

Tomas Kiauka

KĄ REIŠKIA MĄSTYTI LAIKĄ?

Evangeliškos teologijos centras
Humanitarinių mokslų fakultetas
Klaipėdos universitetas
Manto g. 84, LT-92294 Klaipėda
El.paštas: tkiauka@hotmail.com

Klausimo, ką reiškia mąstyti laiką, plėtotę mums padiktuoja dabartinė Vakarų visuomenės laiko (ne)patirtis. Objektyvizuotas, sudaiktintas ir skaičiuojamas laikas vis labiau nugyvenamas, bet mažiau išgyvenamas, nes didėjantis gyvenimo tempas verčia skubėti ir neleidžia užsibūti dabartyje – šie procesai sąlygoja vis didėjančių beprasmybės ir tuštumos pajautimą. Atsižvelgiant į laiko sąvokos neapibrėžtumą bei laiko ir kalbos santykio problematiką, pasiūloma kitokia nei filosofijoje įprasta laiko tematizavimo skirtis: vietoje perskyros tarp objektyvaus, matuojamo išorinio ir subjektyvaus, išgyvenamo vidinio laiko, paslepiančios šios perskyros prielaidas ir tokiu būdu ignoruojančios iš šio santykio kylančią problematiką, siūloma santykiu su išgyvenamu / tiriamu laiku paremta perskyra tarp buvimo laiko subjektu ir buvimo laiko objektu. Apžvelgiant keletą svarbesnių laiko sampratų (Aristotelio, Augustino, Kanto, Husserlio), kuriose stengiamasi laiko sąvoką formalizuoti ir išgryninti, atskiriant ją nuo analizuojančio subjekto laikiškumo patirties, parodoma, kad tokia objektyvizuoto laiko samprata, nors įgalina laiku disponuoti ir jį išnaudoti, paslepia savo dialektiškai negatyvų santykį su kalba bei ištrina iš laiko sampratos prasmės ir amžinumo dimensijas, be kurių laikas nebegali būti žmogiškai išgyvenamas.

RAKTAŽODŽIAI: laikas, laiko objektas, laiko subjektas, kalba, prasmė, Aristotelis, Augustinas, Kantas, Husserlis.

Vienadieniai! Kas jis yra? O kas ne? Žmogus – šešėlio sapnas; tačiau kai Dievas spindesį siunčia, žmonėms nušvinta šviesa ir amžius meilingas (Pindaras, 8 Pytija)

Klausimo eksplikavimas

Klausimas, ką reiškia mąstyti laiką, negali būti atsakytas, nes tai klausimas, kuris reikalauja ne konkretaus vienareikšmio atsakymo, bet kurį reikia suformuluoti ir pabandyti suprasti. Savaimė nėra aišku, nei ką reiškia žodis „mąstyti“, nei juo labiau „laikas“, o jų susiejimas tarpusavyje – kaip vėliau pasirodys – iš viso yra nesuvokiamas dalykas, nes jie, regis, vienas kitam iš esmės prieštarauja. Jeigu klausiamo, ką *reiškia* mąstyti laiką, darome prielaidą, kad vienaip ar kitaip tai svarbu mums patiems, o tai tuo pačiu reiškia, kad šiame mąstyme ieškome prasmės ir tokiu būdu – mąstydami laiką – kaip laikiškos ir mąstančios būtybės įtraukiame į šį reikalą ir patys save.

Greitėjantis ir tuštėjantis laikas

Tačiau pirmesnis klausimas už mūsų iškeltąjį yra klausimas, *kodėl* mes norime (ar turėtume) tai daryti, nes būtent šis *kodėl* yra mūsų klausimo, *ką reiškia*, sąlyga ir jo kėlimo prasminis horizontas. Ar esama čia kažkokios problemos? Ar neina laikrodžiai savo amžinai vienodu keliu, kaip visada rodydami tas pačias vienodas valandas, iš kurių susideda tie patys vienodi metai ir t. t.? Tačiau, kita vertus, argi mums nežinoma kasdieniškausia ir banaliausia patirtis, kai akimirka pavirsta amžinybe su neaprepiama erdve ir gelme, o metai – akimirka, prabėgusia taip greitai, kad jos nė nepastebėjome? Ši patirtis išreiškia, kad objektyvusis, matuojamas fizikinis laikas nesutampa su subjektyviai išgyventu, asmeniniu laiku, – skirtis, kurią rasime visuose filosofiniuose žodynuose. Remdamiesi tokia perskyra, prisimindami globalizuotos ir išsivysčiusios visuomenės santykį su laiku, tai, ką vadiname trumpėjančia dabartimi ir greitėjančiu laiku, galėtume iškelti provokatyvų teiginį: nors šiuolaikinis žmogus, lyginant su ankstesnėmis epochomis, pagal metų skaičių gyvena ilgiausiai, bet „reali“, tai yra išgyventa gyvenimo trukmė, jam prabėga greičiau, kitaip tariant, jis (iš)gyvena, trumpesnę savo gyvenimo laiką. Greitėjančio laiko ir trumpėjančios dabarties problemą gana įtaigiai atskleidė norvegų socialinės antropologijos profesorius Th. H. Eriksenas knygoje *Akimirkos tironija. Greitasis ir lėtasis laikas informacijos amžiuje*, bet nereikia ir sociologinių studijų – ši, galima sakyti, apokaliptinė patirtis pažįstama iš kasdienybės. Beje, laiko greitėjimo ir iš to kylančios prievartos skubėti pasekmės yra ne vien tai, kad

mums atrodo, jog nieko nespėjame. Kartu tai atveria tuštumos ir beprasmybės pojūtį – laiką veikiau *nugyvename*, bet vis mažiau *išgyvename*. Laiką vis labiau patiriame kaip *amžiną praėjusios ateities dabartį*, kaip linijinį objektyvų, tai yra laikrodžiais kiekybiškai matuojamą, laiką, kurį mes suvokiame kaip tuščią galimybių erdvę, galimą daugiau ar mažiau užpildyti, geriau ar blogiau išnaudoti. Tokiu būdu laiką mes patiriame ne kaip *išgyventą*, bet kaip vis labiau tuštėjantį, kaip vienodą, homogeniškai ir vis greitėjančią tekančią įvykių seką, nueinančią į nebūtį be gilesnio pėdsako, kai *ateitis* išgyvenama kaip pasikartojimas to, kas jau buvo arba tiesiog neišgyvenama visai. Kad tokiam objektizuotame, skaičiais matuojamame laike gyvename, taikliausiai atspindi ekonominio gyvenimo *credo* – „laikas – pinigai“, nusakanti, kad jo vertė yra pamatuojama ir ne šiaip pamatuojama, bet būtent skaičiais, o tiksliau – pinigų kiekiu, išreiškiamu skaičiumi. Šis *credo* persmelkia ne tik ekonominių, bet apskritai visą mūsų gyvenimo laiką, versdamas jį kuo efektyviau planuoti ir išnaudoti. Gyvenimas pavirsta į vadybinį projektą: jame viešpatauja ne likimas, o terminų kalendorius, kuriame laikas suskirstytas į darbalaikį, laisvalaikį, svarbias datas ir „ypatingus“ įvykius, kuriuos išreiškia skaičiai kalendoriuje, bet ne patirtas išgyvenimas. Beprasmiškumo ir tuštumos jausmas, sukliamas šio tuštėjančio laiko ir skatinantis vis didesnę ir beviltiškesnę pramogų ir vartojimo industrijos konjunktūrą, yra ryškiausias simptomas, verčiantis mus susimąstyti. Tačiau kaip ir ko klausiti – juk laiko fenomenas ir su juo susiję klausimai nėra savaime suprantami?

Kalbėjimas apie laiką

Mūsų vartojamo žodžio „laikas“ reikšmė gana neapibrėžta, kartais netgi prieštarin-ga. Jau mūsų kasdienėje kalboje aptiksime „laiko“ dvilypumą: viena vertus, laikas mums atrodo kaip visagalis, absoliučiai nuo mūsų nepriklausomas, nesustabdomas ir t. t., toks, apie kurį, remiantis šia reikšme, nebūtų jokios prasmės kalbėti, nes tai nieko nekeistų. Tačiau esama ir kitokio laiko, tiksliau, mūsų kalbėjimo apie jį: su juo elgiamės taip, lyg jis būtų visai ne visagalis, o nuo mūsų valios priklausomas partneris, tarnas, o kartais netgi pastumdėlis. Sakome „prastūmiau laiką“, „žmogus eina kartu su laiku“ (arba atsilieka nuo jo), apie genijų kartais pasakoma – „jis aplenkė laiką“. Būna, kad „su laiku kovojame“, jį „užmušinėjame“, „gaištame“, „prarandame“ ir t. t. Šiose situacijose laikas pasirodo kaip mūsų santykio dalyvis, su kuriuo mes vienaip ar kitaip elgiamės, ir dažniausiai elgiamės lyg šeimininkai. Tačiau mūsų kalba išduoda, kad šis santykis gali apsiversti ir laikas tuomet parodo savo autonomiją ir „galias“: jis mėgsta prabėgti nepastebėtas, užsinorėjęs gali sustoti, viską užgydyti, nugramzdinti užmarštin, sulyginti, o įstabiausia jo galia,

kuriai niekas negali prilygti – „viską parodyti“. Taigi mūsų ir laiko santykiai gana paslaptingi ir sudėtingi, tiek mes, tiek jis su mumis kažkaip „elgiasi“. Nuo ko tai priklauso? Su kuo susiduriame, kai kalbame apie laiką?

Laiko sąvokos neapibrėžtumas

Kaip apibrėžti tokį dalyką kaip laikas, kuris yra toks neapibrėžtas ir visa apiman-
tis – juk suvokiame, kad viskas yra laike, viskas laikina, todėl „laikas“ susijęs su
viskuo, o kalbėti apie viską, kažin ar yra prasminga.

Filosofijos žodynai pateikia tvarkingai surūšiuotas „laiko“ reikšmes ir jų kon-
tekstus, sinchroninius ir diachroninius pjūvius, iš kurių matyti, kad „laikas“ kartais
nusako visiškai skirtingus dalykus, tarpusavyje dažnai neturinčius nieko bendro¹.
Galėtume daryti išvadą, kad žodžio „laikas“ reikšmę nulemia kontekstas ir ji gali
būti suprantama – vitgenšteiniška prasme – kaip kalbinių žaidimų ženklas, seman-
tiškai sukurtas gramatikos formų, bet ne gyvenimo realijų. Tačiau tokiu atveju
mums neturėtų kilti jokių klausimų ir problemų dėl „laiko“: užtektų gerai mokėti
gramatiką ir suprastume visus kalbinius žaidimus. Deja, puikiai suvokiame, kad
„laikas“ – ne tik gramatinė reikšmė, bet ir mes patys, esantys laikiškos būtybės ir
turinčios daugiau ar mažiau sąmoningą santykį su savo laikiškumu.

Panašu, kad kalbėdami apie laiką (arba skaitydami žodyno straipsnį) išgyve-
name tą patį, ką patyrė Augustinas, bandydamas savo garsiuosiuose *Išpažinimuose*
atsakyti į klausimą, „kas yra laikas“? Šis atsakymas tapo dažniausiai cituojama iš-
trauka iš Augustino *Išpažinimų* straipsniuose (ir knygoje) apie laiką, ir turbūt neat-
sitiktinai. Augustinas kone klasikiniu būdu įvardija nustebimą, kylantį iš suvokimo,
kad nepaisant to, jog laiko negalime apibrėžti, vis dėlto kalbėdami apie jį visada
susišnekame. „Taigi kas yra laikas? Jeigu niekas manęs neklausia, aš žinau, kas tai
yra, bet jei norėčiau klausiančiam paaiškinti, – nežinau“ (Augustinas 2004: 276).
Ir vis dėlto turi būti kažkas, kad kalbėdami apie laiką vieni kitus suprantame, t. y.
galime suprasti ir sudėtingą filosofinio žodyno straipsnį, kur, regis, su laiko sąvoka
susiejami visiškai skirtingi fenomenai, *kažkas*, ką žino Augustinas ir kiekvienas iš
mūsų, kai to nereikia įvardyti ir apibrėžti. Kokiu būdu galėtume tą „kažką“ su-
čiuopti? Juk būtent „tas kažkas“ yra susikalbėjimo sąlyga, leidžianti suprasti visiškai
skirtingas kalbines žodžio „laikas“ reikšmes, kurios pačios savaime, neturėdamos
vienijančio reikšmės pamato ir prasminio horizonto, taptų uždaromis nekomuni-
kuojamų sakinių reikšmėmis.

¹ Pvz.: Žodžio „laikas“ reikšmė sakiniuose „Laikas eiti namo“; „laikas bėga nepastebimai“; „mūsų eros
laikas skaičiuojamas nuo Kristaus gimimo“ neturi tarpusavyje jokio semantinio ryšio ir suvokiama
tik iš sakinio konteksto.

Tačiau jau pats siekis apibrėžti laiko sąvoką pasirodo prieštaringas: ką nors apibrėžti reiškia apibrėžiamam dalykui suteikti baigtinę ir pastovią reikšmę, išreikšiančią jo tapatybę – tik tokiu būdu, ko gero, prasminga vartoti sąvokas. Laikas mums visų pirma asocijuojasi su nuolatinio judėjimu ir kismu, ypatingu tuo, kad jis nepriklauso nuo bet kokio mums žinomo kito judėjimo realiame pasaulyje, net ir nuo jį mums nurodančios laikrodžio rodyklės: jai sustojus sakome, kad sustojo laikrodis, bet mums neateina į galvą mintis, kad kartu sustojo ir laikas. Vadinasi, laiko kaip kismo esmė ir yra tai, kad laikas neturi jokios esmės, arba, kad kismas ir yra jo tapatybė.

Išorinis objektyvus matuojamas laikas *versus* vidinis subjektyvus išgyvenamas laikas

Paliekant metafizinį klausimą, *kas yra laikas*, galima laiko sąvokoje skirti dvi dimensijas: viena vertus, sekos, trukmės, dabarties taško ir vienalaikiškumo (simultaniškumo) dimensijas – tai *laikiškumo* patirties išraiškos; kita vertus, laiko kaip praeities, dabarties ir ateities modusai, kurie mums atveria biografinio, istorinio ar kultūrinio laiko dimensijas. Laikiškumo patirtis nurodo, *kokiu būdu* patiriame laiką kaip fenomeną, o biografinis ar istorinis laikas iškelia klausimą, *ką tai reiškia*, kad esame laikini, kad mūsų gyvenimas skleidžiasi kaip laikas². Ši perskyra teoriniuose (filosofiniuose) darbuose pasitarnauja vis kitaip įvardijamoms priešpriešoms: gamtinis *versus* kultūrinis laikas (Jörnās Rūsenas); objektyvusis (matuojamas) *versus* subjektyvusis (patiriamas) laikas (Hansas-Georgas Gadameris ir kt.); fenomenalusis *versus* transcendentalusis laikas (Georgas Pichtas), „vulgarusis“ *versus* autentiškas laikas (Martinas Heideggeris), pasaulio *versus* asmeninis laikas (Hansas Blumenbergas) ir t. t. Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad čia kalbama apie tą patį perskyros pagrindą, tik skirtingais terminais: gamtinis (fizikinis, skaičiais matuojamas) objektyvusis laikas priešpriešinamas asmeniškai išgyvenamam, subjektyviam laikui, kuris nematuojamas skaičiais, bet vertę bei kokybę įgauna per išgyvenamas patirtis. *Tačiau kaip nutinka, kad šiuos skirtingus laikus galime vieną kitam priešpriešinti?* Turbūt todėl, kad esame ir viena, ir kita vienu metu: viena vertus, subjektyvusis laikas neegzistuoja atskirai nuo objektyviojo – mes kaip fiziniai esiniai esame materialūs ir turime savo ribotą biologinį laiką su pradžia ir pabaiga. Kita vertus, objektyvusis laikas kaip toks mums suvokiamas arba prieinamas tik per subjektyvų sąmonės laiką, kitaip tariant, jis duotas ne savaime, bet suvokiamas

² Neuropsychologas ir filosofas Ernstas Pöppelis skiria pirminę laiko plotmę, kurioje neurologija kartu su psichologija ir fiziologija nagrinėja su smegenų veikla susijusius laiko potyrio mechanizmus ir antrinę plotmę, kurią skaido į kognityvinį, fizikos mokslų aiškinamą objektyvų, pasaulio laiką ir semantinį, subjektyviai išgyventą bei filosofijos interpretuojamą, gyvenimo laiką (Pöppel 1983: 382).

per refleksyvų sąmonės aktą, suobjektinant vidinį sąmonės laiką, nes skirtis tarp išorinio ir vidinio laiko jau yra tokio sąmonės akto pasekmė. Čia išryškėja, kad būti laikiška būtybe ir žinoti apie tai yra du skirtingi dalykai – dėl šios priežasties žmogus, skirtingai nuo gyvūnų, *žino* esąs mirtingas, nes, būdamas netapatas objektyviojo biologinio laiko tėkmei, gali mąstyti savo pradžią (kurios, žinoma, negali atsiminti), kaip ir savo pabaigą, kurios išgyventi ir reflektuoti irgi jau nebegali, nes tai ne patirtis laike, bet laiko, kuris yra bet kokios patirties sąlyga, pabaiga. Šis santykis tarp fizinio-objektyviojo ir sąmonės-subjektyviojo laiko ir slepia esmines laiko mums (ir mūsų jam) keliamas problemas, pasirodančias egzistencinių klausimų pavidalu ir galimas gvildinti tik tarpdisciplininėje perspektyvoje tarp fizikinės laiko apibrėžties, psichologinės laiko patirties ir filosofinės laikiškumo analizės bei laiko interpretacijos, nes tik santykiuose tarp šių skirtingų laikų, kurių neišgyvena jokios kitos gyvos būtybės, ir iškyla tokie klausimai. Būtent šių tarpdisciplininių tyrinėjimų pasigendama XX amžiuje (Zimmerli; Sandbothe 1993: 12–13), filosofijoje dažnai vadinamame *laiko ir kalbos* kaip filosofinių temų atradimo amžiumi. Būtent į laiko ir kalbos santykį kreipsime dėmesį, nes mūsų santykį su laiku visų pirma artikuluoja kalba (mąstymas), nors ji ne visada eksplicitiškai išreikšta³.

Laikiška būtis ir kalba, arba Ar laikas „egzistuoja“?

Kalba, arba, tiksliau, laiko „įkalbinimas“ slepia vieną, mūsų manymu, svarbesnių problemų, dažnai siejamą su laiko „realumo“ klausimu. Jį čia pabandysime atskleisti išsamiau.

Trumpai pažvelgsime į klasikine tapusia analitinės filosofijos atstovo Johno McTaggarto Ellis McTaggarto atliekamą laiko pasireiškimo formų perskyrą tarp B-sekos pagal anksčiau-vėliau tvarką ir A-sekos, pagal kurią kiekvienas įvykis mums pasirodo kaip praėjęs, dabartiškas arba būsimas (McTaggart 1993). Pagal McTaggartą A seka ir įvykių skyrimas pagal tai, ar jie praėję, esami ar būsimi, laiko suvokimui yra esminis, ir dėl tos priežasties laikas, anot jo, yra nerealus (McTaggart 1993: 67). Savo tezę autorius grindžia dviem žingsniais: pirmuoju jis siekia parodyti, kad laikas įmanomas tik kaip A-seka, antruoju – galvoja įrodantis, kad A-seka neegzistuoja, todėl laikas esąs nerealus. Nenagrinėsime visos argumentacijos eigos, bet atkreipsime dėmesį tik į vieną, mūsų supratimu, lemiamą aspektą: į santykio tarp A ir B laiko modusų (ne)suvokimą. McTaggartas argumentuodamas nepastebi, kas įgalina sąvokas „praėjęs“, „dabartiškas“ ir „būsimas“ vartoti prasmingai – taip, kad jas suvoktų kiti. Kyla klausimas, kuo paremtos šių žodžių reikšmės, jei,

³ Pvz., mintis, kad aš nuolatos kažko nespėju, nėra tiesioginė laiko refleksija, pasakanti ką nors apie laiką, bet netiesiogiai įvardijamas potyris, kad mano santykiyje su laiku kažkas yra ne taip.

kaip įrodinėja analitikas, A-seka, nurodanti į perskyrą tarp praėjusio, dabartiško ir būsimo įvykio, nepriklauso realybei. Ne vienas tyrėjas atkreipė dėmesį į McTaggarto argumentų prieštarumą (Dummet 1993). Problema ta, kad B-seka kaip anksčiau-vėliau seka be A-sekos nebūtų suvokiama, nes ji kaip anksčiau-vėliau seka patiriama tik iš A-sekos perspektyvos: tik matydami įvykį tėkmėje iš išorės, kaip būsimą, esantį ir praėjusį, mes suvokiame B-seką kaip seką, ir, priešingai, kai susitapatiname su įvykiu (jo tėkme), laikas, tiksliau prielaidos jo sąvokai, mums iš tiesų neegzistuoja. Kitaip tariant, jei McTaggartas būtų teisus, apie laiką iš viso negalėtume kalbėti, laiko sąvoka iš principo nebūtų įmanoma, nes mes būtume neatskiriama anksčiau-vėliau tėkmės dalis. Visi analitiko argumentai būtų priimtini, jei sutiktume su jo paties neįsisąmoninta savo laiko nagrinėjimo prielaida, kad kalba (mąstymas) nepriklauso realybei. Su tuo galėtumėte sutikti nebent mistikas ar medituojantis indų jogas, atsisakęs kalbos ir „išsivalęs“ nuo minčių ir mąstymo, tačiau to nėra vienas, deja, negalėtų pasakyti. Kadangi McTaggartas apie tai vis dėlto kalba, reikia pripažinti, kad problemos esama, net jeigu sutiktume, kad kalbos „tikrovė“ yra visai kitokia nei empirinė, nebent mes sugalvotume įrodinėti, kad pats teigimas nėra tikrovė.

Kalbos ir laiko santykio problema atskleidžia du dalykus: pirma, kad neegzistuoja nesuinteresuotas „objektyvus“ mąstymas (tą seniai pastebėjo hermeneutika), tai reiškia, kad tam tikros prielaidos ir išankstiniai klausimai lemia, kaip formuluojamos problemos ir link kokių atsakymų judama⁴; ir antra, kad esama tam tikros principinės būties ir mąstymo netapatybės (ar net priešingybės) ir ši netapatybė esmiškai siejasi su laiku, – tai būties laikiškumo ir to laikiškumo išlaikinimo jį mąstant (arba kitaip konstruojamo laiko), skirtis, prie kurios vėliau dar sugrįšime.

Kad šių momentų svarba peržengia vien teorinės argumentacijos ribas, galima pademonstruoti dviem priešingais, kone paradigmomis tapusiais požiūriais į mirtį. Antai Epikūras teigė, kad mirties nereikia bijoti, nes kol mes esame, jos dar nėra, o kai ji yra, nebėra mūsų. Tačiau ne vienas mūsų laikų mąstytojas, pasiremdamas ta pačia esaties / nesaties santykio logika, iškėlė priešingą tezę: mirtis yra tol, kol esame mes, ir jos nebėra, kai nebėra mūsų; tik kol galime apie ją pagalvoti, kol jos bijome, ji mums egzistuoja, nes mums mirus, nebėra jokio suvokiančio subjekto, taigi nebėra ir jos. Logiškai abi ištaros tarsi teisingos, tačiau jos teigia priešingą mintį. Kuri vis dėlto yra „teisinga“ iš tiesų, tiksliau, kuriai mes pritartume? O gal

⁴ Savo studijoje apie laiką Meschas pastebi, kad XX a. filosofijoje santykį tarp subjektyviojo ir objektyviojo laiko buvo bandoma aiškinti ne juos susiejant, bet vieną į kitą redukuojant: analitinė filosofija akcentavo matuojamą laiką, išgyventą laiką vertindama kaip antrinį arba iš viso nerealų. O hermeneutinė arba gyvenimo filosofija – ryškiausias čia Heideggerio mąstymo judesys – išgyventą subjektyvųjį laiką iškėlė kaip pirmą ir svarbesnį, o fizikinį matuojamą laiką kaip išvestinį ir antraeilį (Mesch 2003: 16 ff.).

jos teisingos abi? Akivaizdu, kad atsakymas priklausys nuo mūsų laiko suvokimo: jei galėtume sutikti su McTaggartu, galėtume pritarti ir Epikūriui. Mirtis mums būtų išorinis įvykis, neapriklausantis gyvenimo laikui, apie kurį nieko negalėtume žinoti, todėl ir nereikėtų jos bijoti. Tačiau jau pats Epikūras prieštarauja sau (kaip ir McTaggartas teigdamas, kad laikas nerealus), nes tardamas, kad nereikia bijoti mirties, daro prielaidą, kad mirties bijoma, ir bandydamas parodyti šios baimės nepagrįstumą, kaip tik ją pripažįsta. Kita vertus, tai parodo, ir kaip skirtingai, netgi priešingai galima artikuliuoti santykį su savo laikišku baigtinumu. Tai simboliškai ir paradigmatiškai išreiškia Parmenido ir Heideggerio laiko sampratų pozicijos: pirmoji teigia amžinos dabarties esatį, kurioje nėra mirties, nes Parmenidas sutapatina mąstymą su būties dabartiškumu; antroji – „būtį-myriop“, kurioje mirtis yra savasčiausia galimybė (*die eigenste Möglichkeit*), nes Heideggeris būtį mąsto kaip laikišką, dabartyje anticipuojamą ateitį.

McTaggarto laiko analitika atskleidė dvi pamatines laiko plotmes: *ontinę* (B-seka) – tai fizinis būties laikiškumas ir *noinę* (A-seka) – tai refleksyvaus (kalbinio) santykio su ontine plotme išraiška. Šis santykis yra būtina prielaida laiko sąvokai ir sampratai, ir tik per šį santykį įmanoma skirtis tarp objektyviojo (išorinio) ir subjektyviojo (vidinio) laiko.

Santykis su laiku: neatsakyti klausimai ir problemos

Iki šiol mūsų aptarinėjama laiko mąstyme dominuojanti perskyra tarp objektyvaus išorinio, matuojamo ir subjektyvaus vidinio, išgyvenamo laiko, mūsų supratimu, yra nepakankama, nes ji eliminuoja tai, kas ją konstituoja – būtent objektyvaus ir subjektyvaus laiko tarpusavio santykį. Kita vertus, šių dimensijų atsiejimas jas paskirai nagrinėjant paslepia lemiamą aplinkybę, kad filosofinės ir egzistencinės laiko problemos kyla būtent iš šio santykio neaiškumų (Tugendhat 2001: 15)⁵. Todėl šią perskyrą bandysime reformuluoti kitaip – į mąstymo lauką įtraukdami santykį tarp šių dviejų laiko dimensijų.

Priklausomai nuo to, koks yra mūsų santykis su dabarties laiku, galime skirti dvejopą laiko patirtį. Viena vertus, tai patirtis, kai mes tarsi susitapatiname su laiku, jo neapastebime, nes mus jis įtraukia į save – dažnai tokiais atvejais nesuvokiame, kiek laiko praėjo – tai atsidavimas laikui, pasyvus ikireflektyvus betarpiškas išgyvenimas, kuriame jaučiame trukmę (ne jos formą, o išgyvenamą kokybinį turinį), bet

⁵ Jau minėtas pavyzdys, kai jaučiu, kad „nieko nespėju“, arba kad „nuolat vėluoju“, kaip tik ir atspindi problemą, kylančią iš santykio tarp objektyvaus išorinio ir subjektyvaus vidinio laiko, kai jie nesutampa.

nieko apie ją nežinome kaip išorinį dydį – čia mes tarsi tampame laiko objektais⁶. Šioje patirtyje neįaučiama skirtumo tarp vidinio ir išorinio laiko, kuris atsiranda laiką suobjektinant. Suobjektinant⁷ vidinis laikas tampa suvokiamu, tada, pvz., galime pasakyti ar numanyti, kiek truko pojūtis – ši santykį konstituuoja vidinio ir išorinio laiko skirtumas ir jis patiriamas tarpininkaujant refleksijai. Tam tikra prasme čia tampame laiko subjektais, ir toks santykis sudaro prielaidą disponuoti laiku – šnekamojoje kalboje tai atsispindi, kai sakome, kad „turiu“ arba „neturiu laiko“ (vokiečių kalboje šis aspektas ypač ryškus posakyje: „pasiimu sau laiko“ (*ich nehme mir Zeit*)). Paradoksaliai šis santykis atsiskleidžia nuobodulio patirtyje: kai nežinome, ką veikti su laiku, kai jis mums ištįsta į begalybę ir slegia bei kankina tuo, kad netampa savu, išgyventu laiku. Išorinis laikas čia radikaliai skiriasi nuo vidinio, tiksliau, tarpusavyje jie neturi jokio ryšio. Paradoksas tas, kad aš lyg ir galiu su laiku daryti ką noriu ir kaip noriu, bet jis „nepasiduoda“ ir netampa „savu“, patirtu laiku. Svarbu tai, kad nuobodulio patirtį lemia visgi ne veiklumas ar neveiklumas, išoriškai užpildantis laiko trukmę, bet vidinis laiko išgyvenimas arba tai, kaip jis patiriamas: nieko neveikiant galima patirti laiko gelmę (pvz., medituojant), o užpildant kiekvieną minutę veikla jausti nuobodulį ir tuštumą (dabartinės visuomenės laiko patirties tendencija, apie kurią kalbėjome pradžioje).

Toliau pabandysime pažvelgti į suobjektinančio santykio su laiku problematiką, nes būtent toks santykis dominuoja šiuolaikinės visuomenės gyvenime, kurios laiko (ne)patirtis tapo mūsų klausimo kėlimo apie laiką išeities tašku. Kokius klausimus ši laiko samprata atveria, sieksime išsiaiškinti atidžiau pažvelgdami į keletą, mūsų manymu, svarbesnių laiko mąstymo Vakarų kultūroje pavyzdžių. Remdamiesi mūsų siūloma perskyra, iš karto norime kitaip nei įprasta filosofijos istorijoje grupuoti laiko sampratų pozicijas. Viena jų, atskirdama laiko patirties formą nuo jame patiriamo įspūdžio ir atsiedama laiką nuo jį mąstančiojo subjekto santykio, siekė laiką paversti apibrėžta sąvoka, sučiuopti kaip išorę, pastovų dalyką, – tai ne tik „objektyvusis“, gamtos arba fizikinis laikas, kurį galima matuoti skaičiais, kaip, pvz., Platono ir Aristotelio laiko sampratose. Prie šios pozicijos galima priskirti ir vadinamojo „subjektyviojo“ laiko atstovus – Kantą ir Husserlį. Nors laiką jie perkelia į subjektą, bet atsieja laiką nuo to, kas, jame pasirodydamas, sukelia subjektui tam tikrų išgyvenimų. Kitaip tariant, visa, kas individualu, kas dalyvauja suvokimo procese kaip empirinis subjektas, čia atsietą nuo transcendentalaus subjekto.

⁶ Įdomi buvimo laiko objektu patirtis yra sapnai: kartais susapnuojamas ilgiausias sapnas, kuris pabudus, pasirodo, objektyviai tetruko keletą minučių.

⁷ Suobjektinti galima tiek dabartį, tiek praeitį arba ateitį – formaliai šis aktas yra tas pats: jis nurodo į aktyvų sąmoningą santykį su laiku, kuris mums tampa išorišku mūsų atžvilgiu objektu.

Nepaisant visų mąstymo skirtumų, šie mąstytojai suobjektindami laiką gilinasi į dabarties (arba jos suvokimo sąlygų) problematiką. Šioje paradigmoje suobjektintas laikas pasirodo kaip formalus dydis, kurį galima „skaidyti“ ir „vartyti“, iškeliant vis kitus jo suvokimo aspektus (skaičiavimo, pojūčio formos, sąmonės srauto ir t. t.). Čia dominuoja klausimas, *kaip* aš suvokiū laiko laikiškumo formą, ir šio klausimo prielaida yra laiko pavertimas objektu.

Kitai mąstymo kryptčiai (kurios čia nenagrinėsime) būdinga tai, kad mąstant laiką įtraukiamas ir savo paties laikiškumo santykis, išplečiant laiko problematiką iki klausimo, ką man kaip laikiškai būtybei reiškia būti laike ir kaip mano paties laikiškumas turi įtakos mano laiko patirčiai bei laiko mąstymui. Labiausiai į šią problematiką XX a. gilinosi Heideggeris, bet iki jo apie įvairius šio santykio aspektus, nors ir labai skirtingai, mąstė ir Plotinas (mistinis susilieėjimas, amžinybė), Augustinas (atmintis), Bergsonas (trukmė), Grafas Yorkas (mirtingumas). XX a. pabaigoje šią paradigmą reikšmingai papildė Emmanuelis Levinas (Kito laiko įsiveržimas), Paulis Ricoeuras (laikas per pasakojimą), Michaelis Theunissenas (laiko transcendencija). Šios kryptties atstovai kiekvienas savaip polemizavo su pirmosios paradigmos šalininkų atliekamu laiko nuasmeninimu ir autentiškos jo patirties eliminavimu, laiką paverčiant formaliu objektu. Įdomu tai, kad šie mąstytojai bandydami išvengti formalizuojančio laiko suobjektinimo irgi susidūrė su mąstymo sunkumais, kurių, kaip parodė Heideggerio *Būties ir laiko* neužbaigtumas, neįstengė įveikti iki galo (Tugendhat 2001). Kaip galima mąstyti laiką kitaip, jei pats mąstymas yra išlaikinanti laiko suvokimo išraiška, iš kurios mąstymu bandoma išsiveržti?⁸ Kitaip sakant, ar mąstydami laiką galime išsiveržti iš to, kuo mąstymas paverčia laiką? Turbūt dėsninga, kad šioje laiko mąstymo paradigmoje buvo atrasta išskirtinė kalbos, nulemiančios laiko sampratą ir patirtį, reikšmė, į kurią nekreipė dėmesio pirmosios atstovai.

Laikas kaip mąstymo objektas

Platonas ir Aristotelis: laikas ir skaičius

Nors laikiškumas ir jo aspektai Vakarų kultūros artefaktuose buvo tematizuojami kiek siekia kultūrinė atmintis, eksplicitiškai laiko klausimai – kas yra laikas? iš kur jis atsirado? kaip mes jį galime suvokti? – pirmiausia iškyla (kartu su ontologine

⁸ Heideggeris ir pats ne kartą pabrėžė, kad jo projektui trūksta kalbos – ir ne tik paskirų žodžių, bet pačios gramatikos, kuri Vakarų kultūroje yra metafizinė, atskirianti subjektą nuo objekto. Todėl vėliau, jau po vadinamojo posūkio (*Kehre*), Heideggeris ieško „būties kalbos“, kurioje statiškas *es gibt* bandomas pakeisti veiksmazodiniu, laikiškumą išreiškiančiu junginiu (Kisiel 2001: 255–258).

problematika) graikų filosofijoje⁹ (Assmann 2001: 1189). Platonas *Timajuje* mito forma kalba apie laiko kilmę ir esmę: laikas sukurtas Demiurgo kaip amžinybės atvaizdas, tačiau jis leidžia pagal dangaus kūnų judėjimo tvarką bei pastovumą išrasti skaičius ir matavimą (Gadamer 1987: 125). Nepaisant šios laiko sąvybės – matavimo skaičiais galimybės, Platono pasakojime laikas dar išlieka mitologinėse tolybėse ir apgaubtas paslapties dėl savo demiurgiškos kilmės ir panašumo su amžinybe. Kita vertus, Platonas sukuria prielaidą laiką atsieti nuo jame patiriamo išgyvenimo, taigi paversti skaitmenine abstrakcija, kurią toliau plėtojo Aristotelis, padėjęs laiko suvokimo pamatus, ant kurių laikosi ir šiandieninė moderni laiko samprata, persmelkianti mūsų kasdienybę. Laiko klausimą Aristotelis nagrinėja ontologijos rémuose (fizikos ir epistemologijos), laiką eksplicitiškai susiedamas su laiko būties kaip dabarties realumo problematika, bandydamas atsakyti į klausimą: kokia yra laiko būtis, jei laikas realus tik dabartyje, bet dabartis mąstymui sučiuopiama tik kaip jokios trukmės neturintis taškas? Aristotelis, apibrėždamas laiką, atsieja jį nuo mitologinių provaizdžių ir nuo amžinybės, aiškindamas laiką patį savaime. Polemizuodamas su Elėjos mokyklos atstovais (garsiausi jų – Parmenidas ir Zenonas), neigusiais judėjimą, laiką Aristotelis apibrėžia taip: laikas yra judėjimo mastelis pagal „anksčiau“ ir „vėliau“, kitaip tariant, laiką patiriame tada, kai mūsų sąmonė¹⁰, sugeba atskirti ankstesnį „dabar“ nuo vėlesniojo. Tačiau pats laikas yra ne judėjimas, o tik pastarojo matavimo sąlyga. Laiko ir judėjimo netapatumą Aristotelis grindžia dviem argumentais: judėti galima greičiau arba lėčiau, ir judėjimas gali vykti tik konkrečioje vietoje, o laikas visur ir visada yra toks pats. Šiais argumentais Aristotelis atsieja bet kokį asmeninį subjektyvų laiko išgyvenimą nuo griežtai formalaus objektyvizuoto-matuojamo laiko, nes kaip tik laiko tėkmės greitis ir vieta (pvz., apie kokią nors vietą sakome: „čia laikas sustoja“, arba apie prabėgusį įvykį: „koncertas pralėkė akimirksniu“) yra elementai, turintys įtakos realiai laiko patirčiai. Nors laikas Aristoteliui nėra sielos sąvybė, vis dėlto tik siela, matuodama judėjimą pagal skaičių, gali suvokti laiką. Tokiu būdu laikas sąmonei prieinamas įvedus subjekto–objekto perskyrą: kad subjektas suvoktų laiką, tuo pačiu metu jis pats negali būti laiko objektu, tai yra laiką betarpiškai išgyvenančia būtybe. Kai dėmesys skiriamas dabarties taško prieinamumui mąstymu, laikas atskiriamas nuo to, *kas* ir *kaip* jame pasirodo, ir sutapatinamas su skaičiuojamais „dabar“ taškais – begaline linijine skaičių seka, – pagal šią sampratą laiką matuojame bei suvokiame ir šiandien¹¹.

⁹ Nors ikisokratikų – ypač Anaksimandro, Parmenido ir Hérakleito – fragmentuose aptiksime laikishkumo problematiką, visgi laikas nėra eksplicitiškas jų mąstymo tikslas, o vienas iš ontologinės problematikos dėmenų, kurį jie siekė veikiau neutralizuoti negu išspręsti (plg. Theunissen 2002; Sverdiolas 1994).

¹⁰ Aristotelis ją vadina siela, tačiau pastebėtina, kad ji yra mąstanti, skaičiuojanti, o ne jaučianti.

¹¹ Nors laiką Aristotelis gali paaiškinti be amžinybės pagalbos, savo prasmę filosofijoje jis įgauna tik per sąryšį su amžinybe: ji yra laiko ištakos ir tikslas, pereinamasis etapas, pats savaime neturintis jokios

Aristotelio laiko samprata padeda pamatus belaikės metafizikos sistemai, kurioje būti išlaikinanti kalba įgauna lemiamą reikšmę: mąstymas prie „tikrosios“ būties prieina ne per įvykio kaip tapsmo laikiškumą, bet pasitelkęs sprendinio formą turinčią belaikę kalbos struktūrą, kurioje subjekto ir predikato santykis atitinka dvinarę kalbos logiką, įgalinančią sukurti vienareikšmius tvarkos santykius, kuriuose substancija atsiskiria nuo akcidenčijos, pastovumas – nuo kismo (Rustemeyer 2003: 58). Sielos (sąmonės) vaidmuo laiko atžvilgiu dviprasmiškas: nors ji yra būtent laiko suvokimo sąlyga, ji nejaučia ir neišgyvena įvykio, o tik abstrakčiai jį skaičiuoja. O vienintelė skaičiaus savybė yra ta, kad jis neturi jokios kokybės, o skirtumas tarp skaičių tėra vien kiekybinis. Tai, kad siela tą pačią objektyviai vienodai pamatuojamą trukmę gali išgyventi labai skirtingai, Aristotelio nedomina.

Taigi laikas pagal Aristotelį tėra vien kiekybinis dydis, atsietas nuo bet kokios kokybinės išraiškos, nuo bet kokio išgyvenimo ar patyrimo.

Augustinas: laikas kaip atmintis, arba laikinojo gyvenimo beprasmybė

Nuo Platono ir Aristotelio būties laikiškumas, dabarties realumas filosofijai tapo mąstymo problema, su kuria susidūrė ir Augustinas bandydamas atsakyti, *kas yra laikas*. Perimdamas antikinę laiko mąstymo problematiką, nukreiptą į ontologinius laiko patirties klausimus, Augustinas laiką atranda kaip vidinį sielos ištęstumą, o išorinis Dievo sukurtas gamtos / pasaulio laikas jam yra savaime suprantama realybė. Augustinui nerūpi šių dviejų laiko formų tarpusavio santykis nei jų suvokimo sąlygos. Panašiai kaip Aristotelis, jis ieško atsakymo, kaip mes galime matuoti laiką, jei dabartis mąstymui bandant sučiuopti laiko realybę atrodo kaip taškas be trukmės. Nors laiką jis atranda kaip sielos ištęstumą (*distentio animi*), vis dėlto čia matuojamas ne laikas, kaip teigia pats Augustinas, o „matuojamas“ įspūdis: „Tavyje, mano siela, aš matuoju savo laiką. (...) įspūdį, kurį praeinatys dalykai palieka tavyje, kuris išlieka ir jiems praėjus, būtent jį, dabar nesantį, aš matuoju, o ne tai, kas praėjo“ (Augustinas 2004: 289). Augustinas sutapatina matuojamą laiką su įspūdžiu ir nepastebi (arba jam tai visai nerūpi), kad įspūdį palieka potyriai ir jausmai, tai, kas yra išgyventa, o ne tai, kas matuojama skaičiais¹². Augustinas, skirtingai nuo Aristotelio, skaičiuojančio tik skirtingus „dabar“, atranda įspūdžio

vertės, greičiau jau, kaip sako Aristotelis, laikas pats savaime tėra nykties ištakos. Taigi Aristotelio laiko samprata paremta nematomu pagrindu – Dievo provaizdžiu – nejudančiu judintoju: laikas yra todėl, kad yra judėjimas, o judėjimo esama todėl, kad yra nejudantis judintojas. Kaip ir Platono filosofijoje, būdamas formalia matuojama ir skaičiuojama (kiekybine) santykio struktūra, laikas išlaiko transcendentinį matmenį, suteikiantį jam prasmę ir siejantį jį su amžinybe bei Dievu.

¹² Turbūt todėl mums iš atminties gali „išsitrinti“ ištisos gyvenimo atkarpos – valandos, dienos, mėnesiai ir t. t., nes jie nepaliko jokių įspūdžių, nesukėlė jausmų, išgyvenimų, kurie galėtų tapti prisiminimais.

trukmę atmintyje. Juk remiantis vien objektyvizuoto dabarties taško samprata, įgalinančia matuojamą laiką išskaidyti į taškus be trukmės, kuriuos galima skaičiuoti, būtų nesuvokiama nei melodija, nei sakinio mintis, kurios reprezentuoja patirtą turinį ir kuriomis, kaip pavyzdžiais, operuoja Augustinas, ieškodamas dabarties taškus jungiančio elemento. Tačiau mąstydamas laiką Augustinas neskyrė dviejų santykio su laiko patirtimi modų: išgyvento laiko patirties ir laiko patirties refleksijos, arba, remiantis mūsų siūloma perskyra, buvimo laiko subjektu, kai laikas objektyvuojamas bei matuojamas ir buvimo laiko objektu, kai laikas patiriamas per įspūdį. Kai Augustinas suproblemina ontologinius laiko realumo klausimus bei aporijas, apie laiką jis kalba kaip laiką mąstantis, bet nuo asmeninės laiko patirties atsietas subjektas. O kai atranda laiką kaip įspūdį sieloje, jis virsta laiką asmeniškai išgyvenančiu laiko objektu. Šis įspūdis prieinamas tik per kalbą-pasakojimą, susiejantį įspūdžius į prasminę visumą, įgalinančią Augustiną pasakyti: „Aš esu mano prisiminimai“. Nors šis Aš gramatiškai yra subjektas, jo tapatybę suformavo ne pats Augustinas, o laikas, į kurį, kaip sako pats Augustinas, jis nukritęs ir kurio tvarkos nežinąs (Augustinas 2004: 292).

Sunku pasakyti, ar ontologinės laiko aporijos, ar sudėtingas istorinis laikotarpis, ar galų gale paties Augustino biografija, kurios kontekste jis plėtoja savo laiko sampratą, lėmė, kad patirtas, išgyventas laikas jam išreiškė nuodėmės blogį ir naštą: laiką Augustinas patiria kaip išsibarstymą, nyktį, kurioje nėra prasmės¹³. Būtent prasmės klausimas lėmė, kad Augustinas, nepaisant visos Dievo kūrinijos (jai priklauso ir laiko didybė, ir grožis), laiką radikaliam nuvertinam, pasirinkdamas amžinybę. Žinant, kokią vietą Augustino mąstyme užėmė nuodėmė, galima numanyti, kodėl visa laikiška kūrinija jam pažymėta nuodėmės ir mirties ženklais, o Dievas tapo žmogumi ne tam, kad laikui suteiktų dievišką spindesį, bet kad iš jo išvaduočiau: „Užmiršęs praeitį, neišsibarstęs tame, kas bus ir praeis, o susikaupęs tame, kas priešais mane, (...) eisiu į aukštesniojo pasaulio pergalę, kad išgirsčiau pašlovinimo balsą ir stebėčiau tavo grožį, kuris neateina ir nepraeina“ (Augustinas 2004: 291–292). Nuodėmė yra tai, kas žmogų skiria nuo Dievo, o labiausiai šį skirtumą įkūnijo Dievo amžinumas, tai, ko Augustinas tikėjosi sulaukti pomirtiniame gyvenime.

Augustino laiko apmąstymai žymi tam tikrą laiką, o tuo pačiu ir laikinojo gyvenimo vertinimą, kuris daugeliui šimtmečių Vakarų kultūroje tapo lemiamas. Graikų filosofija laiką nuvertino dėl ontologijos ir epistemologijos – nes laikas nesiderino su belaikės tiesos samprata. Augustinas, įvesdamas į savo apmąstymus

¹³ „(...) dabar mano metai praeina dejonėse, ir mano paguoda esi tu, (...); aš juk nukritau į laiką, kurio tvarkos nežinau. Mano mintys, pati mano dvasios gelmė yra plėšomi to laiko neramių pasireiškimų, kol aš nesuliesiu su tavim, apsilavęs ir išsilydęs tavo meilės ugnyje“ (Augustinas 2004: 292).

teologines kategorijas, ypač nuodėmės kategoriją, nuvertina laiką dėl jame protu nesuvokiamos prasmės ir pasirenka amžinybę, tuo radikaliai supriešindamas laikinį ir amžinąjį gyvenimą.

Kantas: laikas kaip patirties sąlyga ir forma

Kantas laiką galutinai ir iš principo išvalo nuo bet kokių „sentimentų“. Iš ontologinio (Aristotelis) ir psichologinio (Augustinas) konteksto Kantas laiką perkelia į pažinimo teorijos problematiką. Savo veikalą *Grynojo proto kritika* skyriuje apie transcendentalinę estetiką laiką jis apibūdina kaip apiorinę bet kokios patirties sąlygą, t. y. kaip vidinę juslinės patirties formą. Laikas, būdamas patirties sąlyga, iš esmės pats negali būti kaip nors patirtas; kokybinis išgyventas laikas pažinimo teorijos rėmuose iš viso nepatenka į stebėjimo lauką. Laikas Kantui – nebe mąstomas objektas, kaip, pvz., Augustinui, o tik mąstomo objekto pasireiškimo forma. Kantui neegzistuoja laikas pats savaime – tai neempirinė sąvoka, taip pat ne kas nors, kas būtų objektyvi daiktų savybė. Visgi Kantas neneigia laiko objektyvybės, jis neigia tik anapus pažįstančio subjekto prieinamą laiko objektyvumą – dėl to jis pripažįsta empirinę laiko realybę, o ne empirinę laiko sąvoką (Kantas 1968: 46–52).

Nors Kantas objektyvų matuojamą laiką perkelia į subjektą, paversdamas jį vidine sąmonės forma, šis judesys remiasi objektyvaus ir subjektyvaus laiko perskyra, nekreipiant dėmesio į šios perskyros prielaidą – būtent, kad mes, kaip pažįstantieji subjektai, vienu metu esame ir objektyvus, ir subjektyvus laikas. Būtent šis neišaiškintas santykis Kanto filosofijoje atskleidė problemą, kurią pastebėjo ne vienas šio filosofo tyrėjų: lieka neišspręstas transcendentalinio nejuslinio Aš santykis su jusline patirtimi. Neaišku, kaip ant laikis nejuslinis protas gali suvokti laikišką patirtį, kuri konstituojama juslių. Kas (koks tarpininkas) vienija / sieja mūsų sąmonėje nejuslinį protą su jusliškai patiriamu laiku? Atidžiau pažvelgus aiškėja, kad šis klausimas iškyla tik tuomet, kai betarpiškas-juslinis sąmonės laikiškumas neatskiriamas nuo savimonės, išreiškiamos per refleksyvų aktą, nes juslinė patirtis, nors yra laike ir laikiška, dar nesudaro prielaidos laiko sąvokai. Dėl to gyvūnai, kaip ir visa, kas egzistuoja, turi laikišką sąmonę, yra laike¹⁴, bet negali „turėti“ arba „neturėti“ laiko. Supaprastintai šį klausimą galima įvardyti kaip juslinės patirties, kurios forma yra laikas, ir kalbos, suvokimo metu išlaikinamos juslinę patirtį, santykio problemą. Tačiau ši problema kyla tik mąstymui – objektyvizuojančiam protui bandant atskirti mąstymo formą nuo mąstomo išgyvento turinio.

¹⁴ Pvz., gepardas, tykodamas aukos, labai tiksliai išsirenka laiko momentą, kada pulti, kad auka nepaspruktų – tai įrodo jo gebėjimą orientuotis laike. Tačiau kažin, ar jis sąmoningai reflektuoja savo paties pasirinkto momento – kada pulti – tinkamumą arba netinkamumą laike.

Kanto problema ta, kad siekdamas žinojimą apvalyti nuo bet kokių atsitiktinumų ir suteikti jam tvirtą metafizinį pagrindą, transcendentalinį mąstantį Aš, nepaisant jo laikiškos suvokimo formos, jis patalpina metafizinėje, nuo empirikos ir egzistencijos „išvalytoje“, belaikėje / amžinoje „erdvėje“. Tokiu būdu jis atskiria tai, kas iš esmės negali būti atskirta: sąmonės forma, kuri, kaip konkreti fiziškai laike egzistuojanti sąmonė, neišvengiamai yra empirinė, negali būti suvokiama kaip tuščia, be jokio mąstomo turinio, kaip ir prisiminimas visada yra ko nors konkretaus (įvykio ar įspūdžio) prisiminimas, o ne tuščios sąmonės forma. Prieš tapdamas transcendentaliu, Aš visada jau esu empirinis, neatsiejamas nuo istorinio ir egzistencinio buvimo laike faktiškumo.

Kita vertus, negalima pamiršti, kad Kanto filosofijos horizontas iš esmės antropologinis: jam rūpi trys klausimai – *ką galiu žinoti?*, *ką turiu daryti?*, *ko galiu tikėtis?*, kurie susiveda į vieną klausimą – *kas yra žmogus?* Kanto klausimuose nėra patiriamo laikiškumo dimensijos, o jo mąstomas žmogus „yra“ antlaikis, amžinas ir nekintamas. Šiame kontekste negalima pamiršti, kad Dievas, laisvė ir sielos nemirtingumas apskritai buvo pamatinės Kanto filosofijos prielaidos, todėl ir amžinybė jam nebuvo beprasmė sąvoka, o viso mąstymo horizontas bei tikslas. Nors protas negali pažinti amžinybės, jis pripažįsta amžinybę kaip būtiną proto prielaidą, be kurios mąstymas neturėtų jokios prasmės. Todėl egzistencijoje patiriamas laikiškumas Kantui, ko gero, nelabai rūpėjo arba rūpėjo tik tiek, kiek jis trukdė atsakyti į klausimą „kas yra žmogus?“, kuriame tapsmas ir kismas iš esmės negali dalyvauti.

Husserlis: dabarties laikas ir laiko patirtį transcendentuojanti kalba

Filosofijos siekio iki galo apibrėžti laiką ir įtvirtinti jį pažinimo sistemoje nepavyksta įgyvendinti ir Husserlio fenomenologijai. Kaip žinia, Husserlis siekė fenomenologiją paversti griežtu mokslu, ir būtent laiko problematika šio jo užmojo, galima sakyti, neleido įgyvendinti¹⁵. Nepaisant to, jo bandymai aprašyti laiko patirtis filosofijai be galo vertingi, nes atskleidžia gilumines laiko mąstymo problemas.

Husserliui nekyla abejonių, kad laikas mums prieinamas tik sąmonėje, kitaip sakant, jis iš pat pradžių eliminuoja santykio tarp objektyvaus fizinio pasaulio laiko ir subjektyvios laiko sąmonės patirties klausimą (Husserl 1980: 369). Aišku, jis neneigia objektyvaus pasaulio laiko, tačiau šis, kaip ir Kantui, prieinamas tik per sąmonės laiką. Husserlio fenomenologiniai vidinės sąmonės laiko tyrinėjimai laiką atranda kaip sąmonės srautą, sudarytą ne iš dabarties taškų, bet iš retencinių (praėjusio laiko pojūtis, dar jaučiamas dabartyje) ir protencinių (betarpiškai būsimo

¹⁵ Čia kalbame apie ankstyvąjį fenomenologijos laikotarpį, vėlesnė gyvenamojo pasaulio fenomenologija pasuko kitu keliu.

laiko laukimas dabartyje) sąmonės aktų, sukuriančių vientisą esaties lauką kaip nedalomą trukmę, kurioje reiškiasi fenomenai. Laiką kaip sąmonės srautą sukuria ne vien retencinių-protencinių sąmonės aktų seka, bet ir trukmės pojūtis¹⁶.

Husserlio laiko analizės nukreiptos į dabarties sąmonės srauto suvokimą (*Jetzt-Wahrnehmung*). Nors jis neanalizuoja dabarties taško, o dabartį atranda kaip trukmę, jo keliamas klausimas – kaip aš suvokiū dabarties laiką – iš principo yra toks pat kaip Aristotelio¹⁷. Šis Dabar koncentruojasi vien į esamybės dabartiškumo fenomenalumą, nuo jo atskirdamas viską, kas galėtų paveikti gryną fenomeno suvokimą – būtent toks ir buvo fenomenologijos tikslas, vadinamas transcendentoline redukcija – arba grįžimu „atgal prie daiktų“. Taigi fenomenologijos tikslas buvo „atkovoti“ „tikrą“ tikrovę, išvalant ją nuo iškraipančių interpretacijų, ir šio tikslo buvo siekiama analizuojant dabarties suvokimo laikišką struktūrą, per kurią mums reiškiasi daiktai. Vis dėlto iškyla klausimas, ar tokiu būdu iš tiesų sučiuopiamas kiekvieno fenomenaliojo Dabar turinys (Flasch 1993: 43). Ar nėra taip, kad atsiverianti turinio reikšmė aprėpia žymiai daugiau nei retencinių-protencinių aktų visuma, patiriama kaip pojūčio trukmė? Jei, tarkim, aš stebiu tūkstantmetį alyvmedį, jo kamieno reljefą, šakų ir šaknų raizginius, tai šis reginys man atsiveria kaip „laiko gelmė“¹⁸: „medžio laikas“ (pojūčio trukmė, kurioje reiškiasi reginys) neišsiskaido į retencinių-protencinių aktų seką. Nors šis reginys „kalba“ manajam suvokimui *dabar*, tuo pačiu metu aš „matau“ visą jo istoriją, atsispindinčią kelias akimirkas trunkančiame reginyje¹⁹. Žinoma, galima sakyti, kad mes čia įtraukiame interpretacijas, asociacijas, psichologiją ir t. t., kurių fenomenologija kaip tik siekė atsikratyti. Tačiau kad jų atsikratyti neįmanoma, atskleidžia pavyzdys, nurodantis į tam tikrą Husserlio laiko fenomenologijos problemą.

¹⁶ Kad būtų aiškiau *trukmės pojūtį* reikia atskirti nuo *pojūčio trukmės*, kurią jau galima išmatuoti kaip konkretų dydį. Šis skirtumas gerai pažįstamas iš kasdieninės patirties, kai minutė mums gali pasirodyti (trukti) kaip amžinybė, o kelios valandos pralėkti kaip akimirka. Tai trukmės pojūtis, kuris išgyvenamas labai skirtingai ir individualiai. O pojūčio trukmė jau yra suobjektinantis sąmonės aktas, trukmės pojūtį stebint iš išorės: tada galima konstatuoti, kad patirta amžinybė „tetruko“ minutę, o pralėkusi akimirka – kelias valandas.

¹⁷ Kad Husserlio laiko tyrinėjimai išlieka susiję vien su dabarties problematika, pastebėjo ir Merleau Ponty, Derrida ir Levinas (Bernet 1985: LXII).

¹⁸ Sąvoką „laiko gelmė“ perėmiau iš Algio Mickūno (Mickūnas; Sverdiolas 2004: 29–34), nes ji geriau apibūdina laiko „permatomumo“ dimensiją: „Nors daiktai yra dabar, bet, žiūrint į juos tam tikru būdu, jie pavirsta šifrais ir parodo, kad praeitis dar yra, kad praeities laikas nėra praėjęs. Praeitis yra ne tai, kas praėjo, bet gelmė, šifruojama įvykių“. Panašia prasme vartojama „laiko gelmės“ sąvoka sutinkama ir kituose fenomenologų darbuose (Bacevičiūtė 2009: 125–139).

¹⁹ Prisimenu, kaip pirmą kartą pamačiau senus, dar Jėzaus laikus menančius alyvmedžius Jeruzalėje, ant vadinamojo „Alyvų kalno“, kur, anot biblinio padavimo, Jėzus, bijodamas ir kentėdamas, meldėsi prieš jį suimant. Šios žinios, nors niekada man nebuvo dabartimi, neatskiriama dalyvavo alyvmedžio suvokimo įspūdyje, nors formaliai, žinoma, reginio pavidalą galėjau atsieti nuo jo keliamų išgyvenimų ir asociacijų. Tačiau šitaip „valant“ reginį, galima jį išvalyti iki visiškai tuščio pavidalo, kuris man reiškia ne daugiau, negu tam tikrą formalią materijos konsteliaciją, neturinčią su manimi jokio ryšio, todėl visiškai nesuvokiama.

Įsivaizduokime du kalinius kalėjimo kameroje, kuriems liko sėdėti viena para. Vienas jų po paros išeina į laisvę, kito laukia mirties bausmė. Visi reiškiniai ir objektyvi jų trukmė, kuriuos jie patirs per likusias 24 valandas, faktiškai bus tie patys, tačiau turbūt nereikia atsidurti jų situacijoje, kad suprastum, jog jie bus suvokti ir išgyventi skirtingai: tas pats langas su grotomis, tas pats lopinėlis dangaus, tos pačios durys ir garsas jas atidarant, kiekvieno kalinio sąmonėje, nors kaip gryni fenomenai intencionaliam suvokimui yra visiškai vienodi, bus patiriami iš esmės skirtingai. Vienam durys atsivers į laisvę ir ateitį, kitam – į mirtį ir ateities pabaigą; vienam tai – džiaugsmas, kitam – nevilts ir siaubas. Bėgančios valandos, pats laukimas, artėjanti ateitis radikaliai paveiks jų dabarties suvokimą. Ir būtent jausminėje išgyvenimo plotmėje radikaliai skirsis laiko patyrimas. Netgi laiko tėkmės greitis, ko gero, bus patiriamas priešingai: laukiančiam laisvės kiekviena minutė tęsis kankinamai ilgai, o pasmerktajam laikas bėgs per greitai. Nors mūsų pasirinkto pavyzdžio empiriniai matmenys gali varijuoti, transcendentalinėje plotmėje jis reiškia, kad neįmanoma metodiškai atskirti patiriamo laiko formos nuo jame patiriamo turinio, nes jie vienas kitą pagrindžia ir įpavidalina.

Galime teigti (tai gerai atskleidė Heideggeris veikale *Būtis ir laikas*), kad laukimas ir ateitis, kuriuos patiriame ne kaip neutralius, formalius ir visada vienodus, bet kaip atveriančius prasmę (arba beprasmiškumą), lemia dabarties ir joje pasireiškiančių fenomenų suvokimą bei patyrimą (anticipacija). Taigi ateities prasminis krūvis formuoja ne tik suvokimo patirtį, bet ir suvokėjo savivoką laike, tai, kas galiausiai grindžia jo (laike kintančią) tapatybę. Žinoma, tai negriauna Husserlio aprašytos formalios laikinio suvokimo struktūros, bet parodo jos ribotumą, kuris dar labiau išryškėja atsižvelgiant į laiko ir kalbos santykį²⁰.

Mūsų manymu, Husserlis neatsižvelgia į tai, kad sąmoningai suvoktas turinys sąmonei prieinamas ne betarpiškai, bet tik per stebėjimo turinį išlaikinančią ir transformuojančią kalbos formą, įgalinančią dabarties patirtį susieti su kiekvieną dabartį gaubiančia ir lydinčia laiko visybe ir viskuo, kas joje pasirodo. Tokiu būdu konkreti dabarties patirtis patenka ne tik į viso gyvenimo kontekstą, lydintį kiekvieną dabarties interpretaciją, bet ir koreliatyviai siejasi su istoriniu ir pasaulio laiku. Šį laiko visybės suvokimo lygmenį konstituoja kiekvienu momentu dabartiška asmens savivoka ir jo tapatybė, kuri irgi nėra pastovi, bet konstituojama laikiško buvimo pasaulyje patirties²¹. Tokiu būdu vidinis ir išorinis laikas, vienas su kitu koreliuodami, vienas kitą steigia.

²⁰ Negalima teigti, kad Husserlis nesiejo laiko patirties su prasme. Tačiau prasmę jis veikiau tapatino su suvokiamų dalykų reikšme (noemos ir noezės ryšys), bet ne su suvokėjo vidiniais išgyvenimais.

²¹ Tai įžvelgė jau Herakleitas, sakydamas, kad į tą pačią upę dukart neįbrisi, nes nei upė, nei mes, į ją antrą kartą brendantys, nesame tie patys.

Kalinių dabarties laiko patirtį lemia tai, kad jie žino nuosprendį, kuris įvyks ateityje. Nebūdamas dabarties fenomenu, nuosprendis formaliai „nedalyvauja“ dabarties laiko patirties struktūroje, bet, įsiverždamas iš objektyvaus išorinio pasaulio laiko į kalinių gyvenimą, radikaliai nulemia vidinę kokybinę laiko patirtį.

Taigi kalbos, arba, tiksliau, patirties / suvokimo įkalbinimo faktoriaus Husserlis pakankamai neįvertino – jam kalba atrodė esanti betarpiškas, nieko nekeičiantis fenomenų atspindys (Gadamer 1987: 141). Su tokia pozicija sutikti negalime, kadangi pačios sąvokos „laikas“ galimybė, kaip parodė McTaggarto laiko analizės problematika, peržengia fenomenologijos, kuri remiasi vien transcendentaline redukcija, ribas. Ankstyvasis Husserlis manė, kad ontinė plotmė yra tikroji realybė, o noetinė – tikrai ontinės atspindys, kuris, jei yra teisingas, visada išlieka toks pats ir gali būti bet kada pakartojamas. Laiko suobjektinimas, atskiriant formalią laiko patirties struktūrą nuo laike išgyvenamo įspūdžio, neleido Husserliui pastebėti, kad ontinė ir noetinė laiko plotmės, nuolatos viena su kita koreliuodamos, mūsų sąmonėje viena kitą steigia.

Laikas ir prasmė

Per laiko ir kalbos santykio problemą aptikome kitą laiko patirties aspektą – laiko suvokimo / patirties ir prasmės ryšio neišvengiamybę. Čia išryškėja, kad nuo sąmoningos laiko patirties negalima atsieti kalbos. Nors kalbėjimas (ar mąstymas) kaip fenomenas yra diskursyvus ir suvokiamas diachroniškai, taigi laikiškai, kaip ženklų ir reikšmių seka, tuo pačiu kalbos ir laikiško buvimo santykyje, kuris atsiranda laiką suobjektinant, esama belaiikiškumo dimensijos, kuri pasirodo tada, kai bandome suvokti suvokimo proceso laikiškumą: vienu metu neišeiina mąstyti / kalbėti ir tuo pačiu metu suvokti mąstymo / kalbėjimo proceso laikiškumo²². Kiekvienos refleksijos suobjektinimas galimas tik per kitą, ir tokia seka yra begalinė. Laiką suvokianti sąmonė tuo pačiu metu negali suvokti savo paties suvokimo laikiškumo. Taigi santykyje tarp betarpiško trukmės pojūčio ir objektinančios refleksijos esama nelaikiškumo dimensijos, kuri įgalina laiko kaip tėkmės ir trukmės suvokimą. Tai parodo, kad sąmoningai patiriama laiko ištakos pačios yra nelaikiškos, bet sudaro laiko patirties galimybę.

Tai, ką suvokiame (trukmės pojūtį), sukuria atstumą su suvokiamu objektu. Objektyvus trukmės pojūčio laikas (pvz., kelios minutės), jam virstant suvokiamu, (nors iš išorės žiūrint šis procesas irgi turi savo objektyvų laiką), ne tik „matuoja-

²² Tai pripažino ir Husserlis, sakydamas, kad „dabartyje aš matau ne-dabar“ (Flasch 1993: 43).

mas“ skaičiais, bet ir įspūdžio stiprumu – ta prasme jis kaip toks sąmonėje mums pasirodo nebelaikišku pavidalu. Suvokimas vidinį ikirefleksyvų sąmonės laiką paverčia mūsų atžvilgiu išoriniu laiku, kuris suvokimo momentu įstoja į koreliatyvų santykį su objektyviu matuojamu pasaulio laiku²³. Suvokimas, kuris artikuluojasi per kalbą, leidžia patirtą trukmės pojūtį transformuoti į kitokias dimensijas – jį išplėsti (kai, pvz., per kelias minutes prabėga visas gyvenimas) arba sutraukti (kai, pvz., ką tik matytas filmas sąmonėje „susitraukia“ į kelias akimirkas arba visai pranyksta). Šios transformacijos nepriklauso nuo objektyvaus matuojamo laiko išnaudojimo „našumo“, jos susijusios su išgyventos trukmės pojūčio patirtimi – tai, ką ji atvėrė arba užvėrė, nepriklauso nuo aktyvios sąmonės veiklos, nuo mūsų valios, bet iškyla kaip paties laiko (amžiaus, eono) „veikla“ ir „vaisiai“. Šią laiko „veiklą“ patiriame kaip prasmės dimensiją, kuri pasirodo (arba ne) nepriklausomai nuo mūsų pastangų, ir į mūsų egzistencinį laiką ateina tarsi iš išorės.

Taigi, norint išvengti suobjektinančios laikos sampratos ribotumų, mąstant laiką, šalia skirties tarp objektyvaus matuojamo (išorinio) ir subjektyvaus išgyvenamo (vidinio) laiko, taip pat šalia skirties tarp pasyvaus ir aktyvaus santykio su laiku į apmąstymo lauką reikia įtraukti vidinio ir išorinio laiko sąveikos problematiką. Per šią saveiką laikiškai formuojasi paties mąstančiojo tapatybė – ne tik jo patiriamas laikas, tai, kas jam nutinka, bet ir tai, koku būdu ši patirtis atsiveria kaip laiko prasmė, formuojanti mąstančiojo santykį su savo paties laikiškumu.

Susiedami laiką ir prasmę, mes atveriamė visiškai kitą – heidegerišką laiko mąstymo horizontą, apie kurį jau trumpai buvo užsiminta. Svarbu tai, kad be prasmės dimensijos žmogiškasis gyvenimo laikas tampa nebesuvokiamas. Istoriškos filosofas Rūsenas prasmę pavadino ketvirtąja laiko dimensija, be kurios kitos trys – praeitis, dabartis ir ateitis – negali būti žmogiškai išgyvenamos (Rūsen 2003: 25). Tačiau šis laiko matmuo neprieinamas pasitelkus kokias nors metodikas, taigi nėra nei disponuojamas, nei kontroliuojamas. Galbūt todėl Rūsenas savo straipsnį apie prasmės formavimąsi laike netikėtai užbaigia rezignacijos gaida. Bandydamas susieti kultūrą ir gamtą, kurių sąvokinė perskyra, anot Rūseno, moksle yra prasminga, bet žmogiškajam pasauliui nepakankama, nes individas priklauso abiem, jis prieina prie išvados, kad mums trūksta abi sritis vienijančių interpretavimo kategorijų: „Abiejose, ir kultūroje, ir gamtoje viešpatauja laikas, gamtą ir kultūrą išlaikantis kartu, prasmės vienovėje. Kas ši prasmės vienovė yra ir kaip joje veikia laikas, mes nežinome, nors joje bei iš jos gyvename“ (Rūsen 2003: 53, žr. šio leidinio p. 131). Ši mintis teigia ne tik tai, kad neturime iš anksto paruoštų prasminių

²³ Iš tiesų šios laiko patirties struktūros dažnai išgyvenamos kasdienybėje: pvz., užsikalbėjus nepastebima, kiek laiko praėjo. Tačiau koks nors išorinis įsikišimas pertraukia pokalbį ir staiga suvokiame, kad kur nors jau pavėlavome.

kategorijų, kurias kada panorėję galėtume pritaikyti. Joje išsakyta, kad mūsų gyvenimo laikas, kurio subjektais visgi įsivaizduojame esantys, iš esmės mums nepriklauso, nes būtent per prasmę, kurią jis valdo – kartais nelaukta ja nušviesdamas žmogaus būtį, o kartais perbraukdamas visas ateities projekcijas, jis parodo savo galią ir autonomiją²⁴. Tokias patirtis galima vadinti įvairiai – religinėmis, meninėmis, egzistencinėmis, kartais net mistinėmis ir t. t., bet jas vienija tai, kad jos išstinka netikėtai, kaip dovana arba įvykis, (pvz., apie tai kalbama Prousto romanų cikle apie laiką²⁵ arba *Naujajame Testamente* apie Dievo Karalystės atėjimą). Ir nors prasmė suvokiama tiktai tarpininkaujant kalbai, kalba jos nesukuria, bet tik išreiškia. Rūsenas tai įvardija kaip „paties laiko aiškinimo laikiškumą“, kurio neįmanoma pasivyti ir pralenkti jokių aiškinimo darbu: „(...) laiko aiškinimas skleidžiasi per savo paties vidinį laikiškumą, dinamiką, kuri patį aiškinimą, jo vyksmo logiką padaro laikišką, – taigi perleidžia istoriniam procesui, kuris yra prieš bet kokią prasmėdarą ir kuris išeina už bet kokios prasmėdaros ribų. (...) Istorija – tai papasakotas laikas, pasakojimo laikas ir save patį pasakojantis laikas, kaip žmogaus gyvenimo proceso vidinė vienovė“ (Rūsen 2003: 43, žr. šio leidinio p. 123).

Vietoje išvadų

Aptariant keletą filosofinių laiko sampratų, išryškėjo kai kurie laiko ir kalbos / mąstymo santykio problematikos aspektai. Pirmiausia tai, kad laikas, paverstas formaliu objektu ir atsietas nuo laike egzistuojančio ir santykį su savo laikiškumu turinčio subjekto, nesileidžia būti iki galo suvokiamas ir paaiškinamas. Bandymas vien ontologiškai, psichologiškai ar gnoseologiškai apibrėžti laiko sąvoką baigiasi mąstymo aporijomis, peržengiančiomis mąstymo ribas. Antra, nagrinėtos laiko sampratos vienaip ar kitaip atveria amžinybės dimensijos, kaip laiko sąvokos prielaidos, neišvengiamybę: Platono, Aristotelio ir Augustino mąstyme ši dimensija dar turėjo mitinį horizontą, o Kanto ir Husserlio filosofijose ji išnyra transcendentalinio Aš pavidalu, bandant suvokti savo paties laiko suvokimo prielaidas. Šis amžinybės matmuo yra pagrįstas ne (vien) teologiniu transcendentiniu Dievo kaip amžinybės įvaizdžiu, bet atsiveria kaip būtinas laiko mąstymo implikatas, reflektuojant laiko

²⁴ Čia reikia atskirti motyvuotus veiksmus, nukreiptus į tikslą, kurie mums atrodo prasmingi (pvz., studijuoti universitete, kad įgytum specialybę), nuo prasmės jausmo, kuris nepriklauso nuo racionaliai projektuojamo tikslo ateityje. Tai atsispindi ir mūsų kalbėsenoje, kai sakome „jaučiu beprasmybę“ arba „jaučiu tuštumą“.

²⁵ Laiko patirties ir prasmės dimensijas Prousto romane – kritikuodamas paties Prousto metafizinį jų išaiškinimą, nagrinėja Levas Karsavinas (Karsavin 1994). Plg. taip pat Danutės Bacevičiūtės straipsnį apie Proustą (Bacevičiūtė 2003), kuriame pabrėžiami pasyvio laiko patirties aspektai, atveriantys kitokias plotmes nei racionaliaime, aktyviame ir objektyvizuotame santykiyje su laiku.

refleksijos galimybę. Kita vertus, prasmės patirties nedisponuojamumas ir iracionalumas, išryškinamas laiko, parodo ne tik laiko autonomiškumą universalios ir totalios kontrolės siekiančios civilizacijos atžvilgiu, bet atskleidžia dievišką laiko matmenį, kuriame galėtume išvelgti iš modernybės filosofinio diskurso išstumtos teologinės tematikos sugrįžimą sekuliarium mąstymo pavidalu²⁶.

Tai ką gi vis dėlto reiškia mąstyti laiką? Mąstyti laiką reiškia suvokti, kad laikas yra duotybė, kuri žmogų, išgyvenantį savo laikiškumą, priverčia patirti *atsakomybę* savo laiko atžvilgiu: jis neišvengiamai privalo su jam duotu laiku kažką daryti – tai reiškia, jis privalo tapti savo laiko subjektu. Kita vertus, pats būdamas laikiška būtybe ir turėdamas santykį su savo paties laikiškumu, žmogus visada išlieka laiko objektu, iš laiko ir laike patiriančiu prasmę, kuri savo ruožtu motyvuoja kažką daryti su jam duotu laiku – tokiu būdu priverčia jį palaikyti suobjektinantį santykį su laiku. Suvokti save esant laiko subjektu reiškia suvokti, kad tuo pačiu esi laiko objektas.

Taigi laiko fenomenologija atskleidžia paradoksišią negatyvią laiko ir kalbos santykio dialektiką: laikas ir kalba tam tikra prasme neigia vienas kitą, bet tik per šį neigimą vienas kitą įgyja. Suobjektindami laiką tarsi tampame laiko subjektais, galinčiais laiku disponuoti kaip objektu. Betarpiškai susiliedami su dabartimi, tampame laiko objektais ir atsiverdami laiko patirčiai suteikiame mąstymui jo turinį. Kaip mįslė ir paradoksas mąstymui atsiskleidžia tai, kad ši subjekto / objekto perskyra, įgalinanti laiko sąvoką, yra riba, kurios protu suvokti neįstengiame, bet kurią suvokiame kaip paties mąstymo galimybės sąlygą. Laiką suobjektinantis mąstymas leidžia mums „turėti“ laiko, kurį mes galime kažkuo paversti (pvz., matuojama ir konvertuojama verte) ir užpildyti. Kita vertus, šiuolaikinėje visuomenėje jaučiama nuolatinė prievarta disponuoti laiku, paverčiant jį objektu, neleidžia laikui tapti vidiniu, išgyventu laiku.

Suobjektintas laikrodžiais matuojamas laikas įgalino kurti vieningą socio-ekonominę sistemą, valdomą ne likimo ar Dievo, bet daugiafunkcinių santykių sinchroniškumo, per kurį integruojami visi sistemos segmentai į vienalaikį totalinį tinklą. Dėl technologijų pažangos, gamybos ir vartojimo augimo tokia sistema užkoduota funkcionuoti greitėjančiai, ir taip sąlygoja nuolatos augantį gyvenimo tempą, trumpėjančią dabartį bei didėjančią skubėjimą. Vis didesnė praraja skiria objektyvizuotą, laikrodžiais matuojamą linijinį laiką nuo subjektyvaus išgyvento laiko, ir ši praraja jaučiama kaip tuštuma ar beprasmybė. Mūsų išnaudojamas laikas, kurį Vakarų civilizacija manėsi suvaldžiusi ir pajungusi nuolankiai tarnystei,

²⁶ Šiuo klausimu įdomūs vokiečių filosofo Theunisseno darbai. Plg. Theunissen, M. (1991) *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; Theunissen, M. (2000) *Pindar. Menschenlos und die Wende der Zeit*. Muenchen: C.H. Beck.

parodo slaptąjį savo galios veidą, apversdamas civilizacijos ir technologijų pažangos laimėjimus aukštyn kojomis: kuo labiau disponuojame laiku, tuo mažiau jį išgyvename, tuo tuštesnis jis mums darosi.

Gauta 2012 08 19
Priimta 2012 09 19

Literatūra

- Augustinas, A. 2004. *Išpažinimai*. Vertė E. Ulčinaitė. Vilnius: Aidai.
- Assmann, J. 2001. „Zeit“, in HWPh 11, S. 1186–1190.
- Bacevičiūtė, D. 2003. „Laiko klostės Marcelio Prousto romanų cikle“, *Baltos lankos*, nr. 17, p. 17–29.
- Bacevičiūtė, D. 2009. „Laiko praeiga M. Merleau-Ponty ir E. Levino filosofijoje“, *Athena. Filosofijos studijos*, nr. 5, p. 125–140.
- Bernet, R. 1985. „Einleitung“. In: Husserl, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893 – 1917). Hamburg: Felix Meiner, S. XI–LXVII.
- Dummett, M. 1993. „McTaggart's Beweis für die Irrealität der Zeit: Eine Verteidigung“, in Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M. (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 120–128.
- Flasch, K. 1993. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*. Text – Übersetzung – Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Gadamer, H. G. 1987. „Die Zeitanschauung des Abendlandes“, in *GW 4*. Tübingen: Mohr, S. 119–136.
- Gadamer, H.G. 1987. [1963] „Die phänomenologische Bewegung“, in *Ders., Hegel – Husserl – Heidegger*. Tübingen: Mohr, S. 105–146.
- Husserl, E. 1985. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, Herausgegeben und eingeleitet von R. Bernet. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. 1968. *Kritik der reinen Vernunft*, in Kant, I. *Werke Bd. III* (Akademie Textausgabe). Berlin: Akademie Verlag.
- Karsavin, L. 1994. „Apie Prousto laiką“, *Baltos lankos*, nr. 4, vertė A. Sverdiolas, p. 133–151.
- Kisiel, T. 2001. „Das Versagen von *Sein und Zeit*“, in Rentsch, Th. (Hg.). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, S. 253–280.
- McTaggart, J. McTaggart, E. 1993. „Die Irrealität der Zeit“, in Zimmerli, W. Ch.; Sandbothe, M. (Hg.). *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 67–86.
- Mesch, W. 2003. *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Mickūnas, A.; Sverdiolas, A. 2004. *Visa aprėpianti dabartis*. Vilnius: Baltos lankos.
- Pöppel, E. 1983. „Erlebte Zeit und Zeit überhaupt“, in *Die Zeit*. München Wien: R. Oldenbourg, S. 369–382.
- Rüsen, J. 2003. „Die Kultur der Zeit. Versuch einer Typologie temporaler Sinnbildungen“, in Rüsen, J. (Hg.). *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*. Bielefeld: Transcript, S. 23–53.
- Rustemeyer, D. 2003. „Zeit und Zeichen“. In: Rüsen, J. (Hg.). *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*. Bielefeld: Transcript, S. 54–81.
- Sverdiolas, A. 1994. „Laikas. 1. Iki Augustino“, *Baltos lankos*, nr. 4, p. 7–15.
- Theunissen, M. 2002. „Griechische Zeitbegriffe vor Platon“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, nr. 44, S. 7–23.
- Tugendhat, E. 2001. „Heidegger und Bergson über die Zeit“, in Tugendhat, E., *Aufsätze 1992–2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11–26.

Zimmerli, W. Ch.; Sandbothe, M. 1993. „Einleitung“, in Zimmerli, W. Ch.; Sandbothe, M. (Hg.). *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1–30.

Tomas Kiauka

WAS HEIST „ZEIT DENKEN“?

Zusammenfassung

Die Entfaltung der Frage, was heist „Zeit denken“, wird vollzogen ausgehend von der gegenwaertigen Erfahrung von Zeit in der westlichen Gesellschaft. Objektiverte, vergegenstaendlichte und quantifizierte Zeit wird immer mehr *gelebt*, aber immer weniger *erlebt*, weil die Beschleunigung des Lebenstempos zur Eile zwingt und die Dauer der Gegenwart verkürzt. Diese Prozessen bedingen die Erfahrung von Leere und Sinnlosigkeit. Greift man jedoch die Undefinierbarkeit der Zeit und ihr Verhaeltnis zur Sprache auf, so bietet sich eine andere als die in der Philosophie uebliche Unterscheidung der Zeit an: statt der Unterscheidung in objektive, messbare aeußere Zeit und subjektive, erlebte innere Zeit, bei der die Voraussetzungen einer solchen Unterscheidung nicht beachtet werden und die daraus entstehende Problematik der Zeit ignoriert wird, wird hier aufgrund der Art und Weise des Verhaeltnisses zur erfahrenen Zeit die Unterscheidung zwischen Zeit als Subjekt und Zeit als Objekt vorgeschlagen. Anhand der Analyse einiger wichtiger Zeitverstaendnisse aus der Geschichte der Philosophie (Aristoteles, Augustinus, Kant, Husserl), die den Begriff der Zeit formalisieren und klären, indem sie die Vorstellung von Zeit vom sie erfahrenden zeitlichem Subjekt trennen, wird zu zeigen versucht, dass ein solches Zeitverstaendnis, obwohl es die Zeit disponibel macht, ihr negatives Verhaeltnis zur Sprache verbirgt und infolgedessen aus ihr die Dimensionen des Sinnes und der Ewigkeit vertreibt, ohne die die menschliche Zeit nicht menschlich gelebt werden kann.

SCHLUESSELWÖRTER: Zeit, Objekt, Subjekt, Sprache, Sinn, Aristoteles, Augustinus, Kant, Husserl.