subjekt zasidra v okolico: protencija in retencija. Te ne izhajajo iz zaznavne osredinjenosti, ampak iz zaznavnega polja, ki za sabo izrašča rep obzorja retencij, ki skozi sedanost posvojijo svoje protencije, tako prodirajoč v prihodnost:

»Jaz ne grem skozi niz sedajev, katerih podobo bi ohranil in ki bi postavljen eden ob drugega tvorili eno vrsto. V vsakem trenutku, ki pride, se predhodni trenutek spremeni: še vedno ga držim v pesti, še vedno je tu, a vendar se že izgublja, spušča se pod črto sedanjih; da bi ga zadržal, moram z roko seči skozi tanek sloj časa. To je prav ta trenutek in ga lahko dosežem takšnega, kakšen je bil, nisem odrezan od njega, toda ne nazadnje ne bi bil preteklo, če se ne bi nič spremenilo; ta trenutek začne odsevati ali se projicirati na moji sedanosti, čeprav je bil pravkar moja sedanost.«<sup>177</sup>

Trenutek se s prehodom v drugo-istost preobrazi, iz zdaja se spremeni v retencijo, stari trenutek se postavi v oddaljujočo vrsto bivanjsko-preteklega, ki pa v tukajšnjosti naseljuje našo zdajšnjost. Čas tako ne deluje kot ni ravna črta prehajanja, ampak je na vsakem koraku tudi mreža intencionalnosti, ki prepleta subjekt v sedanosti z retencionalno stopinjo v času in protencionalnim pričakovanjem, ki vleče navdih iz

---

<sup>177</sup> Ibid., 423

retenciranih informacij, kot da bi nekdo zalil stopinjo z mavcem in na podlagi rekonstrukcije poskušal predvidevati, kako bo izgledal naslednji korak in v katero smer bo šel v prihodnjem. Moja sedanost se usmerja proti podobi bližnje prihodnosti in podobi bližnje preteklosti in se ju dotika tam, kjer se v naši intelektualni intuiciji tudi nahajata, v nad-časovni ne-bitnosti same preteklosti ali prihodnosti. Preteklost čutimo kot že nekaj za nami zaostalega in kot neizpodbitno pridobljenega v zavesti o že prehojenem. Od retencije preteklega pa vse do sedanosti se tako veje veriga sočasnih, vedno znova pridobljenih retencij, okoli nje pa se ovija sklop obzorij, usmerjenih nazaj in naprej, ki zagotavljajo neprekinjen prehod skozi čas. Kot zaznamke zbiramo retencije in z njimi v spominu ohranjamo svoja najbolj oddaljena izkustva, ti pa niso nekakšne kopije dogodkov ali podobe trenutkov, v resnici imamo v reprezentaciji prisotna izvorna izkustva in ta se ohranjajo, kot so bila.

Husserl je pojem retencije razvil s predpostavko, da ta ni mišljenje že preteklega bivajoče, ampak je vedno dosežen v njeni novi obliki, ki pa je za zavest zaznamovana z znakom ne-bitne preteklosti in se kaže v podobi nad-časovne in pseudo-metafizične individualnosti. To je protislovje pasivne sinteze časa, kjer ne gre za mnoge povezane fenomene, pač pa je vse celokupni fenomen.<sup>178</sup>

»Tu ne gre za mnogoterost povezanih fenomenov, pač pa za en sam fenomen potekanja. Čas je edinstveno gibanje, ki se s samim seboj sklada v vseh delih, tako kot gesta vsebuje vsa mišična krčenja, ki so potrebna za njeno uresničitev.«<sup>179</sup>

V prvotnem izkustvu temporalnosti, ta za nas ni sistem verige prehajajočih objektivnih položajev, ampak jo izkusimo kot gibljivo okolje, ki se od nas oddaljuje kot pokrajina, videna skozi okno vozila. Bivanje in minevanje sinhrona doživljaja v katerih bivajoče ne preneha obstajati. Čas ohranja, kar je ustvaril, z njegovih mest ni najti v večni sintezi, ampak v prekrivanju preteklosti in prihodnosti v sedanjem trenutku. Prejšnje naznani novo, preteklost izžene iz tukajšnje biti in jo vtisne v sedanje, razpadajoča bivšost skozi ohranjanje kot sled še vedno deluje v minevanju, le da se pridruži arhivu preteklega v gostoti časenja.

Merleau-Ponty zavrne Bergsona, ki je enotnost časa razlagal s kontinuiteto, saj je s tem ustvaril mineštro nerazlikovane preteklosti, sedanosti in prihodnosti. Tako

---

<sup>178</sup> Ibid., 424-425

<sup>179</sup> Ibid., 425

razmišljanje zanika tudi grmadenje je-bilo-bivajočega in posledično sam čas. Za združenje sekvence perspektiv bi potrebovali vsakokrat identičnega gledalca, vendar je tisti, ki se vedno znova potrjuje v zdaju, deležen na taki naravi, da s svojo bitnostjo ne more vnesti v bivanje ničesar, kar ne bilo že prisotno v sedanjem kot stopinja preteklega. Zaznavajoči subjekt se mora vedno znova vzpostaviti z eno samo potezo, ki je prepoznanje njegove celokupnosti v temporalnem. Merleau-Ponty Bergsonovi misli vendarle prizna vrednost pri omenjanju kontinuitete kot prvobitnega fenomena. Kajti ta koncept je podlaga za razumevanju prostorsko-časovnega bivanja v fenomenologiji konkretnega.<sup>180</sup>

Vsa preteklost je v zdaju, ki se potrjuje v pritrjevanju sočasne prisotnosti vse preteklosti. Obenem pa preteklo napoveduje bodočo verzijo sedanjost v prihodnjem. Sedanost tako ni zamejena v sebi, temveč je naenkrat usmerjena proti prihodnosti in preteklosti. Sedaj obstaja le, ko subjektivnost razbije polnost tukajšnje biti. Kajti tu-bit v svoji celovitosti je tudi celokupnost bivajočega, torej v njej preteklost ni bivša in tudi bodočnost ni prihodnja. V sedanosti zariše horizont, ki vključuje tudi simulacijo ne-bit, izvirajoče iz preteklosti. Preteklost in prihodnost sta prisotna, ko v tukajšnjosti sežemo po njima in soobstajata z nami, v naši pesti. Za razliko od dela duše v Plotinovi filozofiji, tu ni zunanje emanacije, ki bi od zunaj vzpostavljala temporalnost. Niti ni potrebna kantovska a priori sinteza, ki bi v podlagi zavesti rabila združevati časa v eno samo enotnost. Dan nam je avtomatizem nastajanja v obzorju neposredne zavesti. Vsak od časov vedno poleg sebe že vsebuje tudi odprto sekvenco prejšnjosti, vedno imamo na dlani kohezijo življenja. Prehajanja si ne zamišljamo ali opazujemo, ampak ga živimo. Sami smo že v naši sedanosti, prehod se dokonča, ko se začne; »[...] jaz sam sem čas, čas, ki 'ostaja' in se ne 'izteka', niti se ne 'spreminja', [...]«<sup>181</sup>.

Če se vrnemo k metafori o izgorevajoči sveči; tako pokončna sveča s plamenom na vrhu, kot luža utekočinjenega voska, oba trenutka tvorita celoto z drug drugim. Enotenje je še vedno produkt intelektualne intuicije, vendar se na tak način vendarle ne spoznava. Vendar Merleau-Ponty prizna večjo vrednost resničnosti mitskih personifikaciji časa, kot je recimo podoba reke detajlov, kot pa razlagi znanstvene

---

<sup>180</sup> Ibid., 426

<sup>181</sup> Ibid., 427

mehanike, o kateri smo govorili v prvem poglavju, ki čas obravnava kot spremenljivko narave. Niti ne prizanaša Kantovi razlagi o časovni obliki, idealno ločljivi od snovi.

Čas je subjektivnost sama, razumeti ga moramo kot subjekt in obratno, temporalnost je subjektivna. Čas je zdaj učinkovanje nase s seboj. Vendar subjekt ni v času, saj ga on povzema in sukcesijo trenutkov živi in se ne staplja v prej omenjeni koheziji življenja. Zavest časovnega je tista instanca, ki nima nobene nadaljnje zavesti, ki bi se kot prvotni subjekt te temporalne subjektivnosti tudi zavedala. Tako je temeljna zavest brezčasna na način ne-časnosti in zunaj-časnosti. Čas kot imanentni objekt zaznavajoče zavesti je sukcesivni čas; ta čas pa ni obči čas. Čas zavesti pa obstaja le, če se razprostira v celosti bivanja, s čimer kot obči čas introspektivnega zrenja postane tudi stvar kontinuiranega prehajanja. Tako ni le izvorni tok. Rečeno po Husserlu: kaže se sebi. Tu smo soočeni s Kantovim paradoksom rekurzije zavesti, ki se sama k sebi vrača skozi nešteto instanc zavest opazujočih zavesti v neko obliko neskončnosti. Merleau-Ponty poskusi razrešiti zadrego tako, da raven neskončnosti postavi na čisto logično raven, ki pa ni konkretna ali ontična. Obči značaj časa bo postavljen kot sekundarni atribut.<sup>182</sup> Zanj je sinteza prehajanja izenačena z gibanjem življenja, ki se izvaja z gesto življenja kot prehoda v življenju kot horizontu bivanja. Njegov koncept življenja se nahaja na površini bitnostnega sveta, kot razmerje pretoka trenutkov do imanence bivanja. Čas=življenje pomeni, da se s procesom bivanja ohranja tako življenje, kot poganja čas. S tem je čas nezamejen, sam samega nosi in je le kot nedeljiva in zaporedna mnogoterost. Z njegovo nivelizacijo se sproti samo-potrjuje izvirnost perspektiv zaznave. S tem imamo raje kot Kantovo rekurzijo zavesti, večno ponavljanje druge, vendar obenem tudi iste, kolekcije samo-potrjujočih se aktov zavesti, ki se tako spuščajo v bivanje. S tem Merleau-Ponty utemelji verzijo pseudo-večnosti, ki se neprestano dogoduje, vendar je to prej abstrakcija poteka večnega vračanja istega v vsakem trenutku. Edino kar v času ne mineva, je samo minevanje. Tako se čas vedno znova, v vsakem trenutku, začneja kot večno isti.

»Občutek večnosti je hinavski, saj se večnost napaja iz časa. Vodomet je vedno isti le zaradi neprekinjenega kroženja vode. Večnost je čas sanj, sanje pa se sklicujejo na bedenje, od katerega si izposojajo vse svoje strukture. Kakšen je torej ta budni čas, v katerem se zakorenini večnost? To je poje prisotnosti v širšem smislu, z dvojnimi

---

<sup>182</sup> Ibid., 429



obzorjem izvorne preteklosti in prihodnosti, ter odprta neskončnost razvitih ali možnih polj prisotnosti.«<sup>183</sup>

V intelektualni intuiciji se srečamo z neke vrste večnostjo, vendar se to zgodi šele v središču našega izkustva, ne pa v nekem Husserl janškem transcendentalem subjektu, ki bi moral čas misliti in ga vzpostavljati. Čas v njegovem rojevajočem stanju ultimativno ne moremo resnično razumeti s pojmom časa kot objekta naše vednosti, temveč ga je potrebno postaviti v razsežnost naše biti. To, kar temporalno učinkuje pri premikanju gosenice sukcesije, je čas sam kot gonilo, potrebuje samega sebe, da se sebi obrazi in se tako odrine od sebe v prihodnost. Na kar potek časa učinkuje, je on sam kot niz trenutkov. Kot ugotovljeno, učinkujoče in učinkovano sta eno. Potisk časovanja v prihodnost je prehod iz sedanjosti v sedanjost. Ta odnos sedanjega z drugim-istim tega sedanjega je konstituirana subjektivnost. Kot smo že dejali s Husserlom; čas se kaže samemu sebi. S tem je fenomen prehajanja utemeljen v sebi. Vendar je zavest le 'prima facie' neke vrste transcendentalne subjektivnosti. Kajti s subjektom je sedanjost odprta do drugega in si posledično ustvari dinamično notranjo strukturo. Subjektivnost torej ni nespremenljiva in celostno istovetna s seboj, del njenega bistva je sinhrono odpiranje do drugega in izhajanje iz sebe. Je bistveno spontana, v nasprotnem primeru bi bila večnost. Je zmožnost prehoda iz ontičnega tukaj nekam drugam in vsebuje entropijo, ki smo ji mi reprezentacija, dana z življenjem.

»Časenje že zaradi lastne narave ustreza obema pogojema: dejansko je jasno, da nisem tvorec časa, tako kot nisem povzročil bitja svojega srca, zato tudi nisem tisti, ki prevzame pobudo časenja,; nisem izbral svojega rojstva, a ko sem se enkrat rodil, se je čas začel razlivati skozme, to pa se dogaja, karkoli že počnem.«<sup>184</sup>

Naše rojstvo utemeljuje našo bivanje, ki ga sestavlja spoj delovanja in pasivnosti, prav zato ker smo subjektivno javljanje časa v konkretnem. Takšno razumevanje ontoloških nastavkov bitnosti sveta in subjekta je del Merleau-Pontyjeve teorije fenomenologije telesa. Naša zavest je neločljivi hibrid s telesom, to telo pa je v svetu, kot je srce v organizmu. Zaznavanje nas vpisuje v red biti in tisti, ki zaznava, ne more biti tuj zaznavnemu svetu. Bivajoče prehajanje telesa je utripanje srca, ki poganja bit kot krvničke po ontoloških žilah vseobsegajoče svetnosti obstoja.

---

<sup>183</sup> Ibid., 430

<sup>184</sup> Ibid., 433

»Svet je neločljiv od subjekta, toda to je subjekt, ki ni nič drugega kot načrt sveta; subjekt pa je neločljiv od sveta, toda to je svet, ki ga subjekt sam projicira. Subjekt je bit-ma-svetu, svet pa je 'subjektiven', ker njegovo zgradbo in njegove izraze zariše transcendentno gibanje subjekta.«<sup>185</sup>

Ko razumemo srčni utrip telesa-sveta kot časenje momentov lahko lažje razumemo enačbo čas=življenje. Čas je temelj obstoja in smisel našega življenja, zagotavlja njegovo kontinuirano bivanje. Če smo v sedanosti, ki nima prihodnosti, je to večna sedanost in služi kot natančna definicija smrti, Dejanska sedanost se razprostira med povzeto preteklostjo in projicirano prihodnostjo. Tako kot je bivanje možno le za nekoga s srčnim utripom, je tudi svet dosegljiv le za tiste, ki so v njem umeščeni. Prisotnost v svetu je torej obenem prisotnost v času in življenje temporalnega življenja. Naša bit je po svojem poreklu časovna in vedno napredujoča skozi svoje momente. Človek z delujočo zavestjo je torej časovno bitje, je hominem tempore.

## **Derrida in pojem časa**

Derrida je razvil koncepcijo časa, ki se je navezovala na Husserlovo fenomenologijo in poudarjala prvenstveno vlogo človekovega konkretnega akta pri konstituciji pojmovnosti časa, ki združi, kar je v nasprotnem primeru razumljeno le kot skupek razparceliranih posameznosti. Sestavil je temporalnost kot koherentnost, v kateri so kot na vrvi nanzani posamezne dogodke, ki pa se z gesto akta, v tem primeru glasu, drug med drugim pričnejo navezovati v svojem bistvu.

Husserl je pretrgal s časom Aristotelove fizike, ki je določenim s pojmi kot so zdaj, točka, limita in krog. Zavrnil je način uporabe koncept punktualnost, ki se ga je posluževal Hegel. Kajti zdaja ni mogoče osamiti kot trenutka in čiste punktualnosti, zato je Husserl predlagal drugačno razumevanje punktualnosti, ki ne dovoljuje osamitve sedaja kot stigmatizirane partikularnosti.<sup>186</sup> »[...] k bistvu doživetij sodi, da se morajo razgrinjati tako, da nikoli ni možna nikakršna izolirana punktualna faza.«<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Ibid., 436

<sup>186</sup> Ibid., 1988, 66-67

<sup>187</sup> Derrida 1988, 67; Nav. delo, Edmund Husserl, Logične raziskave I., fr. prev., str. 65., citirano po logičnih raziskavah.

K Husserlovemu doživljajskemu bistvu sodi, da se morajo trenutki razgrinjati tako, da nikoli ni mogoča neka izolirana faza. »Aktualni zdaj nujno je in ostaja nekaj punktualnega; je forma, ki vztraja (Verharrende), medtem ko je materija vselej nova.«<sup>188</sup>

Husserlova časovnost poteka kot tok čutnih entitet. Čas obstaja kot forma entitet, ki odtekajo tako, da se spreminjajo. Te časovne entitete je možno identificirati na podlagi njihovega reda v času. Njihova forma priključuje v spomin položaj in identiteto vsebine. Te so lahko spoznane na podlagi njihovega reda v času. Jasno je, da toka časa ni mogoče razdeliti na fragmente, ki bi lahko bili sami zase in po sebi. Ni obstajajo kontinuuma točk, temveč ima potekanja v imanenci časovnega objekta svoj začetek, poteka tako, da je kot prezent imanentni objekt tudi izvir bivanja. Celotna časovnost poseduje nepremakljivo središče, živo jedro bivanja, ki je aktualno prisotno v zdaju. Za njegovo samo-oprijetost svojega časovnega bivanja poda prisposodbo jedra kometa, ki je v razmerju s svojim repom retencij, ki mu sledijo.<sup>189</sup> Husserl privilegira aktualnost prezenta sedaja:

»Ni naključje, da Predavanja o intimni zavesti časa potrjujejo prevlado prezenta, hkrati pa zavračajo 'vnazajskost' u-zaveščanja [...] 'nezavedne vsebine', to je, strukturo časovnosti, ki jo implicirajo vsi Freudovi teksti.«<sup>190</sup>

Husserl ne priznava obstoja nezavedne vsebine, ki se bi vračala šele kot vnazajšna. Kot nujno zavesti postavi njeno samo-zavedanje, tistega, kar je izenačeno z zavedanjem kot bitnostjo. S tem ustvari retencijo, ki bi bila v nezavednem nemogoča. Kajti v retenciji kot spominjanju se postavlja na način konstituiranja tega tu, kar ni mogoče brez njegovega vstopanja v zavest. Na tej podlagi tega pa je potrebno tudi pričakovanje preteklosti, če se želimo gibati kot deležniki na biti v sedanjosti, če želimo posedovati tisto, čemur pravi protencija. Trenutki minevajo kakor da bi bili stvari, vendar se preko retencije ohranjajo v protenci.<sup>191</sup> Sedanjost in naša postavljenost v njej bo nujno potrebovala zavračala osredotočanje na neko sekvenco, izven širšega konteksta svojega obstajanja v prehajanju kot napredujočem. Kajti v enostavnosti se ne moremo identificirati s samim seboj, ker iztrganje iz toka pomeni izkoreninjenje

---

<sup>188</sup> Derrida 1988, 69; Nav. delo, Edmund Husserl, Ideje I, § 81. fr. prev., str. 276

<sup>189</sup> Ibid., 68

<sup>190</sup> Ibid., 1988, 69

<sup>191</sup> Ibid., 70-71

procesov utemeljevanja zavesti v samo-zavedanju kot posledici, ki izhaja iz preteklega. Sebe ne moremo zaznavati brez naslonitve na preteklost podajajočo retencijo, ki služi kot konkretizacija in zaslomba preživetega toka dogajanja.

Čas se konstituira s kanibalizacijo prejšnjega sedaja s strani zdajšnjega zdaja, ki svojega predhodnika in vse ostale predhodnike, ki se že nahajajo v njegovem trebuhu, tako da z njimi združi identiteto v skupno istost. Prezent vznikaja iz svoje ne-identičnosti z drugim-v-istem kot časovnim naslednikom in tako ustvari možnost sledi v retenci. Ta sled ni možna brez tega pogoja in je ni mogoče misliti iz partikularnega in enostavnega prezenta, katerega življenje bi bilo samemu sebi notranje in od drugih neodvisno. Vsakokratno pretekla zavest je alter-ego sedanje zavesti, je nje druga, vendar tudi ista, in enako bo sedanja zavest v razmerju do prihodnje, ko ta postane sedanja. Le na tak način se konstituira v absolutni aktualnosti živega prezenta. Nismo sposobni preproste identičnosti s sabo, nujen je proces dialektika od prejšnjega prezenta in njegove transformacije v sedanjega prezenta, s čimer se časi v čisti imanenci doživljanja sedaja. Prezenca in njeno potekanje je ločena od idealnega objekta kot najbolj objektivnega izmed objektov; ta je neodvisen od aktov empirične subjektivnosti, zato se lahko ponavlja v neskončnost. Je idealnost, ki se lahko izrazi samo v fenomenalnosti, ki nima oblike vsakdanjosti. Derrida pojmuje ta element fenomenalnosti kot glas. Glas se sliši in razume, njegova navidezna transcendenca pa izvira iz njegove pozicije označenca, ki je po bistvu idealen. V poslušanju samega sebe pri govoru delujemo v avto-afekciji, ki reducira površino svojega telesa na raven pred-ekspresivnega doživljanja. S tem deluje v času in stvar poslušanja je časovna in pomen, ki ga izkaže je časoven. Že ko zaslišimo, so še ne izoblikovane prvine smisla že časovne in kar pride ven je pogojeno s časovnostjo.<sup>192</sup> Kajti: »Glas je biti pri sebi v formi univerzalnosti – kot za-vest. Glas je zavest.«<sup>193</sup> Mišljenje o ne-časovnosti idealnih objektih je pri Husserlu varljivo razmišljanje:

»Izvirnost besede, tisto, zaradi česar je drugačna od slehernega drugega miljeja pomenjanja, je njena tvarina, ki je videti čisto časovna. Ta časovnost tudi ne razvija kakšnega smisla, ki bi bil sam na sebi nečasoven. Še preden se smisel izrazi, je že

---

<sup>192</sup> Ibid., 83-85

<sup>193</sup> Ibid., 86

skoz in skoz časoven. Vse-danost idealnih objektov je po Husserlu le poseben način časovnosti.«<sup>194</sup>

Za Husserla je vsak smisel v-časovljen. Tako je tisto, kar je vsakokrat že gibanje temporalizacije, čista avto-afekcija individuuma.<sup>195</sup> Avto-afekcija je torej tisto, kar proizvaja časovnost, po tej miselni liniji pa čas ni več realni predikat bivajočega. Intuicija časa samega ni tisto, kar je zaznano od zavesti, saj se nje same ne zaznava, temveč je vzporedni in nenamenski produkt. To so skrite, vendar absolutne zaznavne lastnosti. So v razmerjih, ki subjektivnost postavi naproti objektu. V tem procesu se aficirati nujna aktualnostjo, v kateri preneha obstajati zdaj, postane ne-zdaj in je priznan kot pretekli. Isto samo se aficira z drugim in tako postane drugo istega, ki ponovno nadaljuje ta proces. z istenjem drugega, vedno znova, se gibanje in časnost šele proizvedeta. Pri Derridaju je vprašljiva sama uporaba besed za opisovanje poteka dogodkov, gibanja in prehajanja, ker samo govorjenje o njih vedno že uporablja tisto o čemer je govorjeno in s pomočjo česar je govorjeno. Če si pri opisu pomagamo z določenim bivajočim, že uporabljamo metaforo pogoj našega govorjenja. Za Derridaja torej temporalizacija pomeni korenino metaforičnega izražanja o bivanju:

»Sama beseda 'čas', kakor so jo v zgodovini metafizike od nekdanj razumeli, je metafora, ki v istem času nakazuje in prikriva 'gibanje' te avto-afekcije. Vsi koncepti metafizike – zlasti koncepti aktivnosti in pasivnosti, volje in ne-volje in potemtakem tudi koncepti afekcije ali avto-afekcije, čistosti in nečistosti itn. – prekrivajo nenavadno 'gibanje' te razlike.«<sup>196</sup>

Po Husserlu je smisel časovne narave, zato ni nikoli prezenten v izolaciji, vedno mora biti že zajet v 'gibanje' sledi prej-potem, se pravi je včasovljenost nujni pogoj za raven 'pomenjanja'.<sup>197</sup> Odprtost prisotnega za drugo je tudi obenem tudi njegovo razmerje do svoje zunanosti. To pomeni, da je temporalizacija smisla vselej tudi uprostoritev, ki je hkrati tudi razlika in odprtje navzven. Sedaj ni več absolutne notranjosti, niti absolutne zunanosti. Notranjost se izboči v gibanje, s čimer se prikaže samemu sebi. Konstituira se kot prezenca ne-prostora notranjosti v prostoru kot tisto, kar se imenuje čas. Prostor je v času, prostor je način, kako čas pride ven iz nas kot čas-producirajočih in časa

---

<sup>194</sup> Ibid., 89

<sup>195</sup> Ibid., 89

<sup>196</sup> Ibid., 91

<sup>197</sup> Ibid., 92

samega. Zunanost kot prostor ni čas določujoči, temveč se odpira kot čista zunanost v procesu temporalizacije. Gibanje temporalizacije tako pomeni tudi izstop v svet. Prezentno bivajočega ni samo zase, zato tudi ni absolutna subjektivnost, kajti je odvisno od drugega, tako zunanjega, kot drugega-istega v retenciji prejšnjosti. Gibanje temporalizacije implicira svet in vse, kar najstrožja husserljanska transcendentalna redukcija izključuje.

»Temporalizacija je razmerje med notranjostjo in zunanostjo nasploh, med bivajočim in nebivajočim nasploh, med konstituirajočim in konstituiranim nasploh, zato je hkrati tudi moč in meja fenomenološke redukcije same. Slišati se – govoriti ni nikakršna vase zaprta notranost, temveč je ireduktibilno odprtje navzven, je oko in svet v besedi. Fenomenološka redukcija je scena.«<sup>198</sup>

Zgodovina pomeni prezentacijo biti, proizvodnjo in zbiranje bivajočega v prezenco.

## **Čas je s tečajev vržen**

»Čas je s tečajev vržen.«<sup>199</sup> - Hamlet I,5.

Antična filozofija poudarja podrejenost časa krožnemu gibanju sveta v razmerju do nebesnih sfer, za kar pa Deleuze uporablja prisodobno vrtečih vrat. V antiki je čas podrejen stranem neba, kot je tečaj vratom, katere z vrtenjem prehajajo periode, ki so po aristotelskem videnju gibalna abstrakcija časa. V tem modelu je čas urejen in predvidljiv sistem, pogojen z razmerjem vzrok-učinek.<sup>200</sup> Tako se stvarno in pomensko dogaja neskončno gibanje v krožnem Ouroborosu, čas je neskončna krožnica. V krožnem času je začetek v vsakem trenutku in konec ne obstaja. Kot poudari, se je tako poenostavljeno razumevanje razvilo iz ontologije kroga v kompleksno hierarhijo bližine in oddaljenosti od večnega in odnosa s pasom, o čemer smo govorili v primeru Plotinovega sistem emanacije Enega, proizvaja tudi čas. Vendar se to ne dogaja le v metafiziki časa, temveč se kompleksnost in nepreglednost prenese v materialno mehaniko gibanja, ki se preide iz Aristotelovega kroženja nebesnih sfer v labirint Einsteinovega prostora-časa. Čas se prestavi iz popolne zunanosti kot objektivne abstrakcije gibanja v imanenco notranjega poteka zaporednih trenutkov, kot se

---

<sup>198</sup> Ibid., 92

<sup>199</sup> Shakespeare 1993, 35

<sup>200</sup> Deleuze 2010, 48

dogajajo v zavesti subjekta. S Kantovim kopernikanskim obratom se objekt podredi zavesti in s tem se transcendenca podredi imanenci, prav tako pa se zaobrne odnos čas-gibanje. Če je bil za Aristotela čas abstrakcija gibanja, za Plotina pa zavest udelejujoča na času kot širšem aspektu svetovne duše, je zavest zdaj vrgla vrata s tečajev, čas ne odraža več gibanja, temveč je gibanje odvisno od kategorije časa, ki prebiva v naši zavesti in ki zaznana gibanje izmaliči v naše zavedanje o njem.

Časa ne merimo več po gibanju, temveč se zaporedna koherentnost dogodkov – proces postajanja, ravna po vsebovanosti v racionalnem zavedanju o njih. Gibanje obstaja šele ko zavest zaobjame povezavo med vzrokom in učinkom. Čas vznikne iz vmesnega ničelnega prostora mer njima, proizvaja ga nič, ki ločuje in druži obe stanji v razmerje dialektičnega prehoda obeh polov in nerazdružljive enotnosti dogodka.

»Time out of joint, vrata iz tečajev – to izraža prvi veliki kantovski preobrat: gibanje se podredi času. Čas se ne navezuje več na gibanje, katerega meri, ampak se gibanje navezuje na čas, ki je njegov pogoj. Gibanje tako ni več določitev objekta, ampak je opis prostora, prostora, ki ga moramo odmisлити, da bi odkrili čas kot pogoj dejanja.«<sup>201</sup>

Novoveška koncepcija časa gleda na časovno zaporedje kot posredno in neposredno, za razliko od cikličnih razumevanj, ki gledajo na dogodke kot ponavljajoče in krožne, vendar v tem primeru to ni odraz merjenja premikajočih stvari, temveč je vsiljevanje premočrtne strukture prej-zdaj-pozneje v celovitosti tridimenzionalnega prostora kot formalne zakonitosti dogodkovnega zaporedja, ki postane premikanje skozi čas kot četrto dimenzijo. Postajanje je sublimacija prostora skozi dialektiko samozavedanja biti in zaznavanja dejstev obstoja v horizontu onkraj-tubitnostne zunanosti, ki se realizira v neki vrsti entropije bivanja in posledičnega procesa dogajanja. Deleuze časovno zaporednost gibanja poimenuje kot 'izravnavo časa', vendar je to samo po sebi še vedno red praznega časa.<sup>202</sup>

V omenjenem pojmovanju časa ni nič več izpeljanega, kar bi bio pogojeno z gibanjem, kot pri Aristotelu. Čas se ne abstrahira od premikajočih reči, njegovega smisla ne povezujemo s štetjem ponavljajočih ritmov ali opazovanjem padajočih zrn v peščenih urah, niti ni njegov vzrok v tiktakanju kolesja urine avtomatike. Čas ni več odvisen od

---

<sup>201</sup> Ibid., 49

<sup>202</sup> Ibid., 49

sveta, niti od nebes, je le še nit, ki druží dogodkovno obzorje bivanja, je totalna in absolutna, grozna in unheimlich.

Čas se je osamosvojil od pomenjanja in je postal samozadostni pomen. Pristal je na položaju, ki smisel podredi presnavljanju bivanja v prehajanju in potolče tako transcendentni logos, kot empiristično opazovanje. Medtem ko človek ostaja nujen za pomenski obstoj časovnega zaporedja, ni več tisti, ki čas smiselno zakoliči. Tako človekovo rojstvo, kot njegova smrt, sta pritiklini časa in ne obratno. Bivanje v prostorski in časovni partikularnosti, značilno za banalno samo-zavest človeka, postane odvisno na milost in ne-milost časovne substance. Čas kot pojem nadvlada časovno pojmovanje človeškega življenja. Oziroma, kot je pisal H.P. Lovecraft o Cthulhuju, entiteti, ki obstaja na ravni, ne-odgovorni človeškemu smislu: »Ni mrtev, kdor leži na veke v grob zaprt in v čudnih časih lahko umre še sama smrt.«<sup>203</sup>

S Hamletom je prav tako prišlo do osamosvojitve časa. Njegova dejanja niso posledica izvorne inercije, vnaprejšnje določljivosti, kot smo jo videli pri 'Kralju Ojdipu'. Ojdip je bil z rojstvom zapisan tragediji in usoda ter način njegove smrti so bili določeni v istem trenutku, ko ji je postal zapisan. Vzrok dogajanja se je spremenil glede na patos gotovosti v antiki. Kantov obrat je Hamletska gesta, čas ni več kozmičnost izvornega gibanja, temveč je relativnostno postavljena kot čista forma reda.<sup>204</sup> Časa ni abstrahiran od gibanja, ampak je tiran, ki pojmuje gibanje in ga prisili, da se vrti po njegovem smislu. Tako kot Plotin zavrne podrejenost časa gibanju, vendar za razliko od platonistične koncepcije, tu ni nobene ideje z nad-časovnim bitjem. V času se več ne zaobjema svet, temveč je ves kozmos časoven v svoji temporalni opravi in drugačen ne more biti. Kakršnakoli večnost se prežene iz pogojne možnosti. Čas je v sebi heterogen, stvari so kjerkoli in v kateremkoli času. Stalnost, zaporednost in sočasnost so načini v času in nakazujejo le razmerja med raztreščenih drobcu realnosti. Čas ni več odvisen od njih, temveč so oni njegovi elementi in delujejo v skladu z njegovim pojmom. Pojmovnost je nov način definicije časa kot nespremenljivega, v katerem je vse, kar se giblje in spreminja. Vendar čas po sebi ni večen, kajti njegovo prehajanje se izraža na prehajanju njemu vsebovanih elementov, zato če si zamislimo možnost, da se vse ustavi, se ustavi tudi čas. Ta ustavitev se nanaša na ustavitev

---

<sup>203</sup> H.P. Lovecraft 2008, 70

<sup>204</sup> Deleuze 2010, 51



prehajanja, ne pa gibanja, ki je del prehajanja. S tem ko je prehajanje pojem časa, sta oba soodvisna tudi v svojem bivanju.

Po Aristotelovskem naturalističnem razumevanju časa kot gibanja je prišlo obdobje prevlade drugačnega antičnega pojmovanje časa kot načina mišljenja in intenzivnega gibanja duše. To smo lahko jasno videli pri Svetem Avguštinu, ki je zapopadenje temporalnosti prenesel v delovanje zavesti in ustvaril hibrid psihološko-transcendentne časovne zavesti. Z Descartesovim cogitom se je stanje temporalne zavesti laiciziralo: »[...] mislim je dejanje trenutne določitve, ki vključuje nedoločeno eksistenco (sem) in jo določa kot eksistenco misleče substance (sem stvar, ki misli).«<sup>205</sup>

Časovnost postane odvisna od delovanja subjektivnosti in po s Kantom je eksistenca podvržena sintetičnim apriorijem, katerih nujna in temeljna kategorija je čas. Z mišljenjem se aficira čas in samo-določa jaz v svoji eksistenci, ki pa se obenem tudi spreminja. Jaz misli čas in z mišljenjem časa se spreminja tudi sam jaz. To pomeni, da je včasovljeni jaz podvržen neprestanim spremembam, ki so odvisne od njegovega paradoksnega obstoja. Imamo pasivni jaz, na katerega delujejo spremembe v času in imamo delujoči jaz, ki z mišljenjem določa mojo eksistenco.<sup>206</sup>

Razlika med njima se kaže tudi pri Hamletu, ki kot pasivna eksistenca sprejema aktivnost svojega mišljenja kot drugega in po drugi strani je sam aktivna eksistenca, ki deluje s svojim mišljenjem na sebe kot drugega. Subjekt je ločen od sebe zaradi svoje pasivnosti, a obenem tudi eno, ker se aficira s svojo aktivnostjo. Z izvajanjem sinteze obeh polov se aficira kot 'hominem tempore', časovni človek, katerega bivanje bazira v temporalnosti in potrebuje potrebovati njeno obliko v vsakem trenutku. Medtem ko aktivno delujemo na svoje mišljenje smo mu obenem tudi pasivno podvrženi. Neprestano smo torej podvrženi paradoksnemu delovanju in utrpevanju. Kot dve nepravilni sestavljaniki ju poskušamo sintetizirati, vendar zaradi temeljne aporije ne moremo zapolniti te razloke v človeški zavesti. Oba jaza se postavita v razmerje in sta zašita druga na drugega. To je nit subjektivnega časa. Norost subjekta skratka ustreza času, ki je razlomljen v svojem bivanju, vržen je iz tečajev. Zavest zavoljo svoje razklanosti ne more zapoprijeti čistega časa<sup>207</sup> kot pojmovne entitete. Podvržena je

---

<sup>205</sup> Ibid., 51

<sup>206</sup> Ibid., 52

<sup>207</sup> Je kot Lovecraftov ne-umevni Cthulhu, ki drema v svojem brlogu, medtem ko smrt umira. Oziroma, je bit, ki je obenem nič, ki se zapopade ob budističnem razsvetljenju. Drugače

zakonitostim, ki jih ni sposobna v popolnosti doumeti, temveč se giblje po labirintu lastnih nasprotij. Subjekt je le še en izmed objektov, ki prehajajo v času. Vendar je obenem zaznavajoča, sebe-aficirajoča entiteta, s čimer ustvari odnos jaz-jaz, ki mora razreševati nasprotnosti jaza do zunanosti in jaza do sebe kot zunanosti. Pri tej formulaciji naletimo na odzven Kierkegaardovega eksistencializma in Heideggerjeve fenomenologije. Kajti če delujoča misel vpliva na eksistenco pasivnega jaza kot sebi podrejenega fenomena, potem čas postane samo-aficirajoči odnos subjekta do samega sebe. Čas-za-nas tako postane možnost samoafekcije. S tem čas ponovno uide abstrakciji gibanja ali zaporednosti dogodkov. V tem primeru je naša aficiranost od neke druge stvari razumljena kot zunanji objekt in utemelji prostor.

»To pomeni, da zunanost zajema prav toliko imanence (ker je prostor še vedno notranji mojemu duhu), kot notranost zajema transcendence (ker je moj duh v odnosu do časa predstavljen kot nekaj drugega od mene). Ni čas tisti, ki nam je notranji, ali nam vsaj ni posebej notranji, pač pa smo mi notranji času in nas zato čas vedno ločuje od tistega, kar nas določa, ko aficira njega. Notranost neprestano dolbe v nas same, nas razceplja, nas razdvaja, četudi se naša enotnost ohranja. Razdvojitvev, ki ne gre do konca, ker čas nima konca, ampak ima vrtoglavost, nihanje, ki tvorita čas, tako kot drsenje, lebdenje tvorita neomejen prostor.«<sup>208</sup>

Za Deleuza je prav zafrustriranost, izhajajoča iz nasprotij duše, tista, ki je v preteklosti prestopila meje našega življenja in ustvarila zahtevo po pojmovni nesmrtnosti duše, čemur so mnogi misleci odgovorili pritrdilno. Čas-za-nas se mučno rojeva skozi neizprosno in nenehno kresanje razlik v naši notranosti. Kot smo že videli pri Jakobu von Uexkullu, naš modus bitnosti je določen z lastnostmi, s katerimi smo znotrajsvetno prisotni. Čas kot pojem, kot tudi prostor, sama po sebi za nas ne pomenita nič, ker našo zavest določujeta v svoji čistosti, in ker tisto, kar mi zaznavamo, niso pojmi po sebi. V času smo po posredovanju svojih čutil. To pa ne pomeni, da gre tu za Kantovo stvar na sebi. Razmerje je bolj zapleteno, saj je čas sebe-opazujoča imanenca našega bivanja. Ker pa sebe gleda preko posredovanja naših čutil, ki so specifične glede na čutilne sposobnosti, se v nas čas časuje po partikularnih čutnih modusih, ki pa, kot smo že omenili glede pasivnega in aktivnega jaza, so razlomljeni in neenotni. Tu se že

---

rečeno; je vrhunec mistične ekstaze večnosti, ki se nahaja na vrhu stopnic emanacije, proti kateri potuje Plotin.

<sup>208</sup>Deleuze 2010, 53-54

približamo spinozističnemu pojmovanju substance, vendar je razlika pri razumevanju stopnjevanju deleženja na popolnosti, o čemer pri času kot imanenci pojma bivanja ne moremo govoriti.

O nenehnosti naše vrženosti v čas pravi Deleuze: »že tu spodaj umešča v pekel. Ne zapoveduje nam toliko nesmrtnosti, ampak izceja počasno smrt in neprestano odlaga sodbo zakona življenja.«<sup>209</sup>

Deleuzov znotraj-časovni pekel spominja na tisto, kar imajo budisti za kazen za kršilce zakonov karme; Aviči, človeku lasten večni pekel. Dogen o tem peklu pravi, da ko nekdo vstopi vanj, ga zapolni s svojo eksistenco.<sup>210</sup> Aviči se oblikuje svojemu ujetniku po meri, biti mora neprestano soočen s svojo bitjo, v vsej njeni nepopolnosti. Svoj karmični seštevek, ki je skupek nabranih izkušenj med življenjem, mora poračunati. Neprekinjeno trpljenje je teža odnosa do celote svoje biti. V Avičiju je človek soočen s totalnostjo vse nepopolnosti svojega bivanja.

V osebnem času smo soočeni z razparceliranostjo lastne narave bivanja, ki izhaja iz načina, kako vzpostavljamo odnose do sebe in do drugih. Medtem ko je čas pojem sam na sebi, je naše osebno udeležanje na kontinuiranosti preprejeno z razpokami, paradoksi, nedoločnostmi in nasprotji. Ko človek ne beži v osmišljanje časa kot štetja korakov ali glasbe svetovne duše, je soočen s heterogenostjo in razpadanjem v samem srcu svojega bivanja. S tako podlago svoje eksistence je v resnici za nas čas vedno pahnjen iz tečajev, kajti naoljeno vrtenje v krogu je prej kot ne le medel posnetek časovnega pojma. Zato se bomo morali za adekvatno razmerje časa odpovedati antičnemu krogu ali sholastičnim stopnicam ter kreniti po neskončni poti počasne smrti, odložene sodbe in neskončnega dolga. Edina prava alternativa, ki nam jo po Deleuzu pušča čas, je tista Kafkova alternativa iz *Procesa*: »bodisi 'navidezna poravnava' bodisi 'brezmejni odlog'.«<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Ibid., 56

<sup>210</sup> Dogen 2007, 471-472

<sup>211</sup> Ibid., 56

## Bibliografija

- Adam, Barbara. Čas. Maribor : Subkulturni Azil Maribor, 2010.
- Akvinski, Tomaž. Izbrani filozofski spisi. Ljubljana : Družina, 1999.
- Amis, Martin. Časovna puščica. Ljubljana : Cankarjeva založba, 1997.
- Aristotel. Fizika; Knjige 1, 2, 3, 4. Ljubljana : Slovenska Matica, 2004.
- Aristotel. O nastajanju in propadanju. Ljubljana : Slovenska matica, 2012.
- Augustinus, svetnik. Izpovedi. Celje : Mohorjeva družba, 2003.
- Deleuze, Gilles. Kritika in klinika. Ljubljana : Študentska založba, 2010.
- Derrida, Jacques. Glas in fenomen. Ljubljana : Studia Humanitatis, 1988.
- Dogen, Eihei. Shobogenzo : The Treasure House of the Eye of the True Teaching. Kalifornija : Shasta Abbey Press, 2007.
- Einstein, Albert. O posebni in splošni teoriji relativnosti : (splošnorazumljiv prikaz). Ljubljana : Založba ZRC, 2014.
- Flew, Antony. A dictionary of philosophy : Revised Second Edition. New York : St Martin's Press, 1984.
- Green, Brian. Čudovito vesolje; Superstrune, skrite dimenzije in iskanje končne teorije vsega. Tržič : Učila international, 2005.
- Heidegger, Martin. Bit in čas. Ljubljana : Slovenska matica, 1997.
- Heidegger, Martin. Pojem časa v zgodovinski vedi. V: Phainomena 1997 VI/21-22. Ljubljana : Nova revija d.o.o., 1997.
- Heidegger, Martin. Zgodovina biti. Ljubljana : Nova revija, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologija duha. Ljubljana : Analecta, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Znanost logike I. Ljubljana : Analecta, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Znanost logike II. Ljubljana : Analecta, 1994.
- Hume, David. Raziskovanje človeškega razuma. Celje : Slovenska matica Ljubljana, 1974.
- Husserl, Edmund. Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo. Ljubljana : Slovenska matica, 1997.
- Husserl, Edmund. Izraz in pomen. Ljubljana : Nova revija, 2006.
- Kalan, Valentin. Dve razpravi o času. V: Phainomena 1997 VI/21-22. Ljubljana : Nova revija d.o.o., 1997.
- Kierkegaard, Soren. Ali-ali. Ljubljana : Študentska založba. Ljubljana, 2003.
- Kierkegaard, Soren. Pojem tesnobe. Ljubljana : Slovenska matica v Ljubljani, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. Smrt in čas. Ljubljana : Nova revija, 1996.
- H.P. Lovecraft. Zgodbe. Ljubljana : Cankarjeva založba, 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenologija zaznave. Ljubljana : Študentska založba, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice. Vidno in nevidno. Ljubljana : Nova revija, 2000.

Milčinski, Maja. Azijske filozofije in religije. Ljubljana : Mladinska knjiga, 2013.

Platon. Parmenid. Ljubljana : Založba ZRC, 2001.

Plotin. O večnosti in času. Ljubljana : Nova revija, 2005.

Pomian, Krzysztof. Red časa. Ljubljana : Krtina, 2010.

Schopenhauer, Arthur. Ljubljana : Svet kot volja in predstava, 2008.

Sovre, Anton. Predsokratiki. Ljubljana : Slovenska matica, 2002.

Sveto pismo stare in nove zaveze. Ljubljana : Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 1995.

Zore, Franci. Iz zgodovine Grške filozofije. Ljubljana : Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, 2001.

Vorlander, Karl. Zgodovina filozofije; Prva knjiga. Ljubljana : Slovenska matica, 1977.

Uexkull, Jakob von. Potikanja po okolnih svetovih živali in ljudi : slikanica nevidnih svetov. Ljubljana : Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2018.

Eliot, Thomas Stearns . Pesmi. Ljubljana : Mladinska knjiga, 1982.

Walshe, Maurice. The long discourses of the Buddha : a translation of the Digha Nihya / by Maurice Walshe. Somerville, Massachusetts : Wisdom publication, 1995.

Vprašanja kralja Milinde : o Buddhovem nauku. Ljubljana : Mladinska knjiga, 1990.

Shakespeare, William. Hamlet : Danski princ. Ljubljana : Mihelač, 1993.

### **Elektronski viri:**

<http://www.telegraph.co.uk/news/science/science-news/8020988/Einsteins-theory-of-relativity-works-on-a-human-scale-the-higher-you-are-the-faster-you-age.html> - (dostop 12.5.2017 ob 16:30)

<https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/> - (dostop 12.5.2017 ob 16:30)

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5253894/> (Dostop 5.4.2019)

<https://www.symmetrymagazine.org/article/june-2012/through-a-muons-eyes> (dostop 7.4.2019 ob 19.50)