

ANALIZA ČASA PRI WITTGENSTEINU IN MERLEAU-PONTYJU

Sprejeto

9. 10. 2025

Pregledano

30. 11. 2025

Izdano

17. 12. 2025

ALJOŠA TOPLAK

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Slovenija
aljosa.top@gmail.com

DOPISNI AVTOR

aljosa.top@gmail.com

Izvleček Trdil bom, da Wittgenstein razloči tri smisle, v katerem govorimo, da vsebino naše zaznave vidimo. Ti smisli so: videti v dobresednem smislu, kot barve in oblike; videti v nekem zavestno vzpostavljenem oziru, kot prepoznati zajca v iluziji raca–zajec; ter videti v nekem spontanem oziru. To izhodišče bom primerjal z idejo pojmovnega horizonta, s katero Merleau-Ponty čas tolmači kot eksistencialno situacijo. Pokazal bom presenetljivo podobnosti misli dveh filozofov, še posebej, ko se srečata v razmislekih v *Opazkah o filozofiji psihologije*, kjer si Wittgenstein zamišlja hipotetičnega človeka, ki je »slep za pomene«, ter interpretaciji anomalničnega vedenja bolnika, ki trpi za možgansko poškodbo, ki jo najdemo v Merleau-Pontyjevi *Fenomenologiji zaznave*. Merleau-Pontyja bom nato umestil v diskurz okoli treh modelov časovne zavesti, ki jih grobo delim v retencijske, razsežnostne ter kinematske modele. Prispevek sklenem z Wittgensteinovo delitvijo med časom kot fenomenalnim in javnim koordinatnim sistemom. S tem si bomo izdelali nekaj plodovitih podob za razmišljanje o pojmu časa.

Ključne besedeWittgenstein,
Merleau-Ponty,
fenomenologija časa,
filozofija duha,
filozofija jezika

ANALYSIS OF TIME IN WITTGENSTEIN AND MERLEAU-PONTY

ALJOŠA TOPLAK

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Ljubljana, Slovenia
aljosa.top@gmail.com

CORRESPONDING AUTHOR
aljosa.top@gmail.com

Accepted
9. 10. 2025

Revised
30. 11. 2025

Published
17. 12. 2025

Abstract I will argue that Wittgenstein distinguishes three senses in which we speak of seeing the content of our perception. These senses are: seeing in the literal sense, as colors and shapes; seeing in some consciously established regard, such as recognizing a rabbit in the duck-rabbit illusion; and seeing an aspect in some spontaneous regard. I will compare this starting point with the idea of the conceptual horizon, through which Merleau-Ponty interprets time as an existential situation. I will show the surprising similarities in the thought of these two philosophers, especially when they meet in the reflections in *Remarks on the Philosophy of Psychology*, where Wittgenstein imagines a hypothetical person who is “aspect-blind,” and the interpretation of the anomalous behavior of a patient suffering from brain damage, which we find in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*. I will then situate Merleau-Ponty within the discourse surrounding three models of temporal consciousness, which I roughly divide into retentive, extensional, and kinematic models. I conclude the contribution with Wittgenstein’s distinction between time as a phenomenal and a public coordinate system. Through this, we will develop some fruitful images for thinking about the concept of time.

Keywords

Wittgenstein,
Merleau-Ponty,
phenomenology of
mind,
philosophy of time,
philosophy of language

<https://doi.org/10.18690/analiza.29.1.49-72.2025>

CC-BY, text © Toplak, 2025

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

1 Uvod

Pričujoči članek je nastal iz želje, da bi si izdelal nekaj plodovitih podob oz. izhodišča za analizo časa. Že Sveti Avguštin piše, da »ne pozna govor nobene besede, ki bi mu bila bolj domača in znana in bi jo češče rabil kakor besedo čas« (2005, str. 253). Zato svetnika še toliko bolj bega paradoks, da pojma ni zmožen povsem osvetliti. Da bi ekspliciral pojem časa, se Plotin loti izločitvene metode, s katero skuša identificirati, kaj v zvezi s časom zgolj *slučajno* omenjamo. Tako npr. opazuje, da se čas nanaša na nekaj, kar je povezano z gibanjem, ter s tem, kar se giblje, ter z nečim na gibanju, ni pa nič od tega samo (glej Plotin, 2005, str. 33–35). Kaj mu sploh ostane, ko vso to gibanje odbere? V slepi ulici zapiše, da se je »treba dvigniti do onega položaja, za katerega smo rekli, da je pri večnosti« (Plotin, 2005, str. 45) – in pojem izpeljati iz vidika platonistične metafizike. Potem je tudi jezikovna analiza odveč.

Mi si bomo dovolili nekaj več kroženja okrog pojma časa. Bergson nam predlaga, da do pojma pristopajmo z odprtostjo do možnosti večglasja, saj »če izbiramo kar se da raznotere podobe, bomo preprečili, da bi si katera izmed njih prilastila mesto intuicije« (1977, str. 156). Tudi Wittgenstein se zateka v karseda raznolike analogije oz. slike, da bi nam te preprečile vnos metafizičnih predpostavk o času. Ko skuša govoriti o času, nas svari: »Pravkar smo uporabili metaforo in zdaj nas metafora tiranizira. Dokler ostanem v jeziku te metafore, sem nezmožen, da bi se premaknil izven nje« (FO, §49)¹. Če si tukaj sposodimo nagovor iz Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*, bo cilj pričujočega besedila prikazati sprehod po »pokrajinskih skicah, ki so nastale na teh / ... / poteh« (FR, str. 7), ko sem skušal iz nekaj gledišč misliti o pojmu časa.

Najprej bom sledeč Wittgensteinu razločil tri smisle, v katerem govorimo, da vsebino naše zaznave *vidimo*; to nas bo vodilo do pojma *pojmovnega horizonta*, s katerim bomo sledeč Merleau-Pontyju čas tolmačili kot *eksistencialno situacijo*. Potem bomo Merleau-Pontyja umestili v diskurz okoli treh modelov časovne zavesti, preden bomo sklenili z Wittgensteinovo delitvijo med časom kot fenomenalnim in javnim koordinatnim sistemom. S tem pa si bomo že izdelali nekaj plodovitih podob.

¹ Za kazalo krajšav glej bibliografijo.

2 Trije smisli »videnja« pri Wittgensteinu in Merleau-Pontyju

Avguštin se v svojem poskusu opredelitve časa najprej zateče v nekoliko mračnjaško izjavo, da »prihaja eden [čas] iz neke skrite notranjosti na svetlo, ko postaja iz prihodnjega sedanjí, drugi pa se pogreza v neko skrivnost temo, ko postaja iz sedanjega pretekli« (2003, str. 257). Temo, iz katere vznika in v katero se tok časa pogreza, svetnik prepozna kot »prostor v duši«. Kot pravi, »zakaj le v duši bivajo časi kot te vrste trojstvo, drugje jih ne vidim: sedanjí glede preteklosti je spomin, sedanjí glede sedanjosti je vpogled, sedanjí glede prihodnosti je pričakovanje« (2003, str. 259). Avguštin nas verjetno drega v smer, ki bi jo danes imenovali *presentizem* (glej Barry 2023, §2.2). Po presenetizmu preteklost in prihodnost predstavljata tisto *imaginarno*, ki ga obujamo z intelektualnimi akti spominjanja in pričakovanja, sedanjost pa je vpogled v stanje stvari kot *dejansko* so. Zaslon tega računalnika pred menoj mi je dan na drugačen način kot hrbtna stran, ki je ne vidim, a vem, da je tam. Če si sposodimo frazeologijo Wittgensteinovih *Opazk o filozofiji psihologije*, bi lahko rekli, da nam je sedanjost dana *dobesedno*, tako kot se našemu pogledu *dobesedno* razpirajo »barve in oblike«², v nasprotju z aspekti videnega, ki se nam ne dajejo v dobesednem smislu, ampak jih videnemu *pri-vidimo* (npr. videti zajca v sloviti skici *raca-zajec* – glej OFP I, §1041). To, da obliko računalnika pred seboj prepoznam *kot računalnik*, in da praske na ekranu vidim kot znamenje neke preteklosti, je tisto, za kar tukaj trdim, da je *pri-videno*. Kot v *Fenomenologiji zaznave* zapiše Merleau-Ponty, »te sledi [preteklosti] nas same zase še ne usmerjajo v preteklost: so sedanje; in če v njih najdem znak kakšnega 'prejšnjega' dogodka, to pomeni, da imam občutek za preteklost, saj v sebi nosim ta pomen« (FZ, str. 419).

Zdi se, da tega *pomena* ne obujam z diskretnim intelektualnim aktom. Kot Merleau-Ponty nadaljuje, »ne predstavljam si svojega dneva, ampak ta visi na meni z vso svojo težo« (FZ, str. 422). V nekem trenutku C odzvanjata trenutek A in B, s svojo težo ali lahkotnostjo pa se najavlja tudi D – trenutki skupaj tvorijo »neke vrste naravno in prvotno enotnost« (FZ, str. 422), ki pojasnjuje, zakaj je npr. posamičen ton skladbe tako trdovratno zaznamovan z melodijo, v kateri nastopa. Da bi sedanjí trenutek izpel iz gostote časa, ki ga obdaja, in da bi svojo držo *odtutil* na način, da bi računalnik pred seboj zagledal kot nekaj *brez zgodovine*, bi bilo potrebno določeno prilagajanje mojega pogleda. Ko se Wittgenstein prebija do zadnjih tez *Logično-*

² Gre za frazo, ki jo Wittgenstein občasno vpeljuje za opisovanje "neposredno danega" (glej npr. OFP I, §85, §169, §964, §1023).

filozofskega Traktata, nam predlaga, da ravno takšna *brezčasnost* razpira »pravi pogled na življenje«:

Smrt ni dogodek življenja. Smrti ne doživimo. Če se pod večnostjo ne razume neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost, potem živi večno ta, ki živi v sedanjosti. Naše življenje je prav tako brezkončno, kot je brezmejno naše vidno polje. (T6.4311)

V *Vojnih dnevnikih* Wittgenstein brezčasnost povezuje s *potujenim*, *brez-interesnim* gledanjem na življenje, ki ga pooseblja soočanje z umetniškim delom. To »je predmet, kot ga vidimo *sub specie aeternitatis* [iz vidika večnosti oz. brezčasno]; in dobro življenje pomeni svet videti *sub specie aeternitatis*. Tukaj sovpadata estetika in etika« (Ms-103, 54r). Dejstvo, da je predmet *potujen* oz. *pretolmačen*, ko ga zagledamo v luči estetike, kaže na pomenski pečat, ki ga v predmete položimo, še preden pride do izrecnega intelektualnega akta; obrnimo se k Heideggerju, ki pravi, da so predmeti umetnosti najprej prisotni kot vsakdanje stvari:

Slika visi na steni kot lovska puška ali klobuk. Slika, npr. tista van Goghova, ki prikazuje par kmetški čevljev, popotuje z razstave na razstavo. Dela so tovorjena kot premog iz Porurja ali drevesna debla iz Schwarzwalda. Med bojnim pohodom so bile Hölderlinove himne spravljene v torbo kakor pribor za čiščenje čevljev. Beethovnovi kvarteti leže v skladišču založbe kakor krompir v kleti. (2015, 10)

Slika je podoba v okviru, ki dopolnjuje dekoracijo sobe. Presegajoč te neposredne podrobnosti pa jo lahko zremo kot nekaj lepega in kot nekaj, kar se vpenja v univerzalno človekovo izkušnjo – prepoznamo jo kot utelešenje umetniškega izraza, ki spregovori čez prostor in čas. Že Nietzsche na neki točki ugotavlja, da se nam »svet in obstoj zgolj s tem, da se nam pokažeta kot estetski fenomen, za veke vekov upravičita« (1910, str. 183). Če tudi dogodke lastnega življenja prepoznamo ne kot nekaj, kar je ujeto v posamičen čas in prostor, temveč kot del večje, brezčasne celote, v dogodkih življenja prepoznamo smisel: »ni bistvo umetniškega načina gledanja, da svet zre s srečnimi očmi« (Ms-103, 67r)? Wittgenstein, ki ga na fronti navdaja obup ...

Od časa do časa postanem žival. Potem ne morem misliti na drugega kot na jesti, piti, spati. Grozljivo! Potem tudi trpim kot žival, brez možnost notranje odrešitve. Potem sem v nemilosti svojih potreb in strahov. Potem si ni mogoče zamisliti pravega življenja. (Ms-103, 19v)

... lahko dogodke vpne v podobo življenja kot preizkušnje:

Živi v notranjem miru! Kako pa prideš do njega? Samo tako, da živiš pobožno! Samo tako je možno prenesti življenje! (Ms-103, 10v)

To so nekakšni vidiki dogajanja, ki jih Wittgenstein skuša zavestno prepresti v svoje doživljanje sveta. Ampak ta pogled pozablja, da svet *že* vidimo v nekem smislu, še preden mu ga zavestno pripisujemo. Ne vidimo ga torej zgolj *dobesedno* kot barve in oblike, njegovega smisla pa posredno skozi diskretno dejanje *interpretacije*.

Tretji smisel, v katerem stvari *vidimo*, Wittgenstein nakaže v *Opazkah o filozofiji psihologije*. Zanimivo je, da to stori s pomočjo miselnega eksperimenta, kjer si zamisli človeka, ki je »slep za pomen« oz. »slep za gestalte« [Bedeutungsblinde/Gestaltblinde] (OFP I, §243; II, §478). Na nekem mestu namreč pravi, da si lahko predstavljamo človeka, ki posluša glasbo, a ne uspe zaznati melodije, tako da tone obravnava prozaično (OFP I, §342). Tak človek bi gledal fotografijo in razbral posamezne lastnosti, ne bi pa mogel zaobjeti celote in vzkliskati: »Ah, kakšen prizor!« (OFP I, §168). Če bi imel ta človek fotografski spomin in bi ga prosili, da sliko ponovno nariše, bi risal po podobnem postopku, kot bo sliko nizal tiskarski stroj, kar bi nam dalo misliti, da »ni dojel predmeta kot predmeta«. Kar si je Wittgenstein zamišljal hipotetično, je za Merleau-Pontyja postala dejanskost v obravnavi bolnika, ki je trpel za poškodbo na možganih. Francoski fenomenolog nam pravi, da bolnik pomen nalivega peresa ne bo zmožen dojeti, dokler ne bo opravil »pristnega dejanja interpretacije« (npr. se prestavil v konkretno situacijo, ki bo klicala po tem, da se podpiše na list papirja) – medtem ko bo za normalnega človeka veljalo, da mu predmeti *že* »govorijo« in praviloma imajo pomen, tudi ko niso vpeti v kontekst delovanja (glej FZ, str. 164). Za obravnavanega bolnika »svet več ne predlaga pomenov«, in »če bi nam bi povedal zgodbo, /.../ ne bo zaobjel melodične celote, temveč posamična dejstva, ki so nanizana ena za drugim« (FZ, str. 166). To je zato, ker predmeta ne vidi *v tretjem smislu* naše razdelitve, ki se s pečatom pomena *že* prisesa na svet kot bolj ali manj trdovraten madež – katerega praviloma šele z naporom *odmislimo*. To je tisti *že-videti-kot*, ki ne izhaja iz

izrecnega dejanja interpretacije (skica raca-zajec), temveč je *že tam* (Jezus Kristus v ikoni odrešenika).

Zdi se mi, da se horizont časa sedanjemu trenutku razpira ravno v tem smislu, *že-videti-kot*. Z drugimi besedami, konkretna sedanjost že samodejno privzema mesto indica neke preteklost in neke prihodnosti. Horizont časa se nam ne daje *dobesedno*, zato ga tudi ne gre iskati (»Če namreč preteklost in prihodnost obstaja, bi rad vedel, kje sta.« (Avguštin, 2003, str. 257)), vendar ga tudi izrecno ne obujemo skozi akt interpretacije. Zato je Husserl raje kot o spominu in pričakovanju govoril o *retencijah* in *protencijah* (glej Barry, 2023, §4.2) – pojma se nanašata na tisto okoliščino, po kateri se v dogodku C samodejno zadržita odmeva A in B, hkrati se nam tiho proglašča nastop dogodka D. Merleau-Ponty nas vabi k razmisleku, zakaj je avguštinska alternativa nevzdržna:

Če bi imeli preteklost le v obliki izrecnih spominov, bi si jih v vsakem trenutku želeli vzbuhati, da bi preverili njihov obstoj, tako kot to počne bolnik, ki ga opisuje Scheler; ta bolnik se je namreč obračal, da bi se prepričal, ali so objekti še vedno na svojem mestu /.../ (FZ, str. 425)

Umanjkanje našega tretjega smisla *videnja* bi predstavljalo stanje, o katerem govori že Descartes, ko metodični dvom razločuje od polja »praktične gotovosti«, tega vseprisotnega horizonta vsakdanje zaznave (glej Feldman 1975, 38)? To je ta horizont, ki stopi v ospredje pojma priročnosti, ko nam Merleau-Ponty opisuje, kako sta »papir in moje nalivno pero tu zame, toda ne zaznavam ju izrecno, na svojo okolico v večji meri računam« (FZ, str. 422). Torej je ta samoumevnost, ki barve in oblike našim očem dela za nevidne; Wittgenstein ta način vsakdanje soočenosti s svetom nakazuje, Merleau-Ponty pa jo z nešteti primeri dokazuje. Na tem mestu izpišimo in shematizirajmo to trojnost človekovega pogleda:

- v *dobesednem* smislu, to pomeni videti kot vidimo barve in oblike;
- v *interpretativnem* smislu, to pomeni videti *kot-da*, razbrati zajca v skici raca-zajec;
- v *praktičnem* smislu, to pomeni *že-videti-kot*, predmet prepoznati na že vnaprej postavljenem ozadju sveta, kateremu pripada.

3 Globinska zaznava pri Köhlerju, Wittgensteinu in Merleau-Pontyju

Tako Wittgenstein kot tudi Merleau-Ponty se v poskusu, da bi podčrtala naš *tretji* smisel videnja, zatečeta k razpravi globinske zaznave. Wittgenstein se sprašuje: »Lahko globino zares *vidimo*?« (OFP I, §85), preden odgovori pritrdilno – v kolikor besedo tolmačimo v *praktičnem* smislu. To obvladovanje globine lahko pojasnimo s človekovim razumevanjem paralakse in velikostne konstantnosti, vendar to še ne pomeni, da izhaja iz *izrecne* interpretacije prostora. Wittgenstein drugje vrsto razumevanja ponazarja z Morsovo abecedo – ko smo v pomen piskov enkrat posvečeni, njihov pomen razvidimo *neposredno*, brez »skritih mentalnih premikov«, ki bi se morali odviti v ozadju (OFP II, §564). Če se vrnemo na Wittgensteinovega »pomensko slepega« človeka, se zdi, da bi globino zares moral interpretirati izrecno – tako rekoč, obsojen bi bil na »analitično držo« (glej tudi OFP I, §169). Za nas pa se zdi, da globine praviloma ne rabimo *presojati*, ampak nam je že dana.

V tem pogledu Wittgenstein zvozi pot med empirističnimi psihologi, ki so zatrjevali, da globino *interpretiramo*, ter gestaltsem psihologom Wolfgang Köhlerjem, ki je skušal dokazati, da globino vidimo v *dobesednem* smislu. Mikavna se zdi misel, da je gestaltovec pristal v tej zmedeni poziciji, ker ni uvidel možnosti pomenskega horizonta, kot sta si ga zamislila Wittgenstein in Merleau-Ponty. Köhler pravi, da »organizacija zaznave predhodi 'pomenu', npr. učenju imen, bogatega simbolizma ali praktične rabe; obstoj zaznavnih celot je pogoj za možnost 'pomena'« (GP, 82), kot da bi se brez *vnapijše* organizacije vsebina zaznave porazgubila v nerešljivo atomarnih čutnih datah. Po Köhlerju se v empiristični psihologiji skuša doseči natanko tak pogled, ko se ob uporabi specifičnih tehnik in celo laboratorijskih pogojev gledalca skuša predstaviti v »analitično držo« do zaznave (GP, 47). V tej poziciji se npr. zdi, da je človek res manjši, ko se oddaljuje; tudi krožnik, gledan od strani, bomo videli kot elipso. Tem anonimnim barvam in oblikam, se zdi, je torej treba dati interpretacijo.

Merleau-Ponty opisuje, kako se slikar priuči analitične drže s tem, ko iztegne roko in s čopičem meri dozdevno velikost videnega – na ta način tako rekoč zaslišuje naravo o tem, kako deli, kot so svetloba, sence, odsevi, barve itd., tvorijo celoto, ki jo skuša zaobjeti (FZ, str. 320). Analitična drža »odčara« svet na svoje komponente: vidi krožnik kot belo elipso, zaporedje hiš kot zaporedje zmeraj manjših objektov. Wittgenstein na nekem mestu reče, naj si zamislimo, da sliko narežemo na koščke, pri čemer naj bodo posamezni kosi zgolj trakci različne barve. Nek kos bo ponovno

pridobil pomen samo, ko bo znova vstavljen v celoto in na ta način postal nebo ali senca ali blago ali voda itd. (OFP, I, §266). To je tisto, kar Merleau-Ponty analitični drži naproti postavlja kot »normalno gledanje«, pri katerem je celo »črna packa na beli podlagi prežeta s pomenom« (FZ, str. 4).

Köhler empirični psihologiji upravičeno očita, da analitično držo enači z normalnim gledanjem, s čemer spregleda učinke »drže« gledalca (GP, 52). Zamislimo si, da pogledamo mizo, polno listov papirja, med katerimi jih je nekaj v senci: »Če svoje zaznave ne preučim in se zadovoljim s prizorom kot celoto, bom rekel, da so vsi listi videti enako beli.« (FZ, str. 234) Če pa prizor gledam skozi škatlico za vžigalice, nič več ne gre za senco čez belo podlago, temveč sive ali nežno modre liste. V analitični drži ne vidimo *predmetov*, kot so kosi papirja. Ko torej empiristi vztrajajo, da analitična drža daje verodostojen vpogled v normalno gledanje, zatrjujejo, da vse pomenske celote nastopijo šele skozi interpretacijo zaznave. Naproti temu Wittgenstein zatrjuje, da izkušnja govori drugače – neposredno »vidim«, da je npr. predmet oddaljen, pogosto ne da bi znal povedati, zakaj ga vidim kot takšnega (FO §171).

Ko Köhler »znake« razdalje noče tolmačiti kot »razloge« za dojemanje globine, jih tolmači kot »vzroke« – s tem, pravi Merleau-Ponty, se ujame v epistemsko dihotomijo, ki ne vidi prostora za dojemanje kazalcev razdalje kot »motive« oz. »pomenljive vizualne namige« za vznik globine (FZ, str. 48–51). To ne pomeni, da nas poženejo v delovanja, temveč lahko delujejo tudi kot priložnost za zaznavo. Tako Merleau-Ponty govori o »tistem jeziku, prek katerega zaznava komunicira z nami«, v katerem npr. »razporejeni predmeti v naravnem kontekstu 'pomenijo' večjo razdaljo« (FZ, str. 48). Ravno na tem mestu naše obravnave globine pa kot osrednji akter ponovno nastopi pojem časa:

Ko pravim, da vidim objekt v daljavi, želim povedati, da ga že imam ali da ga imam še vedno, objekt je v prihodnosti ali preteklosti sočasno, kot je v prostoru. (FZ, str. 277)

V analitični drži so mi predmeti dani *iz perspektive*, ta predmet lahko vzamem v roke, ga obračam, in skozi jukstapozicijo perspektiv odkrijem njihovo zveznost v identiteti predmeta. Naš vsakdanji pogled pa se ne giblje po perspektivah, temveč *predmetih*, ki že imajo pomene. Merleau-Ponty pravi, da je zato zaznavno polje treba razlagati tako s *prostorsko* kot *temporalno* razsežnostjo – ravno časovnost je pogoj, zaradi katerega so se perspektive lahko zlepile v predmete:

Zaznava aktualno ne izvaja sinteze svojega objekta, a ne zato, ker bi ga sprejemala pasivno, empirično, temveč zato, ker se enotnost objekta kaže v času in ker čas ob svojem ohranjanju beži. (FZ, str. 253)

Z drugimi besedami, naš občutek za čas ni ločena mentalna funkcija, temveč je globoko prepletena s tem, kako telo zaznava svet. Zato Merleau-Ponty tudi govori o »dvojnih horizontih časa in prostora« (glej Shen, 2021, str. 4), v katerem se »živeča sedanjost« razkrije kot nekaj, kar »v svoji gostoti poseduje preteklost in prihodnost« (FZ, str. 326).

4 Gostota časa in trije modeli časovne zavesti

Če lahko poskuse, da bi pojasnili časovno zavest, grobo delimo v *retencijske*, *razsežnostne* ter *kinematske* modele (glej Barry, 2023, §1.1), bomo v pričujočem poglavju Merleau-Pontyja izpeljevali kot predstavnika prvega in kritika ostalih dveh.

Fenomenolog govori o *gostoti časa*, ko nam opisuje prepletenost sedanjega trenutka s pomenskim oz. časovnim horizontom – polja *retencij* in *protencij*. Kot pravi, »preteklosti oz. zaznavnega z njegovo gostoto in neizčrpnim bogstvom ne bi bilo, če po Heglovih besedah zaznava v svoji sedanji globini ne bi obdržala določene preteklosti in je vzela za svojo« (FZ, str. 253). Spomina in pričakovanj ne obujamo; sedanji trenutek je *nasičen* z njima, saj: »ne predstavljam si svojega dneva, ampak ta visi na meni z vso svojo težo, še vedno je tu /.../ ta dan imam še vedno 'v pesti'« (FZ, str. 422). Sedanost si je torej bolje kot golo matematično točko zamišljati kot *izkustveni šiv* med pravkar-minulim in komaj-še-prihajajočim. Če je dotlej Merleau-Ponty še uglašen s podobo, ki bi jo lahko pripisali tudi Husserlu (glej Shen, 2021, str. 4–5), pa je treba zdaj opozoriti na nekakšno posebno fluidnost v Merleau-Pontyjevi podobi časa, ko pravi:

Jaz ne grem skozi niz sedajev, katerih podobo bi ohranil in ki bi postavljeni eden od 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 sedajev: da bi ga zadržal, moram z roko seči skozi tanek sloj časa. (FZ, str. 422)

Preteklost se torej ne nabira kot nekakšen kup mrtvih kristalov; lahko bi jo opredelili kot *gibajoči se odtis*, kot stopinjo v pesku – sčasoma jo zalije voda, ali pa povleče veter, ali pa v stopinjo stopi žival. Impresijo sedanjosti bi si lahko predstavljali tudi kot barvo, ki jo čopič prav zdaj odlaga na platno; postane retencija, rep poteze, ki je še svež, moker, spreminjajoč se v živem zamiranju, raje kot mrtva kopija dogodka – šele kot oddaljena preteklost se začne sušiti. Gre torej za nekakšen *časovni holizem*, ki razlaga, zakaj »sedanjost ni zaprta sama vase, ampak se usmerja proti prihodnosti in preteklosti (FZ, str. 427). Z drugimi besedami, nismo ujeti v trenutku, ampak se skozi svoje delovanje usmerjamo po tem dinamičnem horizontu, ki naša dejanja projicira naprej, medtem ko jih opolnomoči z očesom, ki raziskujoče pogleduje nazaj. Merleau-Ponty pravi, da »nisem v prostoru in v času, ne mislim o njima; raje, prostoru in času pripadam, javljam se jima s svojim telesom« (FZ, str. 175). Če je čas pri Husserlu še zmeraj intencionalna aktivnost zavesti, pri Merleau-Pontyju izhaja iz telesnega udejstvovanja v svetu: ne zaznavam »zdajšnjosti« kot objektivne točke, temveč jo živim v telesu – kot vznemirjenje, kot napetost, kot pričakovanje, kot spomin, ki se ponovno prebudi v gibu ali pogledu. Čas ni za mojo zavestjo, ampak v moji zaznavi, v telesnem odnosu do sveta. To pomeni, da je treba časovno zavest razumeti kot živeto napetost telesa do sveta – nek afektivno-zaznavni horizont, ki je vselej odprt in nikoli povsem določen. Ko se potem subjekt zazre vase, da bi našel izvor časa, že zmeraj ujame nekaj, kar je napredovalo, je v gibanju, je *že-v-času*: »čas obstaja zame le zato, ker sem v njem, kar pomeni, da se v njem odkrijem kot že vpleten« (FZ, str. 430). Lahko bi rekli, da se *že-vidimo-kot*.

Za togo shematičnostjo Husserlovega modela se skrivajo predpostavke o naravi jaza – če »Husserl protencije in retencije imenuje tiste intencionalnosti, ki me zasidrajo v okolico« (FZ, str. 478), nas Merleau-Ponty opozarja, da moramo besedico »me« v tem stavku brati kot »transcendentalni jaz« v kantovskem smislu (FZ, str. 488). To pa zanj ni sprejemljivo, saj:

Če je Jaz Kantov transcendentalni jaz, nikoli ne bomo razumeli, da se lahko kdajkoli združi s svojo brazdo v notranjem čutu /.../ Toda če je subjekt časovnost, tedaj samo-postavljanje ni več protislovje, saj izraža prav bistvo doživetega časa. (FZ, str. 432)

Če Husserl opaza pasivno sintezo časa v ozadju sedanjega trenutka, Merleau-Ponty opozarja, da je to opazovanje »šele indeks za označevanje problema, ne rešitve (FZ, str. 481). Ne odgovarja namreč na vprašanje: Od kod ta sinteza? Če izhaja iz subjekta,

je moč te samo-postavitve težko razumeti. Če bomo torej Merleau-Pontyja v pričujočem poglavju slikali kot zagovornika *retencijskega* modela, je razmejitev od Husserlovega idealističnega modela dobro imeti v mislih. Torej, če bo glede filozofskega vprašanja časa realist dejal, da je »subjekt v času«, idealist pa, da je »čas v subjektu«, bo Merleau-Ponty skušal ubrati vmesno pot, »po kateri je struktura časa identična strukturi subjektivnosti« (glej Sallis, 1971, str. 347). Ali, kot predlaga Heidegger:

Če torej svetni čas spada k časenju časovnosti, tedaj ga ne smemo niti 'subjektivistično' zamegliti niti 'postvariti' z nekakšnim slabim 'objektiviranjem'. Obojemu pa se lahko z jasnim uvidom, ne pa zgolj na podlagi negotovega omahovanja med obema možnostima, izognemo le, če razumemo /.../ koliko ji ta [zgrešeni] pojem časa in njegovo gospostvo zagrajuje možnost razumeti v njem menjeno iz izvirnega časa, se pravi kot časovnost. (2005, str. 566)

Preden pogledamo to »izvornost časa«, ki Merleau-Pontyju omogoči, da si čas raje kot subjektivni konstrukt diskretnih trenutkov zamisli kot temeljno, ekstatično dimenzijo jaza, ki šele predhaja in omogoča intencionalnost (s tem pa fenomenologiji časa priskrbi globljo ontologijo), poglejmo še, kako se Merleau-Ponty obregne ob *kinematski* model časa – smo zgolj pasivno vrženi v čas, kot ura, ki nemočno tiktaka, in starajoče se knjige na polici? To bi pomenilo, da »čas predpostavlja pogled na čas« (FZ, str. 417), nosi nas po reki življenja, katere razsežnost pasivno beležimo in spajamo v pomenske celote. Merleau-Ponty razmišlja o obrnjenem zornem kotu:

[Človek se spušča] s tokom proti svoji prihodnosti, toda prihodnost so nove pokrajine, ki ga čakajo pri izlivu, tok časa pa ni več sama reka: to je spreminjanje pokrajin za opazovalca v gibanju. Čas torej ni realni proces, dejansko zaporedje, ki bi ga lahko opazoval. Rodi se iz *mojega* odnosa do stvari. (FZ, str. 418)

Ali drugje, telo »si vzame lastništvo nad časom, prej kot da bi se mu podjarmilo« (FZ, str. 287). Tako rekoč, v svojem zaznavnem polju prepozna »motive«, ki naš pogled vabijo k zaznavi časa (spomnimo na pojem *motiva* v poglavju 2.2). Zato je jasno, da Merleau-Ponty *kinematskega* modela časa, po katerem subjekt pasivno prehaja od zavesti enega trenutka do zavesti drugega, niti ne more sprejeti. Vseeno si poglejmo, kako bi zagovornik *kinematskega* modela zagovarjal svojo pozicijo. Najbolj osnoven izziv, o katerem piše avtor prispevka na *Stanfordovi enciklopediji filozofije*, je t. i. »paradoks časovne zavesti«:

Sedanost je, strogo gledano, zgolj trenutna. Če je torej naša zavest omejena na sedanost, ne sme posedovati časovne globine. To pa nas vodi do sklepa, da ne more zaobsegati fenomenov s časovno razsežnostjo. (Barry, 2023, §1.1)

Zagovorniku *kinematizma* Izsach Millerju se zdi očitno, da je zastavitev paradoksa povsem zgrešena; na osnovi *načela prikazovalnega sovpadanja* razlaga, da »dolžina prikazovanja vsebine sovpada z dolžino samega akta prikazovanja« (1984, str. 107). To pomeni, da čeprav smo ujeti v nekem trenutnem sedaju, temu sledi drug sedaj, ki bo dalje prikazoval še zmeraj prisotno zaznavno vsebino. Časovna razsežnost se nam torej kaže kot spoj ločenih trenutkov, ki prikazujejo isto vsebino. Temu sledi *načelo simultane zavesti*, ki pravi, da »če se kdo zaveda zaporedja ali trajanja, se tega nujno zaveda v trenutku« (1984, str. 109). Zgolj zato, ker smo ujeti v trenutku, še to ne pomeni, da nimam *zavedanja o* preteklih trenutkih. Če se Brentano sklicuje na sočasno zaznavo tona v glasbi z melodijo, ki mu je predhodila, *kinematist* preprosto odgovarja, da gre za zavedanje, omejeno na sedanji trenutek (Barry, 2023, §4.2). Takšno sliko pravzaprav najdemo že pri Avguštinu: »/.../ to se pravi, merim vtis, ki ti ga vtiskujejo stvari, ko prehajajo, in, ki ti ostane, ko so prešle« (2003, str. 266). Svetnik nam daje primer recitirane pesmi – v spomin se nam vtisnejo posamični zlogi, poslušamo sedanji zlog, hkrati pričakujemo, da bo se še nadaljeval z drugimi. Ko tako prehajamo od zloga do zloga, celotna pesem *obstaja* zgolj v našem duhu, kot ideja; količina prihodnosti naše pesmi se postopoma zmanjšuje, dokler celotna ne preide v domeno spomina – *vpogled oz. impresija* odkrije zgolj zlog, ki se izgovori v trenutku (2003, str. 267).

Občutek, da se stvari vendarle *gibljejo* in zvezno prehajajo od trenutka do trenutka, zagovornik modela tolmači s *kinematografsko iluzijo* – razlog, zakaj 24 statičnih posnetkov filma na sekundo našega duha prepričajo v živo gibanje podob na platnu. Pri tem se zdi, da nam »film ne ponuja podobe, ki bi ji šele dodal gibanje, temveč nam neposredno daje podobo-gibanje« (Deleuze, 2015, str. 12). Temu prigovarja ugotovitev Daniela Dennetta, da bi pravzaprav moralo biti v našem zaznavnem polju polno takšnih *diskontinuitet*, pa jih preprosto ne opazimo, npr. ta, ki je posledica slepe pege na retini našega očesa:

Možganom ni treba zapolniti slepe pege, ker je regija, ki jo pokriva, že označena (npr. 'karirasto' ... 'še več istega'). (1991, str. 335)

V bistvu, ker imamo prepričanje o tem, kaj slepa pega vsebuje – običajno »več istega« –, zakaj bi si možgani potem sploh prizadevali ustvariti izkušnjo? Dennett predlaga, da bi lahko to obravnavo prostorskih vrzeli smiselno razširili tudi na časovne vrzeli (prekinitve v zveznosti izkušnje). Naša vidna izkušnja je neprestano prekinjena zaradi sunkovitih premikov oči med sakadami. Ne opazimo posledičnih vrzeli ali lukenj v izkušnji, vendar jih tudi ni treba zapolniti, ker nismo zasnovani tako, da bi jih zaznali. Splošneje:

Ena izmed najbolj presenetljivih značilnosti zavesti je njena diskontinuiteta – kar se pokaže v slepi pegi in sakadičnih vrzelih, če navedemo najpreprostejša primera. Diskontinuiteta zavesti je presenetljiva zaradi navidezne kontinuitete zavesti. (1991, str. 356)

Čeprav se Dennett osredotoča na razlago, zakaj smo nagnjeni k temu, da svojo izkušnjo opisujemo kot zvezno, čeprav je v resnici diskontinuirana, bi lahko ta pristop razširili tudi na neposredno izkušnjo spremembe. Če vsebina in časovna razporeditev statičnih posnetkov filmske predstave zadostujeta, da naš duh verjame, da zaznavamo gibanje in spremembo, bomo neizogibno verjeli, da to res zaznavamo, in bomo svojo izkušnjo temu primerno tudi opisovali. Ali ni to vse, kar bi bilo treba razložiti? Merleau-Ponty takšen reprezentacijski in redukcionistični pogled na zavest odločno zavrača:

Objektivni čas tvorijo zaporedni trenutki. Doživeta sedanjost pa v svoji gostoti vsebuje preteklost in prihodnost. Fenomen gibanja zgolj najbolj občutno dokazuje prostorsko in časovno implikacijo. Gibanje in telo v gibanju poznamo, ne da bi se zavedali objektivnih položajev, tako kot poznamo oddaljeni objekt in njegovo resnično velikost brez kakršnekoli interpretacije, in tako tudi v vsakem trenutku poznamo kraj določenega dogajanja v gostoti naše preteklosti brez kakršnegakoli izrecnega obujanja v spominu. (FZ, str. 288)

Ko nekaj doživljamo, ni nikoli čisto »zdaj« v točki časa, temveč je to gosta, raztegnjena enota izkustva. Ko poslušamo melodijo, bo rekel Merleau-Ponty, ne slišimo posameznih tonov, ampak melodično celoto, ki je časovno razpeta. Oziroma, ne vidimo gibanja kot zaporedje pozicij, temveč kot nekaj, kar se odvija v tekočem toku, kjer vsaka nova točka že vključuje sled prejšnje. Temu bi pritrdil tudi Thomas Sattig:

/.../ ne sklepam zgolj, da se je list premaknil, na podlagi spominov na prej izkušena trenutna stanja lista. Preprosto vidim, da se gibanje dogaja. (2019, str. 275)

Vendar ne povsem, saj je Sattig razvil razlago toka, utemeljeno na *pojavnem nadomeščanju*:

... vidim, da je vsako trenutno stanje lista takoj nadomeščeno z drugim, podobno kot voda teče skozi rečno strugo, kjer je vsak delček vode takoj nadomeščen z novim. (2019, §1)

Če se čas v odstavku kaže kot zaporedno nadomeščanje trenutkov, se kaže pri Merleau-Pontyju skozi prekrivanje, odmevanje in anticipacijo, zaradi česar svet doživljamo kot fluidno enotnost in ne serijo trenutkov. Čas *vznikne* iz igre sveta in v njem aktivnega subjekta, katerega zavest je *nasičena* z odmevi preteklosti in najavljanjem prihodnosti:

Sveta ne doživljamo, kako da bi bil sistem odnosov, ki v celoti določajo vsak doživljaj, ampak v smislu odprte celote, katere sinteza ni nikoli dokončana. (FZ, str. 233)

Napram *kinematskemu* modelu bi se torej zdelo, da se bo Merleau-Ponty zatekel k *razsežnostnemu*, kot ga npr. zagovarja Bergson. Bergson predlaga, da bi si bilo sedanost primerno zamišljati kot »elastiko, stisnjeno v matematično točko«, ali pa morda »čustveni trak«, na katerega se lepi paleta raznovrstnih trenutkov. Ta podoba izhaja iz izhodiščnega opazovanja, da je zaporedje stanj, ki jih opazuje v svojem duhu:

/.../ tako čvrsto organizirano, tako globoko prežeto s skupnim življenjem, da ne bi mogel reči, kje se katero izmed njih končuje in kje se začena drugo (1977, str. 154)

Zato podobno kot William James sklene, da moramo zraven abstraktne ideje matematičnega sedaja govoriti tudi o nekakšnem izkustvenem sedaju, »ki poseduje bežno trajanje, s katerim lahko razlagamo spremembo in vztrajanje v naši neposredni zavesti« (glej Barry, 2023, §1.1). Z drugimi besedami, sedanji trenutek se *razteza*, kot opaza James, ta ugotovitev ustreza zdravorazumskemu pogledu na čas:

Zdi se, da zavest ni razrezana v delčke. Besede, kot so 'veriga' ali 'vlak' je ne opisujejo dobro /.../ Kajti, ni nič členjenega, zavest teče. Metafori, s katerimi jo tako naravno opišemo, sta 'reka' in 'tok'. (1890, str. 239)

Prav ob metaforo reke se Merleau-Ponty večkrat obregne v izhodišču svoje obravnave o času (glej FZ, str. 417), saj, kot pravi, z izbrisom razlike med tremi temporalnimi dimenzijami izniči notranjo napetost časa oz. zanika *prehodnost* kot izkušnjo – če je vse del istega toka, ni več razlike med »je bilo«, »je« in »bo«, ni več tega prehoda, razlike, napetosti med zdaj in ne-zdaj:

Bergson ni imel prav, ko je enotnost časa razlagal z njegovo kontinuiteto, saj je s tem pomešal preteklost, sedanjost in prihodnost, češ da neopazno prehajamo iz ene v drugo, končno pa je s tem tudi zanikal čas. Toda imel je prav, ko se je posvečal kontinuiteti časa kot bistvenemu fenomenu (FZ, str. 418).

Torej se po eni strani Merleau-Ponty strinja z Bergsonovimi poudarki. Prav ta je že polemiziral z pogledi, ki so implicirali *kinematski* pogled na čas – pravi, da v nekakšni analitični drži dele izkustva odtuji od naše dejanske izkušnje sveta:

Od časa do časa dela [naš duh] nekakšne trenutne posnetke nedeljene gibljivosti resničnosti. Tako dobimo *občutke* in *ideje*. S tem zamenjuje zveznost z nezveznostjo, gibljivost s stabilnostjo /.../ (1977, str. 178)

Naloga filozofije pa je »obrniti običajno smer delovanja misli« (1977, str. 179) in opaziti »vse zaznave, ki jih dobiva od snovnega sveta«, ob čemer bo prišla do sklepa, da se »oglašajo tendence, gibalne navade, mogočih dejanj, bolj ali manj trdno povezanih s temi zaznavami in temi spomini« (1977, str. 153–154), torej da je svet v prvi meri nekaj, kar vabi k udejstvovanju, raje kot nekaj, kar se nam pasivno daje. Potem, nadaljuje Bergson, bomo »pod to površinsko zmrzalijo« rigidnih pojmov in predstav našli »neko zvezno podtekanje /.../ neko zaporedje stanj, kjer vsako napoveduje tisto, ki bo sledilo, in vsebuje tisto pred seboj« (1977, str. 153–154). S tem tudi premaguje nelagodje, ki ga izrazi Avguštin:

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 ta leti s tako deročo brzino /.../ (2003, str.255–6)

Točke sedanjosti, ki jih opisuje Avguštin, nimajo *trajanja* – ne moremo jih »stanovitvno vleči«, da bi pridobile širino. V prepoznavanju nekakšne *razsežnosti* trenutka se Bergsonova filozofija vsaj v nekem oziru približa Merleau-Pontyjevem pogledu, čeprav ji umanjka »fenomenološka pozornost, ki bi jo posvetila pojmu telesa« (Shen, 2021, str. 6). Zdi se, da Bergson telo še zmeraj razume kot objektivno telo, gibanje pa kot premik telesa v objektivnem prostoru (glej Bergson 1977, str. 152; tudi Deleuze, 2015, str. 9). Sicer, kot razlaga Deleuze, ta okoliščina Bergsonu ne prepreči, da bi osnoval karseda fluiden pojem Celote, za katerega bomo tukaj privzeli, da v grobem odgovarja Merleau-Pontyjevi eksistencialni situaciji; Deleuze navaja slaven primer sladkorja, ki ga Bergson topi v vodi, torej prihaja do gibanje delcev, a pri tem se hkrati spreminja celoten sistem, namreč iz *vode, v kateri je sladkor, do vode, ki je sladkana*. Tako rekoč:

Gibanje je translacija v prostoru. Toda vsakič, ko pride do translacije v prostoru, pride tudi do kvalitativne spremembe v celoti. (Deleuze, 2015, str. 18)

Pri Merleau-Pontyju najdemo pritrjevanje:

Tako kot je Bergson čakal, da se bo raztopil košček sladkorja, moram jaz včasih čakati, da nastane organizacija. (FZ, str. 276)

Težava je, da Bergsonov *razsežnostni* model »živeče in gibajoče se večnosti« (Shen, 2021, str. 6) brez pasivne sinteze, ki retencijo in protencijo zveže s sedanjim trenutkom, ne more pojasniti *prebanja* med posamičnimi trenutki. Bergson sicer pravi, da:

Strogo vzeto bi bilo mogoče, da ne bo staja nobeno drugo trajanje razen našega, kot bi bilo npr. mogoče, da na svetu ne bi bilo druge barve kot oranžna. (1977, str. 176).

Kot pa bi tudi v svetu oranžne barve po Bergsonu vsebovali vsaj slutnjo barvnega reda, ki napoveduje rdečo in rumeno, nadaljuje, da nas »tako intuicija našega trajanja – ki nas nikakor ne pušča viseti v zraku, kot bi storila čista analiza – spravlja v stik s célo povezavo trajanj /.../« (1977, str. 176). Ta slutnja oz. stik bi lahko bili to, kar fenomenologi imenujejo za retencije in protencije. Dokler pa Bergson vztraja v »večnem, prožnem sedaju«, kot pravi Merleau-Ponty, pa bo veljalo:

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. (FZ, str. 430)

To nas lahko spomni na Wittgensteinovo tezo o brezčasnosti iz *Logično-filozofskega Traktata*, ki smo jo omenjali v prvem delu članka. Lahko bi rekli, da se nam v neki posebni modalnosti zavesti zazdi, kot da smo stopili iz časa – zamislimo si meniha ob meditaciji, umetnika ob opazovanju nekega prizora, gledalca počasnega filma. Občutek, da se je globina časa razblinila, lahko pojasnujemo z nedejavnostjo duha in telesa; ker ni gibanja, se mi pojavljajo zgolj odmevi *istega*, prav tako okolica več ne kliče po udejstvovanju, stvari se mi nehajo najavljati kot *še-prihajajoče* – karkoli pride, bo zgolj še več *istega*. Potem pa se telo aktivira, s spremembo nam odzvanja prisotnost tistega, kar se je spremenilo, iz okolice se nam začnejo javljati sidrišča, na katere se lahko oprimemo, da razvežemo nastalo eksistencialno situacijo iz krča. Tako rekoč, ko Bergson o trenutnem sedaju govori kot o »večnem sedaju«, si izbere že zaznamovano modalnost duha, nič kaj drugačno od Wittgensteinovega mističnega pogleda, ki na stvari skuša gledati brezčasno. Ampak to ni podoba vsakdanje, *delujoče* zavesti – temveč podoba raztelesenega jaza. Morda bi lahko na Bergsona prenesli kritiko, ki jo nek komentator zada Wittgensteinovi zgodnji filozofiji:

Wittgenstein omenja zgolj »bedo sveta« in v zapiskih išče način, kako jo »zanikati«. Etika *Traktata* je etika zanikovanja s postopnim umikanjem v tiho zavetišče idealnega jaza; jaza, ki lahko preleti »celoto dejstev« in svet zazre *sub specie aeternitatis* – nato pa v svojih izoliranih premislekih pride do strinjanja s svetom in ga sprejme takšnega, kot je. (Hosseini, 2015, str. 41–42)

In, da še kritiko specificiramo na Bergsona – ontološko gledano je brez eksistencialnega telesa kot predrefleksivne osnove pojem *trajanja* zelo blizu nekakšni konstrukciji zavesti, ki spada v okvir idealizma. Tako obstaja nevarnost, da se pojem trajanja zaplete v »absolutno subjektivnost«, kar spodkopava utemeljitev telesa kot oporne točke ter ovira obnovo eksistencialne situacije v Merleau-Pontyjevem projektu (glej Shen, 2021, str. 6). Ali, še drugače, pomen »trajanja« kot filozofskega pojma je povsem drugačen od pomena »časa« v vsakdanjem kontekstu. Če je *trajanje* pri Bergsonu živa in gibajoča se večnost za svetom, se more pri Merleau-Pontyju spustiti na raven afektivnega horizonta.

Morda lahko na tem mestu omenimo še »časovnost Jaza« oz. Heideggerjevo misel, da je »pomen Daseina časovnost« in da je »časovnost v svoji biti ekstatična«. Menim, da je Merleau-Pontyju ponudila teoretski okvir, da je razpravo o časovnosti premaknil z ravni čiste zavesti na raven eksistencialne filozofije. Navezujoč se na Heideggerja, Merleau-Ponty predlaga, da »preden se sploh lahko vzpostavi intencionalnost, mora obstajati odprtost, prostor svobode (*Spielraum*), pokrajina (*Gegend*), znotraj katere se lahko intencionalnost razgrne. Ta pokrajina je čas« (citat iz Shen, 2021, str. 11). Ta opredelitev časa kot pokrajine, znotraj katere se lahko intencionalnost šele oblikuje, pomeni pomemben premik v razumevanju subjektivnosti: subjekt ni več zgolj nosilec zavestnih aktov v času, temveč je sam že v temelju časovno strukturiran, torej eksistenčno vpet v čas kot horizont smisla in možnosti. Čas tako ni več nekaj, kar teče mimo subjekta ali kar si subjekt predstavlja, temveč je način njegove biti – način, kako je svet zanj sploh lahko smiseln. Merleau-Ponty s tem vzpostavi kontinuiteto med telesno umeščenostjo v svet in časovno strukturiranostjo eksistence: telo ni le prostorsko, temveč tudi časovno navzoče, saj je ravno v telesni izkušnji možno zaznati, kako se preteklost, sedanjost in prihodnost prepletajo v živi sedanjosti.

Ali drugače, zavest ne deluje tako, da bi sproti zbiralala točke v linijo, temveč je že sama strukturirana kot trajanje, v katerem se preteklost zadržuje kot odmev in prihodnost kot obzorje pričakovanja. Čas zato ni zunaj subjekta, pa tudi ne zgolj v njem, temveč vznikne v razmerju telesno umeščenega subjekta in sveta, ki se odpira. V tem smislu Merleau-Ponty preseže klasične psihološke ali kognitivne opise zaznavanja časa: pokaže, da je časovnost pogojenost naše eksistence in hkrati pogoj možnosti smisla.

5 Čas-spomin in čas-informacija pri Wittgensteinu

Doslej smo v nalogi o času govorili v smislu kot govorimo o gibanju, ki ga zaznavamo na platnu v kinodvorani – torej kot o tem, kar nam je neposredno dano, »kot barve in oblike«. To nas je vsaj dregalo proti zamisli, da ima zgolj sedanjost konkretno resničnost, vse ostalo pa »konkretno danemu« pri-mislmo. Sledeč Wittgensteinu bi rad v našo diskusijo časa umestil še možnost *javnega koordinatnega sistema*.

V *Filozofskih opazkah* se Wittgenstein obrne k razmisleku: »Jezik lahko izreka zgolj stvari, ki si jih lahko zamislimo tudi drugače /.../ Mika nas, da bi rekli: zgolj izkustvo sedanjosti ima realnost. In potem mora biti prva replika: v nasprotju s čem?« (FO, §54). O času bi lahko govorili tudi kot o filmskem traku v sosednji kabini, ki se vleče po projektorju in s tem na naše platno meče svetlobo. To bi bila npr. fizikalistična podoba časa³ – nekaj, kar je lastno svetu, ne nam:

Če primerjam dejstva neposredne izkušnje s podobami na zaslonu in dejstva fizike s podobami na filmskem traku, potem je na filmskem traku prisotna sedanja podoba, hkrati pa tudi pretekle in prihodnje; na zaslonu pa ni ničesar razen sedanjosti. (FO, §83)

To razlikovanje je potrebno imeti v mislih, ker se:

/.../ najhujše filozofske zmote zmeraj porodijo takrat, ko skušamo vsakdanji-fizikalni-jezik prenesti v polje neposredno danega (FO, §57).

Če je zgolj sedanjost realna, kaj je potem tisto, s čemer jo primerjamo? Wittgenstein opaza, da mora biti smisel trditve konstruiran tako, da lahko vemo, kako »odločiti njeno resničnost ali nesrečnost« (FO, §43). To lahko storimo zgolj tako, da neko stanje stvari »pogledamo« – nekaj pa lahko pogledamo zgolj takrat, če se nam kaže »v času«:

Če je svet čutnih dat brezčasen, kako lahko o njem sploh govorimo? Tok življenja /.../ teče dalje in naše trditve so tako rekoč verificirane zgolj ob določenih trenutkih. Naše trditve so verificirane zgolj v sedanjosti. Torej more biti tako tudi postavljene /.../ tako kot je telesnost ravnila tista, ki mu omogoča merjenje. (FO, §48)

To, da lahko resničnost trditve verificiram zgolj »tukaj in zdaj«, govori bolj o naravi smisla kot pa naravi časa. Prav zato Wittgenstein pravi, da če »kdo reče, da ima zgolj *sedanja izkušnja* realnost, mora biti beseda 'sedanja' popolnoma odveč /.../ Kajti ne more pomeniti *sedanjosti* v nasprotju s *preteklostjo* in *prihodnostjo*« (FO, §54). To je zato, ker pojmi skrivaj prehajajo med dvema kontekstoma:

³ Ni pa nujno, da bi bila prav fizikalistična. Kot opaza nek komentator, Wittgenstein v nekem predavanju deli med miselnim časom in fizikalnim časom – nato pa te delitve več ne uporabi, konsistentno govori o »času-informacije« kot širši kategoriji kakršnih koli javnih referenčnih sistemov časa (glej Schulte, 2006, str. 561; Hintikka, 1996, str. 242–274).

Izjava 'jaz zaznavam x' je prevzeta iz idiomov fizike, tako da mora 'x' stati za fizični predmet /.../ Stvari so se že sfižile, ko izraz uporabimo v fenomenologiji, kjer mora 'x' imenovati datum. Kajti potem tudi 'jaz' in 'zaznavam' ne moreta ohraniti svojih prejšnjih pomenov. (FO, §57)

V nekem nareku kolegu G. E. Mooru (glej Rizzo, 2016, str. 140–141) Wittgenstein pravi, da je treba pri govoru o času vpeljati distinkcijo med *čas-spominom* kot *zdaj-centričnem sistemu* (in se okoli njega vrtijo fraze, kot so »včeraj, kasneje, naslednji mesec«) ter *časom-informacijo* kot referenčnim sistemom javne kronologije (»ob 06.07, 21. junija, leta 2090, t5, dvajset milisekund«). Hintikka nam predlaga, da to razliko razumemo kot kontrast med *perspektivističnimi* in *javnimi* načini identifikacije časa, vendar tudi dopustimo, da ima Wittgenstein včasih v mislih ožjo delitev med *fenomenološko* in *fizikalistično* sliko (glej 1996, str. 251). S tem že odpravimo precej miselnega neudobja, ki ga je izražal Sveti Avguštín, ko zapiše: »Če namreč preteklost in prihodnost obstaja, bi rad vedel, kje sta.« (2003, str. 257) To vprašanje izhaja iz podobe časa-informacije, a odgovor išče v podobi časa-spomina. Česar Avguštín ne opazi, je to, da se je smisel besed »preteklost« in »prihodnost« v pričakovanem odgovoru radikalno spremenil – iz tistega, česar se lahko spominjam in kar lahko pričakujem, v tisto, kar ima lastno bit. Težava je torej v slovničnem protislovju, ki se prav tako pojavi, ko npr. metafori »toka« in »dolžine« časa prenesemo na fizikalni čas – čeprav je edini pravi način razumevanja pojmov dan znotraj živečega konteksta. Wittgenstein nam to poanto lepo oriše v svojih predavanjih iz leta 1932–1933 (glej Wittgenstein, 1979, str. 13). Pravi namreč, da si naj predstavljajmo reko, na kateri plavajo drevesna debla, ki ob tem, ko gredo mimo mene, udarijo ob zvonec. Potem lahko npr. rečem, da sem jedel kosilo ob 105-tem zvoncu. Prav tako lahko opažam, da se je dolžina intervalov med posamičnimi udarci zvonca po 100-tem občutno zmanjšala. Ampak to, v kakšnem smislu govorimo o dolžini, se drastično razlikuje glede na metodo merjenja – ura bo izmerila, da so zvonci najprej udarjali enkrat na uro, kasneje pa enkrat na sedem minut. Naš čut za ritem pa po eni uri tišine upeha, tako da bo smisel dolžine kot zaznanem intervalu predstavljal nekaj popolnoma drugega. Govorimo o dolžini v dveh popolnoma različnih smislih – kot o čutu oz. intuiciji in kot o podatkih, izmerjenih z inštrumenti.

Metafore, ki jih prenašamo iz ravni jezika fizikalnega sveta na raven zaznavnega, nas navdajo z nekakšno fascinacijo, ki nam potem onemogoči, da bi opazili dve različni slovnicji govora. Kot Wittgenstein piše v dnevniku:

Dokler obstaja glagol 'biti', ki izgleda, kot da deluje na isti način kot glagola 'jesti' in 'piti'; dokler imamo pridevnike 'identičen', 'resničen', 'neresničen', 'možen'; dokler bomo še dalje govorili o 'reki časa' in 'širjenju prostora' itd., se bodo ljudje spotikali ob istih kriptičnih težavah in strmeli v nekaj, za kar se zdi, da ne more razjasniti nobena razlaga. (Ms-111, str. 133–134)

Zdaj smo razložili dva smisla časa, to pa ne pomeni, da se moramo z razdelitvijo zadovoljiti. Kot izpostavlja nek komentator, nas Wittgenstein svari, »da pojmom ne smemo dopustiti, da postanejo togi /.../ to pomeni, da je lahko celo razlikovanje med fizičnim in fenomenološkim časom relativizirano glede na določen kontekst« (Rizzo, 2016, str. 142). Kot nas je v uvodu opozarjal že Bergson, skuša filozof prerezati vez med običajnim jezikom in jezikom druge stopnje, s čemer tvega, da »površinsko slovnico« slednjega zamrzne in popredmeti. Potem smo ujeti v metafori, nezmožni, da bi se gibal izven nje.

Da bi nevtralizirali filozofske probleme, ki se porajajo iz zavajajoče rabe jezika, se Wittgenstein zateka k fikcijskim jezikovnim igram, ki bi nam razodele globljo slovnico za stavki vsakdanjega jezika. S tem dokazuje, da se izrekanje o času ne rabi usidrati v metaforah o dolžini in toku, ki imajo to pojmovno slabost, da čas objektificirajo. Ena izmed praktičnih metod za odkrivanje takšnih namišljenih jezikovnih iger, pravih miselnih eksperimentov je zamišljanje, kako bi lahko otrokom poučevali časovno obarvane stavke, tako da jih postavimo v pragmatične kontekste (da pripovedujejo zgodbo, jedo, se igrajo, vstajajo itd.) (Wittgenstein, 2016, str. 81). Takšne žive podobe (*Bilder aus dem Leben*) nam omogočajo gradnjo časovnih razmerij (prej, zdaj, pozneje), ne da bi se morali nujno zatekati k objektivizirani predstavi časa.

S tem Wittgenstein pokaže, da pomen časovnih izrazov ne temelji na abstraktni definiciji »časa kot takega«, temveč na načinu njihove rabe v vsakdanjem življenju. Ko otroka učimo reči »zdaj je čas za kosilo« ali »prej smo se igrali«, mu pravzaprav ne posredujemo pojma časa kot nečesa, kar teče, ampak ga uvajamo v pravila določene jezikovne igre, ki se vpenja v konkretne prakse. Časovne besede zato niso imena neke skrite entitete, temveč orodja, s katerimi usklajujemo dejanja, izkušnje in pripovedi. V tem se kaže Wittgensteinova kritika metafor o toku ali dolžini časa: ker ne izhajajo iz jezikovne rabe, ampak iz poskusov reificiranja, nas zavajajo v namišljene probleme. Pravi vpogled v »bistvo časa« tako ne pride iz ontoloških trditev, temveč iz pozornega opisa, kako dejansko uporabljamo časovne izraze v življenju.

6 Zaključek

V pričujočem članku smo se sprehodili po opazkah, nastavkih in konkretnih pogledih Wittgensteina in Merleau-Pontyja o času. Kot pravi Hannah Arendt v svojem komentarju Wittgensteina, s tem prostim prehajanjem, razbremenjenim sistematičnosti teorije, dejanje mišljenja spremenimo v dihalno, ritmično in zato izrazito časovno gibanje raziskovanja (1977, str. 231, op. 133). V tem duhu upam, da je bil namen besedila dosežen – razorati konceptualno polje, da bi vanj prišlo nekaj kisika, pa čeprav se na koncu vendarle kaj prida ne premaknemo iz začudenja Avgušтина, ki sprašuje: »Kaj je čas? Če me ne vprašaš, to vem; če me vprašaš, ne vem.« (2003, str. 251)

Krajšava izbranih del

FZ Fenomenologija zaznave

Merleau-Ponty, M. (2006). Fenomenologija zaznave. Prevedla Špela Žakelj. Ljubljana: Študentska založba.

OFP Opazke o filozofiji psihologije

Ludwig, W. (1980). Remarks on the Philosophy of Psychology. Oxford: Blackwell.

FO Filozofske opazke

Ludwig, W. (1975). Philosophical Remarks. Oxford: Basil Blackwell.

FR Filozofske raziskave

Ludwig, W. (2014). Filozofske raziskave. Prevedla Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.

T Traktat

Ludwig, W. (2022). Logično-filozofski traktat; Logisch-philosophische Abhandlung. Prevedel Borut Cerkovnik. Ljubljana: LUD Šerpa.

Ms Manuskripti – vojni dnevniki

Ludwig, W. (2016-). Interactive Dynamic Presentation (IDP) of Ludwig Wittgenstein's philosophical Nachlass. Uredil Wittgensteinovi arhivi na Univerzi v Bergenu pod vodstvom Alois Pichlerja. <http://wittgensteinonline.no/> (poskus dostopa 26. maj 2023).

GP Gestalt psihologija

Köhler, W. (1970). Gestalt Psychology. New York: Liveright.

Viri in literatura

- Arendt, H. (1977). *The Life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Avguštin, svetnik (2003). *Izpovedi* (A. Sovre, prevajalec). Mohorjeva založba.
- Barry, D. (2023). Time consciousness. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja poletje 2023).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/consciousness-temporal/>
- Deleuze, G. (2015). *Podoba-gibanje* (S. Pelko, prevajalec). Studia Humanitatis.
- Feldman, F. (1975). Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 27(1), str. 37–55.
- Hosseini, Reza. (2015). *Wittgenstein and the Meaning of Life*. Palgrave Macmillan.
- Hintikka, J. (1996). *Ludwig Wittgenstein. Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Springer.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*, 2 vols. (*American Science—Advanced Course*). H. Holt and Company.
- Miller, I. (1984). *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*. MIT Press.
- Moore, G. E. (1993). Wittgenstein's Lectures in 1930–33. V C. J. Klagge in A. Nordmann (ur.), *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions* (str. 46–114). Hackett.
- Nyíri, K. (2006). Time and communication. V F. Stadler in M. Stölzner (ur.), *Time and History* (str. 301–316). Ontos Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. (1910). *The Birth of Tragedy or Hellenism and Pessimism*. T. N. Foulis.
- Plotin (2005). *O Večnosti in času*. Nova revija. Zbirka Phainomena.
- Rizzo, G. (2016). Wittgenstein on Time: From the Living Present to the Clock Time. V F. Santoianni (ur.), *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy, Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics* 24. Springer.
- Sallis, J. (1971). Time, subjectivity, and the phenomenology of perception. *The Modern Schoolman*, 48, str. 343–357.
- Sattig, T. (2019). The Sense of Temporal Flow: A Higher-Order Account. *Philosophical Studies*, 176(11), str. 3041–3059. doi:10.1007/s11098-018-1162-z
- Sellars, W. (1975). Autobiographical Reflections. V H.N. Castañeda (ur.), *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (str. 277–293). Bobbs-Merrill.
- Shen, Y. (2021). The Trio of Time: On Merleau-Ponty's Phenomenology of Time. *Human Studies*, 44, str. 511–528. <https://doi.org/10.1007/s10746-021-09589-0>
- Smith, Q. (1993). *Language and Time*. Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1979). *Lectures 1932–1933*. Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2016). *Modra in rjava knjiga* (E. Strniša, prevajalec). Krtina.