



UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSEK ZA FILOZOFIJU

POJAM VREMENA U BERGSONOVOJ I HUSERLOVOJ FILOZOFIJI

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr. Dragan Prole

Kandidat: Mark Lošonc

Novi Sad, 2017. godine

UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Mark Lošonc
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Dragan Prole, redovni professor
Naslov rada: NR	Pojam vremena u Bergsonovoj i Huserlovoj filozofiji
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik
Jezik izvoda:	srpski / engleski

JI	
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2017.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2
Fizički opis rada: FO	(četiri poglavlja / 347 stranica / 827 referenci / četiri slike)
Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Istorija filozofije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Povest filozofije vremena, Bergson, Huserl, trajanje, fenomenologija
UDK	115 BERGSON H. 115 HUSSERL E. 1 (4/9) '19'
Čuva se: ČU	FILOZOFSKI FAKULTET, Centralna biblioteka
Važna napomena:	

VN	
Izvod: IZ	str. 10.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	19.06.2015.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad

Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Mark Losoncz
Mentor: MN	Dragan Prole, PhD, full professor
Title: TI	The Concept of Time in Bergson's and Husserl's Philosophy
Language of text: LT	Serbian (Latin)
Language of abstract: LA	Serbian / English

Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2017.
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	21000 Novi Sad, Dr Zoran Đinđić 2

Physical description: PD	(four chapters, 347 pages, 827 references, four images)
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	History of Philosophy
Subject, Key words SKW	History of the Philosophy of Time, Bergson, Husserl, duration, phenomenology
UC	115 BERGSON H. 115 HUSSERL E. 1 (4/9) '19'
Holding data: HD	Library of Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	

Abstract: AB	p. 11.
Accepted on Scientific Board on: AS	June 19 th 2015
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

SADRŽAJ

SAŽETAK	10
ABSTRACT.....	11
1. UVOD.....	13
2. BERGSONOVA FILOZOFIJA VREMENA	21
2. 1. Trajanje i kvalitativno mnoštvo (<i>Ogled o neposrednim činjenicama svesti</i>)	21
2.1.1. Trajanje svesti i apsolut	23
2.1.2. Prostor i kretanje.....	35
2.1.3. Jezik i trajanje	48
2.1.4. Bergson i Kant.....	53
2.1.5. Vremenitost slobode	64
2.2. Od sadašnjosti do virtuelnih dimenzija vremena (<i>Materija i pamćenje</i>)	73
2.2.1. Sadašnjost i pažnja na život.....	74
2.2.2. Pamćenje i prošlost u sebi	93
2.3. Materija, život i simultanost (<i>Stvaralačka evolucija i Trajanje i simultanost</i>).....	123
2.4. Dileme, teškoće i napetosti.....	141
2.4.1. Identiteti i razlike trajanja.....	141
2.4.2. Prošlost, sadašnjost i budućnost	150
2.4.3. Hajdeger i Romano kao kritičari Bergsonove filozofije vremena	160
2.4.4. Etičke, religijske i društvene posledice pojma trajanja	172
3. HUSERLOVA FILOZOFIJA VREMENA	183
3.1. Prva faza Huserlove filozofije vremena (1893-1917).....	183
3.1.1. Fenomenologija i fenomenalnost vremena.....	184
3.1.2. Kritika Brentanove teorije vremena	188

3.1.3. Pojam retencije	194
3.1.4. Iskustvo prautiska	205
3.1.5. Objektivno vreme i prostornost	211
3.1.6. Shema zahvatanja i sadržaja zahvata.....	221
3. 2. Druga faza Huserlove filozofije vremena (1917/1918).....	228
3.2.1. Apsolutna vremenitost.....	229
3.2.2. Metafore toka i strujanja.....	238
3.2.3. Protencionalnost i genetička fenomenologija dvostruke intencionalnosti	243
3.2.4. Huserl i dilema osadašnjenja	251
3.3. Treća faza Huserlove filozofije vremena (1929-1934)	259
3.4. Kritička recepcija Huserlove filozofije vremena	267
3.4.1. Otvoreno vreme nevidljivog (Merlo-Ponti).....	268
3.4.2. Vreme žive telesnosti (Anri, Frank)	275
3.4.3. Transcendencija i vreme alteriteta (Levinas).....	282
4. ZAKLJUČNI KOMENTAR.....	288
5. LITERATURA	299

SAŽETAK

Predmet istraživanja određen je kao pojam vremena u Bergsonovoj i Huserlovoj filozofiji. Polazna tačka je tvrdnja prema kojoj se filozofije temporalnosti kolebaju između strategija atemporalizacije i redukcije vremenitosti na nešto unutarvremensko. Ta aporetična logika se rekonstruiše u Bergsonovim delima, sa posebnim osvrtom na *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, *Materiju i pamćenje*, *Stvaralačku evoluciju*, *Trajanje i simultanost* i *Dva izvora morala i religije*, odnosno u Huserlovim delima, naročito u *Predavanjima o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti*, *Bernau manuskriptima* i *C-manuskriptima*. Ovaj rad se fokusira na glavne konceptualne dileme i teškoće, ne zanemarujući pritom komparativnu perspektivu, odnosno istorijsko-filološku analizu o razvoju pojedinih termina. U kontekstu Bergsonove filozofije se posebna pažnja posvećuje problemu kvalitativnog mnoštva, neposrednosti apsoluta, pojmu kretanja i prostora, kritici simbolizacije, odnosno Kantovoj filozofiji. Zatim se analiziraju različite dimenzije trajanja, naime, sadašnjost kao pragmatična aktuelnost, virtuelna prošlost po sebi i nepredvidiva, kreativna budućnost. Bergsonova filozofija trajanja je ujedno predstavljena i kao filozofija života, odnosno kao kritika teorije relativnosti. Na kraju se prikazuju Hajdegerove i Romanove – u velikoj meri jednostrane i neopravdane – kritike na račun Bergsonovog shvatanja temporalnosti, kao i etičke, religijske i društvene posledice pojma trajanja. Naredno poglavlje se fokusira na Huserlovu filozofiju vremena, imajući u vidu specifičnosti fenomenološke pojmovne strategije, te način na koji ona tematizuje razliku između konstitutivnih slojeva i konstituisanih sadržaja vremenitosti. Zatim se pomenuta razlika interpretira kao razmak između prautiska, retencionalnosti i protencionalnosti kao struktuirajuće funkcije i kao temporalizovane datosti. Rad se usredsređuje i na Huserlovu kritiku Brentanove teorije vremena, na problem objektivnog vremena i prostornosti, zatim na teškoću sheme zahvatanja i sadržaja zahvata. Apsolutna vremenitost, metafore toka i strujanja, odnosno dilema osadašnjenja se analiziraju ne gubeći iz vida Huserlovu samokritiku i način na koji je revidirao svoje stavove. Na kraju, Merlo-Ponti, Anri, Frank i Levinas su izdvojeni kao interpretatori Huserlove fenomenologije vremena čije kritike mogu biti plodne i u pogledu savremene filozofije vremena, ali koje nose sa sobom opasnost redukcije vremenitosti na nešto unutarvremensko.

Ključne reči: Filozofija vremena, Bergson, Huserl, fenomenologija, trajanje, metafizika, svest, iskustvo.

ABSTRACT

This investigation is focused upon the concept of time in Bergson's and Husserl's philosophy. The starting point is the statement according to which the philosophies of temporality fluctuate between the strategies of atemporalization and the reduction of temporality to something intratemporal. This aporetic logic is reconstructed in Bergson's works, with a special attention to *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, *Matter and Memory*, *Creative Evolution*, *Duration and Simultaneity* and *The Two Sources of Morality and Religion*, and also in Husserl's opus, especially by relying upon his *Lectures on the Phenomenology of Internal Time Consciousness*, *Bernau Manuscripts* and *C-Manuscripts*. This paper concentrates on the main conceptual dilemmas and difficulties, without ignoring the comparative perspective and the historical-philological analysis of the development of certain expressions. In the context of Bergson's philosophy special attention is paid to the problem of qualitative multiplicity, the directness of the absolute, the concept of motion and space, the critique of symbolization and Kant's philosophy. Furthermore, the different dimensions of time are being analysed, namely, presence as pragmatic actuality, the virtual past in itself and the unforeseeable, creative future. Bergson's philosophy of duration is also presented as a philosophy of life and as a critique of the theory of relativity. Finally, Heidegger's and Romano's – very much one-sided and unjustified – critique of Bergson's is being thematised, and the ethical, religious and social implications of the concept of duration. The next chapter focuses upon Husserl's philosophy of time, by taking into consideration the specific phenomenological characteristics of his conceptual strategies and the way he discusses the difference between constitutive layers and constituted contents of temporality. In addition, the previously mentioned difference is interpreted as a gap between primal impression, retentionality and protentionality as structuring functions and as temporalized givens. This investigation also discusses Husserl's critique of Brentano's theory of time and the problem of objective time and spatiality, but also the difficulties concerning the schema of apprehension and of the content of apprehension. Absolute temporality, the metaphors of stream and flow, and the dilemma of presentification are being described by keeping in mind Husserl's self-criticism and the way he revised his own statements. Finally, Merleau-Ponty, Henry, Frank and Lévinas are presented as interpreters of Husserl's phenomenology of time whose critique might be fruitful in the context

of contemporary philosophy of time as well, but which carries the risk of reducing temporality to something intratemporal.

Keywords: Philosophy of Time, Bergson, Husserl, Phenomenology, Duration, Metaphysics, Consciousness, Experience.

1. UVOD

„...koncept vremena, koji danas preovlađuje, u potpunosti zanemaruje vreme...“¹

(F. V. J. Šeling)

Tvrđnja prema kojoj jedan savremeni koncept nije veran onome što označava može rezultirati različitim strategijama: opštom skepsom spram pojmovnog diskursa uopšte, istorijsko-filološkom rehabilitacijom nekog zaboravljenog pristupa, ili herojskim pokušajem povratka „samim stvarima“. Čini nam se da je filozofija temporalnosti, zbog svojih elementarnih izazova ili strukturalnih dilema, čak i osuđena na neprestano kolebanje između naizgled ustaljenih pojmova i pomenutih alternativa. Štaviše, mogli bismo govoriti i o metaaporiji koja je navodi da se kreće poput klatna, da oscilira između projektovanja karakteristika nekog unutarvremenskog bića na koncept vremena, s jedne strane, i svođenja vremenitosti na nešto atemporalno, s druge. Ili se vremenitost žrtvuje onome što nije ona sama, ili se zanemaruje njen pluralni karakter i polisemija njenih značenja u korist govora o samo jednom privilegovanom aspektu. Utoliko se glavni izazov sastoji u tome da se ima vidu kako temporalna diferencija, kao razlika između vremenitosti i intratemporalnih bića, tako i bogatstvo vremenskih fenomena. Čini se kao da sve ostale aporije u pogledu vremena, između doživljenog („subjektivnog“) i kosmološkog („objektivnog“) vremena, između vremena kao organske celine i medija raspadanog na pojedine dimenzije, itd., proističu iz ove metaaporije. Nastoji li mišljenje da se suoči s njom, ne bi trebalo da se zadovolji nekom spoljašnjom, udaljenom perspektivom, ali bi takođe bilo neprihvatljivo ako bi od pûke unutarvremenske spontanosti očekivalo da će odjedanput rezultirati dovoljno strogim pojmovima – idealno bi bilo da bude negde između beskonačne nadrefleksije i iluzija o potpunoj neposrednosti.

Jedna od najvažnijih motivacionih snaga u Bergsonovoj, odnosno Huserlovoj filozofiji vremena jeste upravo ubeđenje da još ne postoji pojmovnost koja bi doista bila verna fluidnom kontinuitetu vremenitosti. Bez obzira na to da li je reč o upornim elejskim ili avgustinskim predrasudama zapadnog mišljenja, ili o nezadovoljavajućim psihološkim i filozofskim pokušajima XIX veka, Bergson i Huserl nastoje da se uhvate u koštac sa problemom vremenitosti tako što

¹ Schelling, F. W. J.: *Weltalter. Fragmente* (hrsg. Manfred Schröter). In: *Schellings Werke*, Münchener Jubiläumsdruck – Nachlaßband, München, 1946. str. 224.

kritički raskid sa vladajućim konceptima kombinuju sa sve novijim rešenjima. Međutim, dinamika i smer razvoja njihovih shvatanja su posve različiti. Bergsonova filozofija vremena je kreativno obogaćivanje jedne te iste ideje, u njoj se pojam trajanja sistematično i postepeno proširuje, sa psihičkih datosti i slobode na telesnost i biološko-kosmološka pitanja, sve do društveno-etičkih i religijskih problema. Nesumnjivo, novi zaključci retroaktivno preoblikuju ranije uvide, tako da ima svojevrstne „oscilacije smisla“ s onu stranu potpune koherentnosti, pojmovnog nomadizma koji se suprotstavlja fiksiranim značenjima. Ipak, može se reći da je ova filozofija vremena – da se poslužimo metaforom koju je i Bergson rado koristio: – lavina koja se neprestano povećava i pritom ostavlja za sobom samo minimalni broj pahuljica. Vremena se lako može predstaviti kao kumulativni napredak bez suštinskih prekida i preokreta. Za razliku od njega, Huserl je, u skladu sa svojim opštim sugestijama o prirodi filozofije, ostao večiti početnik. Ne radi se samo o tome da je i u fenomenologiji vremena primetio „beskonačnost zadataka“ i mogućnost „beskonačnog razvoja“², već da se uvek ispočetka vraćao najosnovnijim pitanjima, ne pristajući na već utvrđene odgovore, uključujući i vlastite pokušaje. Koliko je ovaj poduhvat eksperimentalnog karaktera, pokazuje i Huserlov odnos prema sopstvenim beleškama, kako u slučaju beležaka na osnovu kojih je nastao tekst *Predavanja o unutrašnjoj vremenskoj svesti*, tako i u slučaju *L-manuskripata*: rad na njihovom redigovanju još nije ni bio završen, a on je već ipak započeo novu fazu istraživanja, sa novim beleškama, još manje koherentnim, sa nizom međusobno nepomirljivih teza. U njegovoj fenomenologiji vremena nema kumulativnog napretka, već samo unutrašnjih napetosti, dilema i aporija, napornog *work in progress*. Simptomatično je što je Huserl ponekad koristio izraz „cik-cak“ (*Zick-Zack*)³ ne bi li opisao ambivalentnu metodu koja s vremenom na vreme ukida i vlastite uvide – redukcija, fenomenološka konstrukcija i (samo)destrukcija nastupaju ruku pod ruku.

U Bergsonovoj, odnosno Huserlovoj filozofiji vreme se ne tretira kao jedna od mogućih tema, već kao ključni izazov. S jedne strane, čitava Bergsonova filozofija se može tumačiti kao svojevrstni „temporalizam“⁴, kao teorija koja na sva bića gleda *sub specie temporis*. U stvari, ne

² Za Huserlovo shvatanje filozofije kao beskonačnog poduhvata videti npr. Hua XVI. 135, 138. Zatim Hua VI. 324, 443, 506. Upor. X. Hua. 393.

³ O tome videti: Günzel, Stephan: *Zick-Zack*. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie. In: *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten* (Hrsg. Knut Ebeling – Stefan Altekamp), Frankfurt am Main, Fischer, 2004. str. 98-117. Izraz *zigzag* je postao važan i kod Marka Rišira. O tome: Forestier, Florian: *L'exercice du zigzag*. In: Florian Forestier: *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, Dordrecht, 2015. str. 183-186.

⁴ Ovaj izraz su koristili Milič Čapek, odnosno Vladimir Jankelevič. Čapek, Milič: *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation*. D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, 1971. str. 99, 171, 248. Odnosno: Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. PUF, Paris, 1959. str. 47.

bismo preterivali ako bismo tvrdili da u Bergsonovom životnom delu nema nijedne rečenice koja se, na kraju krajeva, ne bi odnosila i na problem vremena. Huserl, koga su od početka istraživanja zanimala pitanja o vremenu, postepeno dolazi do zaključka da o svim slojevima konstitucije treba govoriti iz aspekta vremenske geneze (vreme je „univerzalna sinteza“), te da svako biće predstavlja jednu vrstu temporalizacije⁵. Zanimljivo je da u prvoj rečenici *Predavanja* konstatuje da je „[a]naliza vremenske svijesti prastari krst“⁶, a na drugim mestima ističe da je vreme „možda ono najvažnije u celoj fenomenologiji“⁷ i „najteži od svih fenomenoloških problema“⁸, sa čije misterije je izuzetno teško i barem malo „podići veo“ (odnosno smatra da je konstitucija vremena „najteži problem od svih sa kojima se ljudski duh suočava“⁹). U skladu sa veličinom izazova i sa duhom „večitog početništva“, najmanje 1500 stranica Huserlovog opusa je eksplicitno posvećeno problemu temporalnosti, a skoro je nemoguće utvrditi koliko stranica se još implicitno odnosi na tu temu. Ukupno uzevši, može se reći da su u pitanju dva autora koji su – barem iz kvantitativne perspektive gledano – najviše doprineli konceptualizaciji vremena u povesti filozofije. Imajući u vidu obimni materijal na koji se oslanja interpretacija Bergsonove, odnosno Huserlove filozofije vremena, u njenom razvijanju je od velike koristi „nefilozofska istorija filozofije“¹⁰, istorijsko-filološki pristup koji nastoji da rekonstruiše predavanja, razvoj beležaka i njihove različite verzije, terminološke promene, kao i relevantne biografske podatke. Na oba opusa se može primeniti Bergsonovo, odnosno Huserlovo upozorenje prema kojem naknadna perspektiva uvek nosi sa sobom opasnost da će iskriviti ono na šta se odnosi. Tek iz aspekta retrospektivne refleksije, koja tematizuje već pređen put, može se učiniti da je svaka ideja nužno i na sasvim koherentan način težila ka istim, naizgled najubedljivijim zaključcima – tokom samog misaonog procesa, kada je sve u nastajanju i kada se impulsi žive konfrontacije sa „samim stvarima“ još nisu smanjili¹¹, nedoumice, ambivalentni odgovori i alternativna rešenja su još i te kako aktuelni, nema ustaljene hijerarhije između centralnih teza i marginalnih primedbi. I za „pravolinijski“, kumulativni razvoj Bergsonove filozofije vremena važi da, ukoliko želimo da budemo verni tim izvornim impulsima,

⁵ Videti npr. Hua XVI. 61. odnosno Hua XI. 333.

⁶ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2004. Prevod Časlav Koprivica. str. 9. Odnosno Hua X. 368.

⁷ Hua XI. 333.

⁸ Hua X. 276.

⁹ Hua XXIV. 255.

¹⁰ Ovaj izraz pozajmljujemo od Žaka Brunšviga: Brunschwig, Jacques: „Faire de l'histoire de la philosophie aujourd'hui“, *Bulletin de la Société Française de la philosophie* 71 (4): 125.

¹¹ O „živim impulsima“ u filozofiji kod Huserla videti: Hua XXV. 60-61.

ne bi trebalo da zanemarimo kako se i sama ova filozofija vremenski razvijala, kao dinamično trajanje, kao heterogeni kontinuitet. Iako ćemo se pritom u velikoj meri oslanjati i na istorijsko-filološka pomoćna sredstva, naša interpretacija će se ipak prevashodno rukovoditi strategijom „konceptualne hermeneutike“¹², u čijem su fokusu sami pojmovi, pogodni za to da budu primenjeni i u savremenim debatama o vremenu. Shodno tome, pored Bergsonove, odnosno Huserlove filozofije vremena, imaćemo u vidu i njihovu savremenu recepciju, uključujući kako sasvim afirmativne, tako i kritički nastrojene naslednike njihovih uvida.

Postavlja se pitanje da li ove filozofije vremena predstavljaju konkurentne, neuporedive, komplementerne ili sasvim saglasne stavove? Istorijski gledano, valja naglasiti da, prema dostupnim podacima, Bergson nije imao nijednu značajnu izjavu o Huserlu ili o fenomenološkom pokretu, a Huserlova maglovita rečenica („mi smo pravi bergsonovci!“), izgovorena u Getingenskom krugu¹³, takođe nije od pomoći u kontekstu razumevanja pojma vremena. Ta rečenica ipak pokazuje da je Huserl već i na osnovu ograničenih informacija o Bergsonovoj filozofiji mogao da nasluti kako ima suštinskih sličnosti između njihovih poduhvata. Prvo, teško je osporiti da ih metodološki povezuje povratak neposrednom bogatstvu iskustva, s onu stranu nasleđenih metafizičkih koncepata („praznih spekulacija“ i „teorijskih konstrukcija“) i njihove nedovoljno reflektovane primene u nauci, ali i prevazilaženje svakidašnjih tendencija ka oprostovanju i naivnom, spontanom realizmu. Huserlova lozinka „ka samim stvarima“ i Bergsonove analize o neposrednim činjenicama svesti u velikoj meri proističu iz kritike prirodnog, odnosno pragmatičnog stava. Okretanje prema živom iskustvu i u pogledu vremenitosti podrazumeva vernost onome što se daje bez dodatnih posredovanja, u intuitivnom poklapanju s onim što je vremenito. Obojica smatraju da o vremenitosti prvenstveno treba govoriti iznutra, okrećući leđa objektivističkim predrasudama. Kako u pojmu strujeće unutrašnje vremenske svesti, tako i u konceptu trajanja kao kumulacije međusobno prožimanih sadržaja, izraženo je insistiranje na modelu fluidnog, dinamičnog, nehronološkog vremena koje se ne može opisati kao sled atomističkih, izolovanih predstava (napomenimo na tom tragu da kritika asocijacionizma kod

¹² O konceptualnoj hermeneutici u kontekstu istorije filozofije kod Marsiala Geroa: Marion, Jean-Luc: *La compatibilité des points de vue en histoire de la philosophie*. In: *La philosophie et le sens de son histoire* (éd. Patrick Cerutti), Zeta Books, Bucarest, 2013. str. 38.

¹³ O tome videti: Spiegelberger, Herbert: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction II*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1965. str. 399. Sancipriano, Mario: „R. Ingarden et le 'Vrai' Bergsonisme“, *Analecta Husserliana* 4: 141. Huserlove informacije o Bergsonu u velikoj meri potiču od Romana Ingardena koji je pod njegovim mentorstvom odbranio doktorat o Bergsonu 1917. godine. Ingarden, Roman: *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Max Niemeyer, Halle, 1921.

obojuje ima važnu ulogu). Shodno tome, i Huserl i Bergson se suprotstavljaju prezentizmu, te sugerišu da je „sada“ pûka apstrakcija ili, u najboljem slučaju, samo korisna fikcija u odnosu na tok vremena kao heterogeno mnoštvo¹⁴. Kritički odnos prema privilegovanju sadašnjosti nosi sa sobom i govor o transverzalnoj intencionalnosti, složenim procesima osadašnja i dalekim retencijama (i protencijama), odnosno zaključke o vertikalnim, virtuelnim aspektima prošlosti i otvorenoj budućnosti – konceptualizacija tih mehanizama iskustva nas upozorava na to da se vremenitost ne može svesti na aktuelnost. Iako su ponekad i Huserl i Bergson bili skloni tome da poseban značaj pripišu apodiktičnosti i navodno sasvim koherentnoj datosti „ja“, njihove analize o pasivnim, prerefleksivnim procesima su otvorile i skroz drugačije puteve. U tom segmentu, čini nam se da je simptomatično što su obojica govorili o apsolutu kao neposrednom oblikovanju vremenitosti, koje prethodi samosvesti i tematizovanim, „konstituisanim“ sadržajima, iza kojeg nema nikakvog dodatnog sloja i koje je pritom ipak garancija za neprestano samorazlikovanje. Štaviše, i kod Huserla i kod Bergsona pronalazimo sugestije prema kojima je subjektivnost tek nešto izvedeno u odnosu na izvornu, vitalnu vremenitost. Obojica nastoje da do ove prefenomenalne sfere dođu pomoću izvanredne jezičke virtuoznosti, pritom ne zanemarujući suštinsku ograničenost jezika – i specifično *phenomenologicales* i *bergsonesque* jezičke strategije balansirajući između iskušenja ćutanja i proliferacije problematičnih izraza. Nadalje, metodološki gledano, zajednička im je i opreznost u pogledu pojmova: shvataju ih kao složene diferencijalne operacije koje ne smeju da izgube iz vida ni kontinuitet, ni raskid, odvajanje, „dualizaciju“. Kod Huserla to podrazumeva da paralelno vodi računa o međusobnoj povezanosti iskustvenih dimenzija i o značajnim strukturalnim razlikama između njih (primera radi, sugeriše da je retencionalnost istovremeno faktor prisustva i odsustva, neprekidnosti i diskontinuiteta), a kod Bergsona to znači insistiranje kako na razlikama u prirodi (npr. između virtuelnosti i aktuelnosti), tako i na razlikama u stupnju (npr. između slike i opažane slike). Ova diferencijalna pojmovnost, koja ima u vidu ambivalentnost iskustva, odnosno razmak između čistih linija činjenica i njihovih konkretnih mešavina, ujedno im omogućava da – manje ili više eksplicitno – razrade svojevrstu kritičku genealogiju pogrešnih shvatanja i iluzija, objektivističkih predrasuda i atemporalističkih apstrakcija. Međutim, bilo bi pogrešno ako bismo rekli da kod njih metod predstavlja neku vrstu refleksivnog duplikata u odnosu na predmet analize, jer zapravo kod obojice je sama vremenitost

¹⁴ O sličnostima između Huserla i Bergsona iz perspektive pojma mnoštva i Rimanove teorije videti: Winkler, Rafael: „Husserl and Bergson on Time and Conciousness“, *Analecta Husserliana*, 90: 96-110.

nit vodilja istraživanja: kod Bergsona otkrivanje prave prirode vremena kao trajanja prethodi dilemama u vezi sa metodom, a i Huserl naglašava temporalne uslove mogućnosti fenomenološke refleksije. Temporalnost za njih nije samo jedna od mogućih tema, već predstavlja posebnu dimenziju čije formiranje u izvesnom smislu obuhvata sve datosti, uključujući, naravno, i metodu.

Međutim, pomenute paralele ne bi trebalo da stvore utisak da između Bergsonove, odnosno Huserlove filozofije nema suštinskih razlika. Uprkos tome što Huserlova fenomenologija traga i za primordijalnim, preintencionalnim (prahiletičkim, prekonstitutivnim...) slojem vremenitosti, naročito u *Bernau manuskriptima* i u *C-manuskriptima*, iz tog truda nipošto ne proističe zanemarivanje „svesti o...“, tematizovanog odnosa prema svetu koji se pojavljuje. Za razliku od njega, za Bergsona intencionalni odnos, hijatus između svesti i sveta, ne predstavlja nikakav pojmovni izazov – ništa se ne pojavljuje *za* svest. Prema njegovom mišljenju, iako uobičajeni pragmatični stav podrazumeva selektivni odnos, preobilje materijalnih pokreta je uvek već načelno dato alternativnim pristupima. Shodno tome, pretpostavlja se da su druga trajanja dostupna neposrednim skokom, kroz simpatiju (utoliko bi u okviru ove filozofije bilo mnogo teže odgovoriti na pitanje zašto se pojedina trajanja ne spajaju u jednom zajedničkom Trajanju, u potpunosti gubeći identitet). Merleau-Ponty je s pravom govorio o tome da „Bergson ne vidi, ne postavlja pitanje o problemu *cogita*: on postavlja totalni bitak i odvaja ga od moje perspektive. ... Dakle, ima nekakvog slepila kod Bergsona u pogledu pravog bitka svesti, njene intencionalne strukture.“¹⁵ U stvari, Bergsonova iredukcija svesti i objekata vodi tome da svaku dodatnu refleksiju, svaku posredovanost vrednuje kao suvišnu ili čak opasnu – u njegovoj filozofiji nema mesta za otvorenost prema višku fenomenalnosti, za konstituciju bogatstva smisla i potencijalnih, još afenomenalnih horizonata. Ukratko, modusi davanja u svakidašnjem iskustvu sveta i „svetskog vremena“ su svedeni na način na koji ih instrumentalna racionalnost posmatra. S obzirom da prema jednoj od osnovnih teza trajanje predstavlja neposrednu samoadekvaciju, kumulativno samoobogaćivanje, i za ideju samorefleksije i samosvesti se sugerije da su u pitanju fiktivni duplikati ili samo u nekom slučajevima korisne apstrakcije; dodatna konfrontacija svesti sa svojim identitetom nije potrebna. Za razliku od Bergsona, Huserl se neprestano bori sa teškoćom beskonačnog regresa upravo zbog toga što smatra da je problem (samo)refleksije jedan od ključnih izazova fenomenologije. Iako i kod Huserla pronalazimo kritiku pojma refleksije (npr. u

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Vrin, Paris, 1978. str. 81.

ukazivanju na ograničenost modela zahvatanja i akta zahvata) odnosno insistiranje na prerefleksivnoj neposrednosti, za njega refleksija nije nužno „pad“ ili zaborav izvorne vremenitosti – upravo suprotno, i samu fenomenologiju određuje kao jednu vrstu refleksivnog poduhvata, transcendentalnog samoosmišljavanja. Čini se kao da Huserl smatra da uvek ima suštinske distance u odnosu na sebe, nesvodivog samotranscendiranja koje onemogućava sasvim direktan pristup apsolutnoj vremenitosti, dok se kod Bergsona čini da čak i uvidi o delimičnoj koincidenciji sa sobom proističu iz nekakve privilegovane, ali nerefleksivne unutrašnjosti, bez apriornih faktora i korelata. Distanca je za Huserla otvorenost, a za Bergsona je odvajanje.¹⁶ Teško bi bilo u Bergsonovoj filozofiji naći bilo šta što bi nas podsetilo na spontanu genezu koje se otelovljuje u huserlovski shvaćenom prautisku – kao da je iskustvo prevashodno podudaranje sa samim sobom. To inherentno samoodnošenje za Bergsona nije vremenskog karaktera, već je jednako sa samim trajanjem; nezamislivo je da se kod njega pojavi dilema koja bi se ticala toga da li je prerefleksivna svest atemporalnog, pretemporalnog, temporalizujućeg ili samotemporalizujućeg karaktera. Nije samo Huserlova rana teza, prema kojoj zahvatanje određuje vremensku vrednost inače vremenski neutralnih sadržaja zahvata (kao da svest konstituiše vreme¹⁷), sasvim strana Bergsonu, već i kasnije sugestije prema kojima postoji primordijalna sfera vremenitosti koja struktura vremenske fenomene kao invarijantna, „rigidna forma“, s onu stranu razlike između uzastopnosti i simultanosti, strujanja i stajanja na istom mestu. S druge strane, fenomenolozima, uključujući i Huserla, nije prihvatljiva metoda koja ubrzo identifikuje *réalité ultime* bez suspendovanja tradicionalnog odnosa prema metafizičkim regijama poput duha i materije. Hipostaziranje trajanja po sebi kao pozitivne datosti, čija je suština na kraju krajeva ista u drugim trajanjima i u nama samima, štaviše, zaključak prema kojem je integrativno trajanje „bitak bića“, veoma udaljeno od fenomenološke opreznosti u pogledu sličnosti i razlika između apsolutne vremenitosti, imanentno-subjektivnog i empirijsko-objektivnog vremena. Huserl bi mogao da optuži Bergsona za psihologističko popredmećenje svesti, za njeno izjednačavanje sa pûkom stvari. Zanimljivo je da Huserl koristi izraz „trajanje“ skoro isključivo u kontekstu analize načina na koji su neki konkretni vremenski predmeti dati – a trajanje kao vreme identično sa objektom koji traje nije prikladno za poimanje transcendentale svesti. Iz fenomenološke perspektive se čini da „[b]ergsonizam nije

¹⁶ O tome detaljnije: Barbaras, Renaud: Le problème de l'expérience. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms). PUF, Paris, 2004. str. 296-297.

¹⁷ Liotar je čak sugerisao da upravo problem odnosa između vremena i svesti odvaja fenomenologiju od bergsonizma. Lyotard, Jean-François: *La phénoménologie*. PUF, Paris, 1992. str. 94.

kritika metafizike, već je premeštanje njene topike: samo treba promeniti sadržaj Bitka¹⁸. Na tom tragu možemo dodati da bi Huserlu bio stran onaj pristup koji prostornost uopšte optužuje za zaborav autentične vremenitosti kao takve. Ovi drugačiji pristupi nose sa sobom i drugačije stilove istraživanja. Kao što smo već pomenuli, Huserl je razumeo svoj poduhvat kao beskonačni projekat bez potpuno stabilnih iskaza i u pogledu najtežeg problema u fenomenologiji: vremenitosti. Za razliku od njega, kod Bergsona je reč o postepenom proširivanju, kumulativnom dopunjavanju teorije trajanja, sa uvođenjem teza koje samo u minimalnoj meri revidira. Huserl je mislio vreme kao „večiti početnik“, uvek iznova analizirajući i najelementarnija pitanja – Bergson je bio ubeđen da je otkrivanje trajanja rezultirao nenadmašivim zaključcima. Ipak, ukupno uzevši, te značajne razlike ne isključuju mogućnost da jedna savremena filozofija vremena iskoristi uvide oba mislioca.

¹⁸ Lebrun, Gérard: *La patience du concept*. Gallimard, Paris, 1972. str. 240.

2. BERGSONOVA FILOZOFIJA VREMENA

2. 1. Trajanje i kvalitativno mnoštvo (*Ogled o neposrednim činjenicama svesti*)

Bergsonov *Ogled o neposrednim činjenicama svesti* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) prvenstveno je značajan zbog uvođenja jednog novog pojma: trajanja (*durée*). Nesumnjivo, *duratio* i njegovi terminološki derivati nisu bili nepoznati u povesti zapadne filozofije pre Bergsona¹⁹, ali sve do njega ni u jednoj filozofiji ovaj pojam nije imao centralnu ulogu. U tom segmentu, valja istaći da on ne samo što odvaja pojam vremena od pojma prostora tako što „detemporalizuje“ prostor i „despacijalizuje“ vreme, već pritom on insistira na izrazu „trajanje“ čije značenje ne može da se izjednači sa značenjem izraza „vreme“. Iafiko su kod Bergsona ta dva izraza veoma često sinonimi, on ih ponekad razdvaja, tako npr. u *Materiji i pamćenju* govori o tome da je „potrebno razlučiti naše trajanje od vremena uopšte“²⁰. Čini nam se da se iza te terminološke odluke kriju ozbiljno utemeljeni povesni i konceptualni razlozi. S jedne strane, Bergson je bio oštar kritičar skoro svih shvatanja vremena od Zenona do Herberta Spensera, i utoliko njegov pojam vremenitosti predstavlja emancipaciju od tradicionalnih, navodno isuviše apstraktnih značenja – termin „trajanje“ mu se i zbog toga mogao učiniti prikladnim. Drugim rečima, „vreme“ je postalo idol jezika, a „trajanje“ je možda u prilici da osveži naš odnos prema svetu i nama samima. S druge strane, „trajanje“ ima i glagolsku formu (a Bergson nije nameravao da uvodi francuski neologizam koji bi odgovarao izrazu „vremenovati“), te pomoću njega lakše može da se opiše kontinuitet, procesualnost. Ovoj terminološkoj odluci je Bergson ostao veran do kraja svog života – trajanje je centralni pojam čak i u onim delima (poput *Dva izvora morala i religije*) u kojima se ono nominalno pojavljuje samo na marginalnim mestima. Utoliko je Šarl Pegi s pravom sugerisao da je trajanje *instauratio magna*²¹ u Bergsonovom opusu, onaj aspekt koji se neprestano ponavlja, ali uvek u novom, obogaćenom obliku. *Ogled* predstavlja odlučujući početak u Bergsonovoj filozofiji i u tom smislu što se u ovom delu na nekin način anticipiraju skoro svi kasniji uvidi. Naime, nije se samo pojam trajanja ispostavio kao krucijalan koncept, već i za druge

¹⁹ O tome videti npr. Fox, Rory: *Time and Eternity in Mid-Thirteenth Century Thought*. Oxford University Press, Oxford, 2006. str. 36-37.

²⁰ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. Fedon, Beograd, 2013. Prevod Olja Petronić. str. 225. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. PUF, Paris, 2008. str. 231.

²¹ Citirano prema: Barlow, Michel: *Bergson*. Éditions Universitaires, Paris, 1966. str. 34.

ključne motive (razlika u prirodi između kvaliteta i kvantiteta, odnosno između prostora i trajanja; kritika inteligencije i simbolizacije; pojam kvalitativnog kretanja; odbacivanje prezentizma; kritika asocijacionizma; koncept slobode kao dinamične vremenitosti) važi da su ostali u centru Bergsonove pažnje. Pomenimo najzad da je Bergson pre *Ogleda* imao samo jednu kratku publikaciju²² (pored toga, na Sorboni je predao *Quid Aristoteles de loco senserit* zajedno sa *Ogledom*, ne bi li stekao titulu *docteur è lettres*). Prema tome, ovo delo jeste početak na koji se svaki potonji nastavak nadovezuje.

Premda Bergsonova filozofija može da se smesti u dugo trajanje zapadne filozofije, valja napomenuti da je njen odnos prema svojoj epohi i te kako značajan. Iako i *Ogled* može da se okarakterise kao rasprava sa „elejskim“ predrasudama pre-bergsonističke filozofije uopšte, on i te kako predstavlja i „izraz svog vremena“, te se u njegovoj duhovnoj pozadini jasno mogu identifikovati najmanje tri misaone struje: pozitivizam, francuski spiritualizam i tzv. francuski univerzitetski kantijanizam.²³ Ti pravci ili tendencije se kod Bergsona pojavljuju u kompleksnoj simbiozi. Prvo, afirmativni odnos prema ideji metafizike (ali pritom distanca u odnosu na tradicionalne kategorije), naglašavanje izvanrednog statusa duha i kritički odnos spram mehanicističkog pogleda na svet (i spram neograničene primene matematičkih zakona) su oni motivi spiritualizma koje je Bergson nasledio i dalje produbio. U pismu Vitalisu Norstremu je priznao svoj dug prema Menu de Biranu kao filozofu neposrednosti (a pored njega i Paskalu i Rusou)²⁴, ali bi u ovom kontekstu trebalo da imamo u vidu i mislioce od kojih je sa nekima Bergson bio u direktnom kontaktu: Teodor Simon Žufroji, Feliks Raveson, Leon Ole-Laprin i Pol Žane (i delimično eklektični Benžamin Obe). Bergson je odredio spiritualizam kao „dublju refleksiju“²⁵, a taj motiv se i te kako vidi u *Ogledu* koji se vraća neposrednim duhovnim činjenicama. Valja pomenuti da je spiritualizam u Francuskoj bio toliko jak da ni predstavnici francuskog univerzitetskog kantijanizma nisu mogli da ostanu indiferentni prema njemu. Reč je o misliocima poput Žila Lašeljea (simptomatično je da je *Ogled* posvećen „Žilu Lašeljeu, članu Akademije

²² U pitanju je tekst o nesvesnoj simulaciji tokom stanja hipnoze. Bergson, Henri: „De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme“, *Revue philosophique* 22: 525-531. Odnosno: Bergson, Henri: *Écrits philosophiques*. PUF, Paris, 2011. str. 59-66.

²³ Pored ovih struja valja još pomenuti Gijoa čijoj knjizi o vremenu Bergson je posvetio jednu recenziju. Bergson, Henri: „Compte rendu de *La genèse de l'idée de temps* de J.-M. Guyau“, *Revue philosophique* 31: 185-190. Odnosno: Bergson, Henri: *Écrits philosophiques*. str. 145-152.

²⁴ Bergson, Henri: *Correspondances* (éd. A. Robinet). PUF, Paris, 2002. str. 349.

²⁵ Citirano prema: Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. PUF, Paris, 2002. str. 64.

nauka, glavnom inspektor za školstvo“), Šarla Renuvijea i Emila Butrua. Bergson je prevashodno kroz njihovu prizmu čitao Kanta, čija je filozofija za Bergsona zauvek ostala ambivalentan izazov – zato ćemo jedan odeljak u celini posvetiti njihovom odnosu, sa posebnim osvrtom na pitanje vremenitosti. Pritom ne bi trebalo da zanemarimo ni činjenicu da je Bergsonov pojam inteligencije u velikoj meri rezultat suočavanja sa Kantovom transcendentalnom filozofijom. Na kraju, valja uzeti u obzir i pozitivizam koji nije imao toliko jasne obrise, a koji je ipak bio odlučujući za *Zeitgeist* o kojem govorimo. U tom pogledu, od velikog značaja je da je Bergson uveo pojam trajanja suočavajući se sa teškoćama Spenserove filozofije. Takođe, u *Ogledu* veoma bitnu ulogu ima konfrontacija sa pozitivističkim tendencijama tog doba, naročito sa psihofizikom kao redukcionističkom strujom empirijske psihologije. Ipak, ovde je dovoljno podsetiti se toga da je Bergson uvek priznavao svojevrstu autonomiju nauke, odnosno da je uvek shvatao filozofiju kao pojmovnu delatnost koja ne sme da gubi iz vida savremene naučne talase. Ukupno uzevši, kod njega nikada nije reč o pasivnoj recepciji naučnih otkrića – bio je kreativan i kritičan saputnik teoretičarima biološke evolucije ili misliocima teorije relativnosti, a ne samo njihov filozofski sledbenik. Shodno tome, Bergson ni u *Ogledu* nije antiscijentistički nastrojen, već nastoji da koriguje naučnike koji su na pogrešan način stupili na tlo metafizičkih pitanja. Utoliko je Bergson „istovremeno pozitivan i metafizičar“²⁶, te njegova filozofija može da se okarakterise kao „pozitivni spiritualizam“²⁷.

2.1.1. Trajanje svesti i apsolut

Neposrednost jednog apsoluta. Zašto Bergson govori, kao što i naslov njegovog dela svedoči o tome, o neposrednim činjenicama svesti? Razlog za to je od suštinskog značaja za njegovu filozofiju: čini se da ima nečega u prirodi samog trajanja što navodi na to da se govori o neposrednosti. Moris Merlo-Ponti je u svom eseju o Bergsonovoj aktuelnosti s pravom ukazao na ono što je Bergsona podstaklo na alternativni odnos prema vremenu kao trajanju: „[o]n je filozof najpre po načinu na koji ponovo, kao mimo znanja, nalazi čitavu filozofiju, ispitujući jedan od

²⁶ Ibidem. str. 83.

²⁷ Dominique Janicaud: *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français.* Vrin, Paris, 2000. str. 128.

principa mehanike kojim se Spenser služio bez stroge doslednosti. Bergson je tada primetio da se ne približavamo vremenu stežući ga, kao klještima, između oznaka mere, već da ga naprotiv treba, da bi se upoznalo, ostaviti da se slobodno stvara, pratiti njegovo stalno nastajanje koje ga uvek čini novim, i, upravo u tome, uvek istim.”²⁸ Dakle, vreme kao trajanje ne bi trebalo da se posmatra izdaleka, iz neke spoljašnjosti odnosno na retrospektivan način. Bergsonova filozofija je u tom smislu kritika *idola distanciae*²⁹. Jedna udaljena pozicija bi mogla da pruži samo sedimentirane, naknadne predstave o vremenu, ali ne i samo trajanje. Valja istaći da je kritika retrospektivnih iluzija ključni metodološki potez, ona je na delu u različitim aspektima Bergsonove filozofije. Tako se npr. tvrdi da je izvor Zenonovih paradoksa u tome što se kretanje svodi na ekstremna stanja pokreta, prema tome, na već pređen put, a zanemaruje se suštinski višak koji se odvija u intervalima. Ne podrazumeva li se da pûkom kombinacijom nepokretnih stanja ne može da se proizvede nikakvo kretanje? Shodno tome, sugerise se da nam se tek iz retrospektivne perspektive može učiniti da je kretanje Ahila bilo pûko prostorno dodavanje nepokretnih pozicija, te da koraci Ahila odnosno kornjače mogu da se redukuju na neko treće vreme kao horizont zajedničke, homogene simultanosti. Na taj način distanca poništava samostvaranje vremena, mobilnost, život – distanca je „posthumna”.

Stoga se može reći da je momenat pasivnosti u trajanju način na koji sam izložen svom životu i osuđen sam na to da budem svoje trajanje. Drugim rečima, ne postoji mogućnost da ne budem unutar svog trajanja – u njemu se nalazim pre bilo kakve odluke, trajanje je nužno inkluzivnog karaktera. U eseju o opažaju promene Bergson se na latinskom izražava u vezi sa stvarnim trajanjem, aludirajući na apostola Pavla: „*[i]n ea vivimus et movemur et sumus.*”³⁰ Ili, možda bi bilo preciznije ako bi se reklo da me ništa ne odvaja od svog trajanja, da sam identičan sa njim, s onu stranu prostornih izraza poput „unutar” ili „u”. Nadalje, trajanje uvek upućuje na *jedan* život, na *jednu* aktivnost – trajanje je nužno trajanje *nečega*. Bergson se odlučno suprotstavlja ideji apstraktnog i univerzalnog vremena, za njega je trajanje uvek singularno (to ujedno znači da nema praznog trajanja, dakle nije slučajno što kritika pojma praznine i ništavila ima ključnu ulogu kod njega). Ukupno uzevši, inkluzivni i singularni karakter trajanja

²⁸ Merlo-Ponti, Moris: *Pohvala filozofiji i drugi ogleđi*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovcı, 2009. Prevod Dušan Janić. str. 224.

²⁹ Ovaj izraz upotrebljava Jankelevič: Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 30.

³⁰ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovcı / Novi Sad, 2011. Prevod Petar Bojanić i Sanja Milutinović Bojanić. str. 230. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. PUF, Paris, 2013. str. 176.

podrazumeva da trajanje može da zahvati samo sebe, bez ikakve distance, bez potrebe refleksije kao nekakvog duplikata u odnosu na trajanje. Upravo iz tih razloga Bergson govori o apsolutu, apsolutnom znanju ili apsolutnoj spoznaji. Dok analitički odnos prema svetu predstavlja pûku relativnu i simbolički posredovanu spoznaju, dakle saznajni odnos kroz distancirane reprezentacije, apsolutna spoznaja se odvija „iznutra”, „unutar” same stvari – prava spoznaja nije iskustvo o trajanju, već „u” trajanju (*en durée*). Smatramo da su epistemološka i metafizička značenja apsolutnog zapravo aspekti jedne te iste ideje. Trajanje se određuje kao ono najneposrednije, a paralelno sa tim Bergson nas podseća na to da se prava spoznaja tiče upravo onoga što nam je najviše blisko. Naizgled paradoksalno, time se sugerije da je apsolut ono najdostupnije. Reč je o uvidu koji se pojavljuje npr. i u *Stvaralačkoj evoluciji*: „[m]i smo u apsolutnom [*dans l'absolu*], u njemu se krećemo i u njemu živimo.”³¹ Pritom valja imati u vidu da se uvek radi o singularnom apsolutu. Rečima Kamija Rikijea: „ne dolazimo do »Apsoluta«, već do »jednog apsoluta«” – „trajanje je apsolutno, a pritom ono nije Apsolut.”³² Bergson često ističe da se ova vrsta apsoluta bazira na iskustvu, nije dedukovana iz nekih principa. U svojevrsnom empirizmu (u tom kontekstu, setimo se izraza „transcendentalni empirizam” kod Deleza koji se između ostalog odnosi na Bergsonovu filozofiju u kojoj se tematizuju realni uslovi spoznaje) se odbija da se neposrednost trajanja izvede iz nekih univerzalnih načela: reč je o iskustvu trajanja od strane jedne singularne svesti. Da trajanje nije shvaćeno kao opšta ujedinjavajuća forma, to ujedno omogućava da se govori o različitim ritmovima pojedinih trajanja, te o fluksevima i njihovim stapanjima. Videćemo da se trajanje kod Bergsona definiše i kao otvorenost, kao upletenost u druga trajanja.

Bergsonovski shvaćen apsolut je neobičnog karaktera i u tom smislu što se tvrdi da apsolut kao trajanje nikada nije dat u celini, te da postoji samo – da upotrebimo termin koji je uveden tek kasnije – virtuelna koegzistencija slojeva, odnosno, parcijalno davanje sadržaja. Stoga se u Bergsonovoj filozofiji pojam apsoluta nipošto ne odnosi na potpuno poklapanje „subjekta” i „objekta”. Da je trajanje heterogeno mnoštvo, to znači da ono ne bi trebalo da bude shvaćeno kao datost koja bi se mogla zahvatiti kroz simultani pogled, već kao neprestano samorazlikovanje. Nikada nisu sva stanja trajanja data istovremeno, štaviše, mogući su i sasvim inkomenzurabilni

³¹ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića / Dobra vest, Sremski Karlovci / Novi Sad, 1991. Prevod Filip Medić. str. 117. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. PUF, Paris, 2014. str. 200.

³² Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. PUF, Paris, 2009. str. 83, 92.

virtuelni elementi koji ne bi ni mogli da nastupe zajedno. Shodno tome, Bergson je ponekad određivao filozofiju kao delimičnu nauku celine (*science partielle du tout*). Mnogostrukost neposrednosti znači da je svaka singularnost prinuđena na to da se neprestano razlikuje od sebe, autodiferencijacija je upisana u srce trajanja. Primera radi, apsolutno znanje je upravo ono koje prihvata da ne možemo čak ni čitav delokrug naše sadašnjosti da držimo pod kontrolom, a kamoli da se svaka virtuelna uspomena istovremeno aktuelizuje. Kontakt sa samim sobom je nužno delimična koincidencija, a to sledi iz same prirode trajanja. Kako Merlo-Ponti piše, interpretirajući Bergsona: „kada je reč o »ja«, upravo zato što je dodir delimičan, ono je apsolutno zato što sam uhvaćen u svoje trajanje, ja ga poznajem kao niko drugi, zato što me ono prevazilazi ja o njemu imam iskustvo koje se ne bi moglo zamisliti prisnije ni bliže. Apsolutno znanje nije nadletanje, ono je inherentnost.”³³ Drugim rečima, moje trajanje me uvek prevazilazi, i upravo je ovo neprestano stvaranje viška apsolutnog karaktera. U tom segmentu, Merlo-Ponti još dodaje da kod Bergsona osnovno načelo filozofije više nije „ja mislim“, već „bitak-sopstva” (*être-soi*).

Vežanost za sopstvenu egzistenciju je istovremeno koincidencija i njen nedostatak, a ova suštinska dvosmislenost omogućava da se moja singularnost rasprostire na ono što se nalazi izvan mene. Naizgled paradoksalno, svest je neposrednost *kao* samotranscendiranje, autodiferencijacija. Ovde je dovoljno podsetiti da je Žan Val napravio razliku između dva značenja transcendencije: prema prvom značenju, transcendencija se odnosi na spoljašnju svrhu prema kojoj se teži, dok se drugo značenje tiče samog „kretanja koje je prevazilaženje prema nečemu” (*comme un mouvement de dépassement vers...*).³⁴ Smatramo da je u Bergsonovom slučaju očigledno da je u pitanju drugo značenje. Iako je Bergson tokom svog kursa o povesti pojma vremena odbacio izraze „imanencija“ i „transcendencija“ kao prostorne metafore³⁵, odnosno smatrao je da se radi o isuviše širokim kategorijama, i on sâm je ponekad veoma eksplicitno govorio o vremenitom samotranscendiranju – čim se upustimo u kontinuitet trajanja, „mi sami sebe transcendiramo”³⁶. Ovaj momenat ujedno nudi objašnjenje zašto se relevancija pojma trajanja proširuje u Bergsonovom opusu. S obzirom da se trajanje ne određuje kao zatvorena intimnost, već kao otvorenost, te kao mogućnost odnošenja prema ostalim trajanjima, ono može da dobije globalni značaj. Zahvaljujući svom

³³ Merlo-Ponti, Moris: *Pohvala filozofiji i drugi ogleđi*. str. 224.

³⁴ Wahl, Jean: La transcendence. In: Jean Wahl: *Traité de métaphysique*, Payot, Paris, 1968. str. 645. Upor.: Wahl, Jean: *Existence humaine et transcendence*. PUF, Paris, 1968.

³⁵ Bergson, Henri: *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France*. PUF, Paris, 2016. str. 24, 144, 167. O tome još: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 64.

³⁶ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 257. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 210.

trajanju mogu da slušam melodiju kao heterogeno mnoštvo, zahvaljujući svom trajanju mogu da opažam kretanje kao kvalitativnu sukcesivnost, itd. Ili, da upotrebimo Bergsonov klasičan primer: mogu da pratim postepeno rastapanje šećera u vodi samo zbog toga što sam singularno vreme. Naravno, ovaj uvid može da se primeni i na odnose između trajanja koja su nezavisna od mene: reč je o tematizaciji sveta u kojem Ahil može da zaobiđe kornjaču. Sasvim sažeto, iz samotranscendirajućeg karaktera trajanja proističu i mnogostruki odnosi prema drugim trajanjima. Shodno tome, pojam trajanja je u Bergsonovim delima sve više i više metafizičkog značaja, njegova uloga se ne redukuje na psihičke činjenice, na psihičku sferu. Utoliko valja naglasiti da metafizika trajanja nije neutemeljeno uopštavanje nekog izolovanog iskustva, već treba da se prate „linije činjenica”, tendencije same stvarnosti: sâmo trajanje je uvek već obuhvatanje trajanjâ oko nas. Kako Kamij Rikije kaže na jednom mestu: „izlazak iz sebe i povratak u sebe, zahvatanje Celine odnosno sebe više ne predstavljaju alternative“³⁷. Da je za Bergsona metafizika integrativno iskustvo, to znači da se ona proširuje i na one vrste trajanja koje su naizgled radikalno različite u odnosu na „ja“. Trajanje je dinamičan proces kojim smo identični, ali je trajanje ujedno i nemogućnost toga da budemo odvojeni od sveta i onoga što nam je strano. Videćemo kako ovaj pogled na vremenitost otvara i mogućnost etike trajanja kao etike alteriteta.

Intuicija vremenitosti. Kao što smo videli, pojam apsoluta se kod Bergsona ne odnosi na totalno znanje, na identitet „subjekta“ i „objekta“ ili na jedinstveni Apsolut po sebi koji bi bio odvojen od nas – apsolut se kod njega pre svega odnosi na singularno i delimično poklapanje sa sopstvenim trajanjem, a koje omogućava i kontakt sa drugim trajanjima. Međutim, upravo je koncept poklapanja ambivalentan: ne ponavlja li Bergson neprestano da je autentičan, dakle neposredan odnos prema trajanju onemogućen ili makar znatno otežan zbog pragmatičnih prinuda za specijalizacijom i upotrebom jezika? Trajanje se u svakidašnjem životu meša sa onim sadržajima iskustva koji rezultiraju njegovom distorzijom, prema tome, delimični karakter poklapanja trajanja sa samim sobom ne proističe samo iz dinamike samotranscendiranja. Stoga bi trebalo da imamo u vidu da „iskustvo čistog trajanja može da bude samo posredovano neposredno.“³⁸ Ili kako Frederik Vorms ističe: samo „*de iure* postoji adekvacija između naše svesti

³⁷ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique.* str. 63.

³⁸ *Ibidem.* str. 288.

i našeg bitka.³⁹ Otuda je potrebna intuicija kao metoda koja bi uprkos uobičajenim mešovitim iskustvima uspela da zahvati sâmo trajanje. Znamo da se Bergsonu na početku učinilo da je trajanje lako spoznatljivo i da je verovao u to „da je dovoljno da se izgovori ime trajanja.”⁴⁰ Međutim, budući da se trajanje nikada ne manifestuje u svojoj čistoći, te budući da svakidašnje iskustvo pruža samo mešavine, čisto trajanje je dostupno samo kroz naporan filozofski trud, kroz rad intuicije: „daleko od toga da bi se ono neposredno moglo lako opažati.”⁴¹ U izvesnom smislu, upravo je neposrednost ono najudaljenije. Anri Id je pokazao da je u Bergsonovim predavanjima apodiktičnost kartezijanskog *cogita* imala važnu ulogu⁴², ali je Bergson pritom upozoravao svoju publiku na izazov neadekvacije, dakle na delimično poklapanje trajanja sa sobom. Singularnost trajanja jeste opisana kao privilegovano samoodnošenje koje ne može da se zahvati izdaleka, ali iz toga se ne izvodi teza o potpunoj (samo)transparentnosti svesti.

U Kalkidijevom prevodu *Timaja* termin „intuicija“ se odnosio na sliku koja se reflektuje, ponavlja u ogledalu. Čini nam se da nije slučajno što je intuicija i kasnije često upućivala na viđenje kao suvereno opažanje onoga viđenog.⁴³ Naime, čulo vida, npr. za razliku od sluha, se ne odnosi prvenstveno na uzastopne fenomene, već na simultanu, prostornu datost objekata. Dok je čulo sluha prinuđeno da prati ono što mu se nudi u iskustvu, viđenje se odvija izdaleka, a ta distanca stvara iluziju da subjekt viđenja suvereno vlada onim što mu se pokazuje. Drugim rečima, zbog svojevrsne kauzalne indiferencije, dakle ne-odnosa između subjekta i viđenog se čini da je viđenje „objektivno“, da ono zahvata same stvari. Sa tog aspekta, Bergsonova intuitivna metoda može da se opiše kao novi stil viđenja. Zanimljivo je da je Worms odredio bergsonovski projekat intuicije kao pokušaj da se prevaziđe dvojstvo dva smisla svesti (odnosno života): „intuicija koja vidi trajanje ne može više da bude pogled koji je eksterioran u odnosu na objekt, ono viđeno nije više ni »objekt«, već jedan akt!”⁴⁴ Dakle, viđenje više nije shvaćeno kao kauzalna indiferencija koja pretpostavlja transcendentni subjekt u odnosu na ono spoznato. Svako pojedino trajanje neprestano transcendirira sebe, ali to samoprevazilaženje nikada nije odvajanje od sebe koje bi rezultiralo

³⁹ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF, Paris, 2004. str. 59.

⁴⁰ O tome: Barlow, Michel: *Bergson*. str. 34.

⁴¹ Citirano prema: Höffding, Harald: *La philosophie de Bergson*. Alcan, Paris, 1916. str. 165.

⁴² Videti npr. Hude, Henri: *Bergson I. L'Harmattan – Archives Karéline / Bookkollegium*, Paris, 2009. str. 182.

⁴³ O metafori viđenja detaljnije: Jonas, Hans: *Der Adel des Sehens*. In: *Kritik des Sehens* (Hrsg. Ralf Konersmann), Reclam, Leipzig, 1997. str. 247-271.

⁴⁴ Worms, Frédéric: *La conscience et la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique*. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (ed. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2008. str. 196.

nekom samostalnom pozicijom u odnosu na izvorno trajanje. U ovom okviru *intueri* nije akt iz neutralne, „objektivne“ spoljašnjosti, nego je svojevrsna prepletenost spontanosti i unutrašnje reflektovanosti. Valja pomenuti da Merlo-Pontijeva radna beleška o Bergsonu u *Vidljivom i nevidljivom*⁴⁵ ovu prepletenost opisuje kao pristup „divljem bitku“, s onu stranu naivne suprotnosti subjekta i objekta (Merlo-Ponti upotrebljava izraz „vijuganje“, *serpentelement*). S druge strane, u skladu sa onim što je do sada bilo rečeno, intuicija kod Bergsona ne predstavlja ni čistu neposrednost. Dok tradicionalno značenje intuicije upućuje na evidentno samodavanje, na izvestan *es gibt* ili *il y a*⁴⁶, kod Bergsona stvari stoje drugačije. On smatra da je prava intuicija trajanja nedostupna u svakidašnjosti zbog suštinskih razloga, zbog prinude oprostovivanja, a koje implicira uspostavljanje diskontinuiranih odnosa (granica, diskretnih entiteta, itd.), dakle negaciju neposrednosti, distancu. Shodno tome, Bergson ponekad razlikuje svakidašnju konfuznu intuiciju od intuicije koja bi trebalo da služi kao nit vodilja stroge metode. U stvari, moglo bi se reći da se metafizička intuicija nadovezuje na svakidašnju intuiciju tako što vrši njenu kritiku, ukazujući na iluzije koje proističu iz njenog mešanja s onim što nije trajanje. Utoliko metafizička intuicija nije ni pûko ponavljanje svakidašnje intuicije (inače ne bi bilo jasno čemu bi ona služila), ali nije ni pûko apstrahovanje od nje (to bi već podrazumevalo neku metapoziciju). Ona se ne nalazi izvan/iznad trajanja, dakle ne odvija se iz perspektive nepristrasnog posmatrača, nego je unutrašnja refleksija kao deo samog iskustva. S druge strane, trebalo bi da budemo oprezni prema Bergsonovim izjavama o tome da je intuicija instinktivna („intuicija, hoću reći instinkt, koji je postao nezainteresovan“⁴⁷). Radi se samo o analogiji: intuicija se čini instinktivnom samo zbog toga što je ona, slično instinktu, lišena suprotnosti „subjekta“ i „objekta“. Slično tome, trebalo bi da budemo oprezni i prema onim rečenicama koje se tiču suprotnosti između inteligencije i intuicije. Čini nam se da Džon Malarki s pravom naglašava da je Bergson, služeći se drugačijom terminologijom⁴⁸, bez problema mogao intuiciju nazivati i inteligencijom, a naizgled pežorativne

⁴⁵ Merlo-Ponti, Moris: *Vidljivo i nevidljivo*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2012. Prevod Kristina Bojanović. str. 201.

⁴⁶ O tome: Cassin, Barbara (sous la dir.): *Vocabulaire européen des philosophies*. Le Robert – Seuil, Paris, 2004. str. 620. U sholastici se intuitivna spoznaja razlikovala od diskurzivne spoznaje (koja pretpostavlja „rezonovanje“) i od apstraktne spoznaje (koja je posredna i delimična). Suarez je npr. smatrao da je intuitivna spoznaja moguća samo u čulnom opažanju, te da će intuicija kao intelektualno opažanje čistih inteligibilnosti biti moguća tek u onostranom životu.

⁴⁷ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 104. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 178.

⁴⁸ Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000. str. 230.

primedbe o inteligenciji se tiču isključivo granica inteligencije⁴⁹. Naime, inteligencija se kod Bergsona opisuje kao nesavršena faza odnosno kao svakidašnje sredstvo života. On naglašava da ne želi da istera inteligenciju iz metafizike i da je učini izvorom grešaka i iluzija. Uvid koji se tiče razlike između svakidašnje intuicije i inteligencije ne sme da pomrači činjenicu da se Bergsonova intuitivna metoda i te kako oslanja na inteligenciju, doduše, na kritičan način. S jedne strane, *pace* Kant, tvrdi se da nije naša čulna intuicija ono što ograničava naš razum, već obrnuto, naš razum ograničava našu intuiciju kroz logiku prostora i jezika. S druge strane, Bergson konstatuje da bez inteligencije ne bismo ni mogli da se izrazimo. Sasvim sažeto, intuicija je infraintelektualna kao svakidašnja krhka neposrednost, ali je supraintelektualna kao stroga metafizička metoda – ona se oslanja na inteligenciju, ali je i nadmašuje. Kao fakticitet naše singularnosti, intuicija je neizbežna nužnost našeg trajanja. Kao stroga metoda, intuicija je rezultat teškog napora. Poznato je iz Bergsonovog *Dnevnika* da mu se tek na početku činilo da je trajanje nešto što je svima sâmo po sebi razumljivo, a u pismu Hofdingu je naglasio da je upravo neposrednost ono što najteže može da se zahvati.⁵⁰ Da bismo se oslobodili iluzija, potrebna je svojevrsna dehabitualizacija inteligencije. Utoliko intuicija za Bergsona nimalo ne označava jednu iracionalnu metodu, nego se odnosi na iskustvo koje jedino može da – kritički – tematizuje racionalnost. U tom pogledu se izjasnio na sledeći način: „ukoliko pod misticizmom podrazumevamo (kako to danas skoro uvek činimo) reakciju protiv pozitivne nauke, onda učenje koje branim jeste otpor misticizmu, budući da se ono zalaže za ponovno uspostavljanje mosta između metafizike i nauke (most je od Kanta bio poništen). ... Međutim, ukoliko je misticizam izvestan poziv na unutrašnji i dubinski život, onda je svaka filozofija mistična.“⁵¹

Kao što intuicija ima ambivalentan status, tako je i odnos prema svakidašnjosti ambivalentan. S jedne strane, svakidašnjost se određuje kao horizont neautentičnog odnosa prema trajanju (fiksiranja, spacijalizacije, identifikacije, homogenizacije, poopštavanja, kvantifikacije...) s obzirom na životne potrebe, tj. kao neprestano mešanje trajanja s onim što nije trajanje. Ukupno uzevši, Bergson tvrdi da se domestikacija trajanja kao „divljeg bitka“ vrši zbog toga što se polazi od predrasuda delanja. Iz te perspektive gledano, naučnici i filozofi koji su zanemarili pravu

⁴⁹ O tome su govorili mnogi interpretatori: Husson, Léon: *L'intellectualisme bergsonien*. PUF, Paris, 1947. str. 221-222. Rideau, Émile: *Le Dieu de Bergson*. Alcan, Paris, 1932. str. 15. Gouhier, Henri: *Bergson et le Christ des évangiles*. Fayard, Paris, 1961. str. 44, 210.

⁵⁰ O tome: Hude, Henri: *Bergson* I. str. 34.

⁵¹ Bergson, Henri: *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*. Société Française de Philosophie, 2 mai 1901. In: Henri Bergson: *Écrits et paroles* I (éd. Rose-Marie Mossé-Bastide), PUF, Paris, 1957. str. 159-160.

vremenitost, produžili su samo izvesne svakidašnje tendencije („filozofija ovde produžuje ljudsku prirodu u svojoj grešci“⁵²). Utoliko Bergsonova filozofija kao metafizika trajanja predstavlja raskid sa svakidašnjošću, radikalnu dehabitualizaciju. Shodno tome, bio je sklon da metodu filozofske intuicije opiše pomoću metafora diskontinuiteta, kao svojevrsnu konverziju. Doduše, ima i suprotnih težnji kod njega. Nije slučajno što je npr. na početku *Materije i pamćenja* naučni odnosno filozofski stav ukinut: „[p]retvaraćemo se na trenutak da ne znamo ništa o teorijama materije i teorijama duha...“⁵³ Na ovom mestu Bergson polazi od svakidašnjeg odnosa prema svetu, koji prema njemu prethodi razlici između bića i pojava, odnosno subjekta i objekta, a pritom je potpuno u skladu sa zdravim razumom. Bergsonova teorija opažanja se zapravo nadovezuje na tu svakidašnjost, ona je, kako Bento Prado sugerise, „naivnost drugog stepena“⁵⁴. U tom smislu se može reći da se u *Materiji i pamćenju* naglašava naša izvorna bliskost sa svetom, npr. kroz rehabilitaciju takozvanih sekundarnih kvaliteta. Ukupno uzevši, intuicija kao iskustvo trajanja se uvek već odvija u svakidašnjosti, zato Bergson čak govori o tome da će „duh koji je doveden do stvarnog trajanja, već živeti intuitivnim životom i njegovo saznavanje stvari već će biti filozofsko.“⁵⁵ To bi značilo da je dovoljno da se poklopimo sa trajanjem i time već ulazimo u polje filozofije. Kako bi onda trebalo da se opiše svakidašnje iskustvo? Da li se u njemu odvija neprestana i fluidna „interpenetracija“, međusobno prožimanje kvaliteta? Ili se u svakidašnjem trajanju više pojavljuju rezultati disocijacije, dakle diskontinuirane predstave? Da li je reč o deskriptivnim ili preskriptivnim stavovima? Da li se može reći da svakidašnje iskustvo *jeste* horizont kvalitativnog i heterogenog kontinuiteta, ili je reč o poduhvatu koji bi trebalo da rezultira *novom* svakidašnjošću? S obzirom na ova pitanja, ponovo možemo da se služimo razlikom između *de iure* i *de facto*. Bergson smatra da u svakidašnjem životu nema čistog trajanja, dakle trajanje može da se manifestuje samo u mešavinama trajanja s onim što nije trajanje. Utoliko se svakidašnjost *de iure* odvija u čistom trajanju, dakle, čak i kada ne mislimo trajanje, živimo ga; s druge strane, svakidašnjost je *de facto* iz suštinskih razloga i zaborav čistog trajanja. Filozofska intuicija verovatno nikada neće moći da ukine svakidašnje prinude i iluzije koje proističu iz njih, ali već sada može da ih nadmaši.

⁵² Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. PUF, Paris, 1997. str. 249.

⁵³ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 17. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 11.

⁵⁴ Citirano prema: Riquier, Camille: Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*? In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004. str. 272.

⁵⁵ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 202. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 140.

Mnogi interpretatori su naglašavali značaj intuicije u Bergsonovoj filozofiji. Primera radi, Žil Delez je u svojoj knjizi o „bergsonizmu” govorio o tome da je intuicija jedna o najrazrađenijih metoda u povesti filozofije.⁵⁶ On je smatrao da se intuitivna metoda sastoji od određenja pravih problema i kritike pseudoideja i iluzija, odnosno da podrazumeva mišljenje *sub specie durationis*. Ipak, trebalo bi da imamo u vidu da intuicija kao metoda uvek već pretpostavlja trajanje. Primera radi, u pismu Hefdingu Bergson naglašava da su se konture učenja o intuiciji ocrtavale mnogo kasnije od teorije trajanja.⁵⁷ Videćemo da je razlika između trajanja i prostora osnovna razlika u Bergsonovoj filozofiji i da sve ostale razlike u prirodi na neki način upućuju na pojam trajanja. Kao što i *Bergsonov rečnik (Le vocabulaire de Bergson)* sugeriše: trajanje je izvorni pojam, prapojam (*notion primitive*) ove filozofije.⁵⁸ Što se tiče intuicije, kako Kamij Rikije pokazuje⁵⁹ zahvaljujući pažljivim filološkim istraživanjima, u *Ogledu* nema ni reči o intuiciji trajanja, baš naprotiv, Bergson govori o intuiciji broja, prostora, i uopšte: homogenosti. Nadalje, ni *Materija i pamćenje* ne upućuje na intuiciju trajanja, već na intuiciju materije ili na banalnost neposrednog opažanja. Za razliku od pojma trajanja, Bergson je o pojmu intuicije veoma često govorio samo u uslovnom smislu, a ponekad ju je naprosto izjednačio sa nepotrebnom i konfuznom spoznajom. Rikije čak smatra da je Bergson ostao neodlučan da li uopšte treba govoriti o intuiciji (jedan od retkih izuzetaka je njegov *Uvod u metafiziku*), a prevashodno su njegovi dogmatski studenti odgovorni za interpretacije koje su prenaplašavale njen značaj u Bergsonovom opusu. Ipak, činjenica je da Bergson nikada nije imao nijednog ozbiljnijeg kandidata za termin kojim bi označio svoju metodu, a koji bi toliko jasno referisao na glavni pojam: na trajanje.

Trajanje i svest. Kritika retrospektivnosti i distance u Bergsonovoj filozofiji podrazumeva i kritiku reprezentacije. Naime, on tvrdi da pomoću re-rezentacije kao „spekulativnog“ (u pitanju je izraz koji se prevashodno koristi u *Materiji i pamćenju*, u smislu kontemplativnog, nepragmatičnog odnosa prema opažajima) ponavljanja psihičkih sadržaja ne možemo da dođemo do prave prirode vremenitosti. Iz aspekta kontinuiteta to znači da reprezentacije, „koje se stavljaju jedna pored druge kao raznoliki biseri neke ogrlice”⁶⁰, uvek rezultiraju distorzijom procesualnosti

⁵⁶ Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. PUF, Paris, 2004. str. 1.

⁵⁷ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 1148-1149.

⁵⁸ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. Ellipses, Paris, 2000. str. 21.

⁵⁹ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 137, 142, 145.

⁶⁰ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 10. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 3.

trajanja. Bergson smatra da su različiti mislioci, od Dejvida Hjuma do Ipolita Tena, mogli da opišu svest samo kao povezivanje diskontinuiranih reprezentacija jer je nisu zahvatili iznutra, dakle, nisu je shvatili kao trajanje. Čini se da za te mislioce sinteza vremena pretpostavlja izvestan atemporalni pogled izvan/iznad vremena koji spolja ujedinjuje diskretne sadržaje (kasnije ćemo videti u kom smislu iz kritike na račun koncepta „sinteze vremena” proističe kritika na račun Kantove transcendentalne filozofije vremena). Bergson ovakvom shvatanju vremenitosti suprotstavlja pojam trajanja kao dinamične samoakumulacije i samoobogaćivanja, a umesto reprezentacije daje prednost neposrednosti, prezentaciji (*présentation*).⁶¹ Prema tome, u kontekstu problemâ koji se pojavljuju u *Ogledu*, trajanje shvata kao svojevrsnu „sadržinsku formu” (da upotrebimo izraz mladog Đerđa Lukača u alternativne svrhe) koja je unutrašnja kohezija psihičkih stanja. Sasvim sažeto, u njegovoj filozofiji nema dvojstva svesti o vremenu i vremena svesti. Utoliko je pojam trajanja oslobođenje vremena od čiste forme – sugerise se da je onaj koji misli da unapred postavljene forme oblikuju naše trajanje zapravo žrtva retrospektivne iluzije, idola distance. Valja citirati ono što je Bergson tokom svog kursa o Platonovom shvatanju vremena konstatovao u pogledu čistih ideja: „[š]to više se okrećem ovoj reprezentaciji, to više osećam da sam se udaljio od vremena, te da se odvajam od trajanja i sve više izlazim iz svesti.”⁶² Shodno tome, u *Materiji i pamćenju* detaljno razrađuje svoju teoriju o genezi opštih ideja iz habitualnih opažanja sličnosti da bi izbegao opasnost koja dolazi iz hipoteze preegzistentnih formi. Ukoliko ipak želimo da primenimo termin „forma vremena” na Bergsonovu filozofiju, trebalo bi da istaknemo da je u pitanju forma koja se neprestano menja u zavisnosti od sadržaja, dakle forma i sadržaj se na suštinski način prepliću. Ne menjaju se samo „vremenski sadržaji” ili „materija vremena”, nego se zajedno sa njima uvek menja i sama dinamika vremena, njegov ritam, način na koji se ono obogaćuje.

Shodno tome, ni „ja” ne nastupa kao unapred data, fiksirana forma, već kao dinamični akter unutar samoakumulacije jednog singularnog trajanja. Nije slučajno što je Bergson veoma oštro kritikovao novovekovna racionalistička shvatanja ličnosti kao nepromenljivog jedinstva. Besmisleno je, prema njemu, tražiti bilo šta „iza” ili „iznad” trajanja: trajanje je dovoljno samom sebi. Za njega vreme kao trajanje nije subjektivna/objektivna forma koja bi mogla da ostane indiferentna prema „privremenim” sadržajima – trajanje kao obogaćivanje jednog singularnog bića

⁶¹ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). PUF, Paris, 1972. str. 506.

⁶² Bergson, Henri: *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France*. str. 195.

jeste sâm sadržaj. Utoliko je Bergson ujedno i protivnik empirističke teorije o čistoj receptivnosti vremena prema kojoj bi izvor vremena bio postavljen spolja, negde u „objektivnosti sveta”. Sasvim načelno govoreći, ne treba da tragamo za vremenitošću u pasivnom primanju utisaka ili nadražaja. Po njegovom mišljenju, pûka receptivnost prema spoljašnjim pojavama još ne objašnjava iskustvo jedinstva i orijentiranosti trajanja: trajanje kao iskustvo je moguće samo iznutra, na neposredan način. Ukupno uzevši, izvor vremena kao trajanja nije u transcendenciji sveta, ali nije ni u nekakvoj unutrašnjoj transcendenciji „ja” koje bi spolja, *sub specie theatri* primenjivalo apriornu formu vremena. Samim tim, Bergson se suprotstavlja i modelu samosvesti. Prema njemu, kontinuitet vremena ne proističe iz jedinstva samosvesti, već iz unutrašnje kohezije jednog singularnog bića – reč je o „samokonstituciji” trajanja, dinamičnoj strukturi, unutrašnjoj organizovanosti. U tom segmentu, simptomatično je da u naslovu Bergsonove knjige ne stoji *les données immédiates à la conscience*, već *les données immédiates de la conscience*.⁶³ U njegovoj filozofiji nema odvojenog sloja, metapozicije samosvesti kao samorefleksivnog duplikata ili unapred date forme koja bi predstavljala skok u odnosu na svest, a koja bi bila sposobna za distancirano razmatranje onoga što se odvija u svesti. Moglo bi se reći da je uvođenje pojma samosvesti za Bergsona suvišno jer samoadekvacija svesti uvek već predstavlja izvesnu obuhvatnu samoreferencijalnost, neprestano odnošenje prema sebi. Nema diskontinuiranih elemenata svesti koje bi neka samosvest trebalo da ujedini, odnosno nije potrebna dodatna konfrontacija svesti sa svojim identitetom. Trajanje je u izvesnom smislu uvek već refleksivno kao očuvanje i rast neposrednog samoodnošenja. U tom smislu piše Arno Fransa: „Bergsonov subjekt je refleksivnog karaktera, a trajanje je kod Bergsona svest iz razloga koji se tiču suštine samog trajanja.”⁶⁴ U tom pogledu nam je od koristi i interpretacija Rolana Brera: „unutrašnja dinamika [trajanja] se bazira na »izvornoj identifikaciji«, konstituirajući svoj kontinuirani identitet ... Bergsonovo vreme je svesno samoga sebe i na taj način je ono »čista svest«. Nema svesti koja bi bila spoljašnja ili koja bi prethodila unutrašnjem toku, a koja bi trebalo da uspostavi kontinuitet između izolovanih sekvenci. Trajanje jeste svest...”⁶⁵ Ovaj aspekt Bergsonove filozofije daje objašnjenje zašto je on nakon *Ogleda* sve više i više bio sklon da čak i materiji pripiše izvesnu svest, svesnost. Naime, materijalno kretanje kao

⁶³ Kelly, Michael R.: *Introduction: Bergson's Phenomenological Reception: The Spirit of a Dialogue of Self-Resistance*. In: Bergson and Phenomenology (ed. Michael R. Kelly), Palgrave Macmillan, New York, 2010. str. 12.

⁶⁴ François, Arnaud: *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: Volonté et réalité*. PUF, Paris, 2008. str. 245.

⁶⁵ Breeur, Roland: „Bergson's and Sartre's Account of the Self in Relation to the Transcendental Ego“, *International Journal of Philosophical Studies* 9 (2): 182-183.

jedan oblik trajanja nije pûki sled nepokretnih pozicija, već pretpostavlja kontinuiranu samoakumulaciju događaja. U tom smislu se može reći da i kvalitativni intervali u materiji već upućuju na svojevrsnu unutrašnju refleksivnost. Prema tome, ljudska svest ne odskače od prirode koja je i sama jedna vrsta „minimalne svesti”.

Kao što smo videli, pojam trajanja ima različite kritičke odnosno pozitivne funkcije. Na delu je kritika izvesnog transcendentnog pristupa vremenu, odnosno sintetičkog modela vremena. Prema Bergsonu, moramo da prevaziđemo ono shvatanje iskustva koje razdvaja formu vremena od materije vremena. To znači da trajanje ne može da se odvoji od onoga što traje, i nema originerne, unapred date svesti pod koju bi se supsumiralo ono što traje. Nije reč o invarijantnom „ja” koje bi raspolagalo „privremenim” predstavama, već o konkretnom iskustvu trajanja.

2.1.2. Prostor i kretanje

Mnoštvo, broj i merenje. Naredni aspekt kritike iluzija se odnosi na oprostiranje, a koje je kod Bergsona uvek povezano sa problemom kvantifikacije. Naša polazna tačka će biti rečenice iz *Trajanja i simultanosti (Durée et simultanéité)*: „[n]ijedno pitanje nije bilo više zanemareno od strane filozofa nego pitanje vremena; a ipak se svi slažu u tome da ga smatraju ključnim. Svi počinju sa izjednačavanjem prostora i vremena. Nakon toga, razmatrajući samo jedno od njih (to je uglavnom prostor), očekuju od nas da tako postupimo i sa drugim. Ali na taj način ništa ne možemo da postignemo. Analogija između vremena i prostora je zapravo uvek spoljašnja i površna. Ona se tiče toga da se služimo prostorom ne bi li merili i simbolički predstavljali vreme.”⁶⁶ Shodno tome, Bergson u svojim radovima govori o vremenu i prostoru upravo da bi ih što više razdvojio, odnosno, preciznije: da bi ukazao na razliku u prirodi (*différence de nature*) između njih. Ukupno uzevši, za Bergsona prostor nije suština materije, već je njena veštačka deformacija usred naših reprezentacija. Prema njemu, sheme prostora kao praznog, homogenog medija bez kvaliteta podrazumevaju reprezentacije diskontinuiranih i simultanih objekata, dakle, zaborav prave vremenitosti, trajanja. Ipak, trebalo bi da imamo u vidu i polisemiju, različite slojeve termina. Naime, za Bergsona su čisto trajanje i vreme ponekad sinonimi, ali se ponekad dešava da

⁶⁶ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. PUF, Paris, 2009. str. VI-VII.

je vreme čak izjednačeno sa spacijalnim, homogenim vremenom, a pritom se tvrdi da se trajanje radikalno razlikuje od njega. Ni u ovom slučaju ne bi trebalo da se zanemari „pojmovni nomadizam“, kao i da su koncepti u Bergsonovoj filozofiji fluidnog karaktera. Zanimljivo je da Kamij Rikije smatra da u *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti* ima čak tri značenja vremena: „matematičko vreme koje nije ništa drugo do prostor (Bergson govori u terminima identiteta), homogeno društveno i ljudsko vreme (Bergson ovde radije govori o analogiji) i na kraju trajanje iz kojeg potiču prethodna dva vremena.“⁶⁷ Kao što vidimo, prema Rikijeu matematičko vreme u *Ogledu* nije čak ni mešavina trajanja i prostora, već se naprosto može izjednačiti sa prostorom.

Distinkcija između dve vrste mnoštva je jedno od najvećih dostignuća *Ogleda*, a ono je ujedno i najvažnije pomoćno sredstvo za razlikovanje prostora i trajanja. Naime, prostor kao beskonačna deljivost, kao medij diskontinuiranih elemenata implicira drugačije mnoštvo nego međusobno prožimanje kvaliteta u trajanju. Shodno tome, Bergson s jedne strane određuje kvantitativni multiplicitet kao stepenito, homogeno i diskretno mnoštvo, a upravo ove karakteristike pripisuje i prostoru. S druge strane, čisto trajanje se definiše kao kvalitativni multiplicitet, dakle kao kontinuirano, nedeljivo, dinamično, kreativno i heterogeno mnoštvo. Šta znači da je čisto trajanje kontinuirano? Prema Bergsonu, nema prezencije kao privilegovane i odvojene vremenske dimenzije u kojoj bi aktuelna stanja popunjavala unapred spremljenu, objektivnu rupu onoga „sada“ – postoji samo neprestano samostvaranje trajanja kao preobilje sukcesivnosti. Stoga Bergson preokreće uobičajeni način postavljanja pitanja u filozofiji svesti time što za njega primarno pitanje nije kako je moguća sinteza utisaka ili ideja, već obrnuto: zašto uopšte ima disocijacije? To znači da ukoliko u čistom trajanju nema izolovanih sadržaja, već samo neprestanog međusobnog prožimanja različitih momenata trajanja, možemo se pitati kako su moguće izvesne „tendencije odvajanja“, te kako je moguće postajanje reprezentacijom. Ipak, iako se čisto trajanje određuje kao kontinuiranost onoga što više nije u onome što jeste, nije reč o tome da trajanje ne može da se podvrgne podeli, štaviše, termin „podela“ ima ključnu ulogu u *Ogledu*. Sasvim sažeto, Bergson određuje subjektivnost kao ono što ne može da se podeli bez promene prirode podeljenog, a objektivnost se određuje kao ono što može da se podeli, a da se pritom ne promeni njegova priroda. Rečju, čim se trajanje transformiše u sledovanje izolovanih predstava, njegovo kvalitativno bogatstvo se pretvara u niz aktuelnih entiteta, na delu je njegovo

⁶⁷ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 286.

oprostorivanje. Konkretno trajanje je stalno u kontaktu s onim što nije trajanje, dakle sa „infektivnim” prostornim shemama koje ga pretvaraju u mnoštvo sa diskontinuiranim elementima. Pomenimo najzad da se u *Ogledu* tek nagoveštava teorija o genezi prostornosti koja će biti precizirana u *Materiji i pamćenju*: oprostiranje proističe iz naših svakidašnjih potreba, iz pragmatičnog aspekta našeg života.

Broj za Bergsona predstavlja model deljivosti prostora jer numeričko mnoštvo može da se poveća, odnosno da se smanji, umnožavanjem ili podelom, a da se pritom ne promeni njegova priroda. Drugim rečima, u pogledu numeričkog postoji samo razlikovanje istog, a odnos jednog broja prema drugom broju može da se opiše kao odnos sadržavajućeg i sadržanog. Slično Kantu, Bergson smatra da izvor onoga numeričkog treba tražiti u nama samima, ali Bergson tvrdi da je izvor broja, *pace* Kant, u specijalizaciji. Primera radi, brojanje ovaca već pretpostavlja opažanje prostora. Ili se brojanje odvija kao brojanje datih ovaca u simultanosti prostora ili se brojanje odvija kao zamišljanje sukcesivnog dodavanja ovaca. U drugom slučaju uslov brojanja je zadržavanje prostorne predstave prve ovce kojoj se dodaje predstava sledeće ovce, itd. Dakle, brojanje se ne odvija u čistom trajanju, nego uvek implicira izvesnu specijalizaciju. Sasvim sažeto, brojanje pretpostavlja prostornost, a prostor je ono što može da se kvantifikuje.⁶⁸ Bergsonova osnovna namera se sastoji u tome da pokaže da čisto trajanje, za razliku od prostora, ne može da se zahvati na kvantitativan način, pomoću termina „više” i „manje”. Naime, u trajanju se novi kvalitativni sadržaji pridružuju dinamičnom toku u kojem nema ponavljanja niti homogenih datosti, a samim tim nema ni odnosa sadržavajućeg i sadržanog, već samo neprestanog samorazlikovanja, samoobogaćivanja. S jedne strane, nijedan novi sadržaj nije irelevantan, svako iskustvo doprinosi bogatstvu trajanja, a s druge strane svaki sadržaj trajanja je globalnog karaktera u tom smislu što je svaka činjenica obojena celinom neke singularnosti. Trajanje je, prema tome, dinamična integracija svega što je u iskustvu. Ovaj fluks je istovremeno jedinstvo i kontinuitet jedne singularnosti, odnosno bogato mnoštvo. Rečju, čisto trajanje je neprestano postajanje drugačijim, ali bez prekida – ono je alteracija kao kontinuitet. Ne radi se o monotonij vremennosti kao povezivanju međusobno nezavisnih, atomističkih, nepokretnih datosti koje istiskuju jedna drugu

⁶⁸ Bertrand Russell je optužio Bergsona za mešanje broja, brojeva i brojanja, odnosno za mešanje matematičkog sabiranja i faktičke jukstapozicije. Russell, Bertrand: *The Philosophy of Bergson*. „The Heretics“, Bowes and Bowes, Cambridge / London, 1914. str. 13-15. A. D. Lindsay je zaključio da Bergson neopravdano suprotstavlja kvalitet kvantitetu, s obzirom da pûki homogeni medij nije dovoljan za brojanje, te da brojanje uvek već implicira kvalitativne razlike, izvesnu heterogenu stvarnost. Lindsay, A. D.: *The Philosophy of Bergson*. Ballantyne Press, Edinburgh, 1911. str. 135.

da bi na trenutak zauzele poziciju aktuelnosti. Bergson smatra da kvantitativnim, linearnim predstavama ne može da se objasni kako nastaju činjenice trajanja *de novo*, dakle ni neprestano stvaranje viška, ni dinamična sedimentacija sadržaja. Ova perspektiva mu omogućava da se suprotstavi i kvantifikaciji stanja svesti koja je u njegovo vreme bila od velikog značaja u empirijskoj psihologiji. Npr. sugeriše da govor o intenzitetu afekata u tzv. psihofizici proističe iz mešanja kvaliteta osećaja sa veličinom površine mišića koja je bila aktivirana prilikom nastanka osećaja ili iz mešanja kvaliteta osećaja sa kvantitetom fizičkog uzroka koji je izazvao osećaj. Na ovom primeru se vidi kako oprostorivanje zamagljuje kvalitativni karakter trajanja.

Ipak, možemo se pitati ne opovrgava li svakidašnje iskustvo merenja vremena tezu o čisto kvalitativnom karakteru trajanja. Bergson se detaljno bavi ovim pitanjem i pritom zaključuje da se takvo merenje odnosi na prostornost i simbole, ali ne i na sâmo trajanje. Detaljnije ćemo citirati *Ogled* jer je reč o ključnom mestu:

„[k]ada na brojčaniku sata, pogledom sledim kretanje kazaljke koje odgovara oscilacijama klatna, ja ne merim trajanje, kao što bi se pomislilo; ograničavam se samo na to da brojim istovremenosti, što je nešto sasvim drugo. Izvan mene, u prostoru, postoji uvek samo jedan jedinstven položaj kazaljke i klatna, jer od ranijih položaja ništa ne ostaje. Unutar mene se nastavlja proces organizacije ili uzajamnog prožimanja činjenica svesti, proces koji čini pravo trajanje. Zato što tako trajem, ja sebi predočavam ono što nazivam prošlim oscilacijama klatna u isto vreme dok uočavam sadašnju oscilaciju. No, odstranimo na trenutak ja koje misli te takozvane uzastopne oscilacije: ostaće uvek samo jedna oscilacija klatna, jedan jedini položaj tog klatna, neće dakle biti trajanja. Odstranimo, s druge strane, klatno i njegove oscilacije; ostaće samo heterogeno trajanje našeg ja, bez trenutaka koji su jedni izvan drugih, bez odnosa sa brojem. U našem ja, prema tome, postoji uzastopnost bez uzajamne eksteriornosti; izvan našeg ja je uzajamna eksteriornost bez uzastopnosti: eksteriornost uzajamna pošto se sadašnja oscilacija radikalno razlikuje od prethodne koje više nema; a eksteriornost bez uzastopnosti zato što uzastopnost postoji samo za svesnog posmatrača

koji se priseća prošlosti i u neki pomoćni prostor stavlja jednu do druge dve oscilacije ili njene simbole.“⁶⁹

Ovde je u pitanju geneza iluzija u vezi sa homogenim vremenom: opažanje prostornih promena nas navodi na to da i trajanje zamislimo kao nešto što može da se meri. Kao što primećujemo, Bergson tvrdi da je čisto trajanje kao samoakumulativna, sukcesivna vremenitost s onu stranu kvantitativno-metričnih odnosa, a ovde se na implicitan način već pojavljuje i tema pamćenja koja će biti detaljnije razrađena u *Materiji i pamćenju*. Nadalje, na osnovu ovih rečenica bi nam se moglo učiniti kako između trajanja svesti i materije postoji nepremostiv jaz. Ipak, videćemo da je Bergsonovo stanovište mnogo složenije.

Bergsonov najdraži primer za trajanje je melodija⁷⁰, koja je inače i Huserlu služila kao istaknuti primer u teoriji retencionalnosti i protencionalnosti. Bergson sugerše da melodija predstavlja kvalitativno mnoštvo u tom smislu što se muzički glasovi stapaju jedni u druge u svojevrsnom organskom totalitetu. Rečju, ne radi se o pûkom dodavanju izolovanih glasova, već o celini kao heterogenom, dinamičnom jedinstvu. Međutim, upravo se na primeru melodije pokazuju izvesne pojmovne dileme. Naime, postavlja se pitanje može li se melodija ipak predstaviti i kao zbir glasova od kojih se neki mogu oduzeti ili dodati, a da to ne utiče bitno na samu melodiju? Da li je melodija zaista nedeljiva? Da li je uvek nužno da se opaža celina melodije? I mogu li se razlike između pojedinih glasova i te kako predstaviti i na kvantitativan način? Što se tiče kvantifikacije, Bergson bi najverovatnije odgovorio da on nikada nije poricao mogućnost numeričke analize vremena, već je naglašavao da je trajanje samo u potencijalnom smislu numeričkog karaktera (na sličan način je i Aristotel konstatovao da mnoštvo koje sadrži samo mogućnost broja jeste kvalitativno mnoštvo⁷¹), te da se kvantitativno predstavljanje udaljava od čistog trajanja. Drugim rečima, melodija je deljiva, ali se kroz podelu menja i njena priroda – pravo iskustvo melodije ne može da se nadomesti simbolizacijom glasova. Što se organskog totaliteta tiče, primer A. R. Lejsija nam je od koristi u preciziranju toga zašto je Bergsonovo shvatanje problematično: „ako tokom noći pored mene prođe auto sa radiom, ja ne čujem melodiju kao

⁶⁹ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. Mladost, Beograd, 1978. Prevod Feliks Pašić. str. 52-53. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF, Paris, 2013. str. 80-81.

⁷⁰ O tome detaljnije: Muldoon, Mark S.: *Tricks of Time. Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 2006. str. 83.

⁷¹ O odnosu između Aristotelovog i Bergsonovog shvatanja kontinuiteta videti: Salanskis, Jean-Michel: Bergson, le continu et l'être au monde. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004. str. 231.

celinu, čak i ako bih je čuo dovoljno da bih znao o čemu je reč i ako bih mogao da je rekonstruišem. Melodija je zapravo mnogo više prostorno-vremenski crv (*space-time worm*), ali nisam siguran koliko bi se Bergsonu svidelo poređenje koje toliko statično zvuči.”⁷² Ukupno uzevši, iskustvo celine nije nužno, a melodije i te kako mogu da budu „heterogene” i u tom smislu što se tokom opažanja mogu praviti jasne razlike između njihovih diskretnih ili makar odvojenih delova. Međutim, zanimljivo je da je u *Trajanju i simultanosti* i sâm Bergson priznao da u melodiji „još ima previše kvaliteta odnosno previše determinacije, i prvo bi trebalo brisati razlike između glasova, zatim bi trebalo ukinuti i distinktivne osobine samog glasa, ne sačuvavši ništa osim kontinuiteta onoga što prethodi u onome što sledi, tj. neprekidnog prelaza, mnoštva bez podele i uzastopnosti bez odvajanja, ne bi li na kraju došli do osnovnog vremena.”⁷³ Na paradoksalan način, Bergson u toj meri želi da predstavi trajanje kao organsku celinu da ga transformiše u homogeni tok. Kao da, uprkos osnovnim intencijama svoje filozofije, Bergson smatra da su heterogenost i kontinuitet međusobno isključive karakteristike – kao da razlike u prirodi nestaju, a trajanje postaje monotono jedinstvo. Kasnije ćemo videti da su mu neki kritičari zamerili zanemarivanje diskontinuiteta kao odlučujućeg faktora za pravu heterogenost trajanja.

Zenon i zaborav kretanja. Bergson je bio sklon da svoju filozofiju predstavi kao raspravu sa zapadnom filozofijom i naukom uopšte. Uprkos tome što je veliku pažnju posvetio razlikama između pojedinih stanovišta, naročito u kursevima o povesti filozofije, on je često opisao „prebergsonističke“ mislioe, od Zenona do Spensera, kao jedinstvenu struju koja se može optužiti za zaborav trajanja. Valja pomenuti da je mladi Bergson uvideo značaj trajanja baveći se matematičkim problemima („moje bavljenje čistim trajanjem bilo je inspirisano matematičkim studijama”⁷⁴ – izjavio je svom studentu Žilberu Meru) odnosno Spenserovom teorijom. Biografski gledano, reč je o 1883–4. godinama u Klermon-Feranu. Zatim, čini se da je ubrzo došao do zaključka da su skoro svi mislioci pre njega govorili o vremenu i kretanju tako što su zapravo eliminisali ono suštinsko – vreme kao trajanje i pravu mobilnost. Bergson je najpre verovatno samo hteo da raščisti ono što je u Spenserovom zasnivanju nauka ostalo nerešeno, ali je kasnije

⁷² Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. Routledge, London / New York, 1999. str. 27.

⁷³ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 41-42. Na ovo mesto se poziva i Pavel Kouba: Kouba, Pavel: *Le mouvement entre temps et espace (Bergson aux prises avec sa découverte)*. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004. str. 210-211.

⁷⁴ Guitton, Jean: *La vocation de Bergson*. Gallimard, Paris, 1960. str. 104.

primetio da je oprostiranje vremena (i svesti) odnosno distorzija kretanja na delu i kod mnogih mislioca koji su mu bili savremenici, između ostalog kod Gustava Fehnera, Džona Stjuarta Mila, Ipolita Tena, Žana-Martina Šarkoa, Teodila Riboa i Emila Dirkema. U *Stvaralačkoj evoluciji* je kritika na Spenserov račun sažeta tako da je možemo primeniti i na Bergsonovu kritiku ostalih mislioca: „suština njegovog metoda je u tome da sastavlja ustaljeno sa ustaljenim umesto da nađe rad postupnog ustaljivanja, koji je sama evolucija.“⁷⁵ Sasvim sažeto, Bergson vrednuje „prebergsonističke“ mislioce i svoje savremenike iz aspekta filozofije u čijem je središtu trajanje kao heterogeni kontinuitet.

Bergson je u toj meri verovao u jedinstvo zapadnog mišljenja da je više puta izjavio kako svi njegovi savremenici samo ponavljaju grčke misaone sheme: „[m]i ćemo još i danas filozofirati na način Grka, ponovo ćemo naći – nemajući potrebe da ih poznamo – ovaj ili onaj od njihovih opštih zaključaka, u tačnoj meri u kojoj se oslonimo na kinematografski instinkt naše misli.“⁷⁶ Odnosno: „glavne teorijske teškoće sa kojima danas raspravljamo tiču se onih momenata kojima se filozofi i naučnici i dalje nesvesno vraćaju, iz tačke gledišta Grka.“⁷⁷ Na toj osnovi se Bergson zalagao za što veću povesnu i istorijsku samosvest filozofije, nadajući se da ćemo se lakše osloboditi lažnih problema ako budemo razumeli njihov izvor. Ipak, čak i kada Bergson sugerise da su na izvestan način svi zapadni mislioci samo ponavljali Zenonove protivrečne stavove o kretanju i promeni, trebalo bi da imamo u vidu činjenicu da su Grci, prema Bergsonu, sledili već postojeće tendencije ljudske inteligencije. Drugim rečima, oprostiranje vremena ili pokušaj da se kretanje stabilizuje nisu rezultati grčkih metafizičkih iluzija, već proističu iz naših svakidašnjih životnih potreba. Nadalje, što se tiče grčke filozofije, Bergson je zaključio da su svi njeni glavni predstavnici zanemarili trajanje i kretanje, doduše, na različite načine. Za zaborav trajanja je optužen Platon (kome je problem nastajanja morao ostati nejasan zbog teorije ideja ili formi), Aristotel (koji je kretanje objašnjavao pomoću prvog pokretača, a pravu mobilnost je pripitomio uvođenjem pojma *telos*) i Plotin (u čijoj je filozofiji nastajanje pûko degradiranje večnosti, a mišljenje se odvija izvan vremena⁷⁸). Ukupno uzevši, premda je Bergson priznao da su grčki

⁷⁵ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 206. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 365.

⁷⁶ Ibidem. str. 179. odnosno str. 315.

⁷⁷ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 753.

⁷⁸ Čini se da je Plotin centralna figura u bergsonovski shvaćenoj povesti antičke filozofije. Bergsonov odnos prema Plotinovo filozofiji bi zaslužio posebnu pažnju. Zanimljivo je da je Pjer Montebelo čak napisao da „Bergson izokreće plotinizam“ kao što „Niče izokreće platonizam“. Montebello, Pierre: *L'Autre Métaphysique*. Desclée de Brouwer, Paris, 2003. str. 294. Za Bergsonovu interpretaciju Plotina videti još: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson*.

mislioci zaslužni za otkriće pojmovne preciznosti, optužio ih je za zanemarivanje trajanja, nastajanja i evolucije, i smatrao je da njihov uticaj na žalost i u tom pogledu bio previše značajan. Iz toga ne sledi da Bergson uopšte nije imao u vidu razlike između antičkog i novovekovnog odnosa prema vremenitosti i kretanju. Naprotiv, analizirajući kako su Kepler, Galilej ili Njutn tretirali vreme kao varijabilnu veličinu, pretvarajući statičnu nauku Grka u dinamičnu mehaniku u kojoj stvar koja se menja više nije bila samo skroman duplikat večnosti („antička nauka veruje da poznaje dovoljno svoj predmet kad zabeleži njegove glavne momente, dok ga moderna nauka posmatra ma u kom bilo momentu“⁷⁹), Bergson je i te kako ukazao na izvesne novosti. Smatrao je da je mehanika „zamenila geometrijski prostor konkretnom protežnošću“⁸⁰. Ipak, i moderna nauka je optužena za to da kvalitativne intervale trajanja svodi na homogene prostorne odnose. Ova optužba je uperena i protiv filozofa, o tome svedoči npr. način na koji Bergson opisuje Dekartovu dvosmislenu filozofiju: iako se kod Kartezija samospoznaja odvija u sukcesivnosti intuicije, njega nikada nije zanimala prava priroda vremena, štaviše, diskontinuiranim trenucima pripisuje previše veliku ulogu, zatim je trajanje povezao sa brojevima i ekstenzivnošću, a kretanje je za njega relativnog karaktera.⁸¹ Utoliko se može reći da je i Dekart, iz aspekta bergsonovski shvaćene povesti filozofije, ostao grčki mislilac.

Čitajući *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, mogli bismo doći i do zaključka da je kod Bergsona na delu dualizam trajanja i prostora, koji se može razumeti i kao opozicioni par unutrašnje svesti i materijalne spoljašnjosti. Međutim, na osnovu opisa kretanja *sub specie durationis* je jasno da takvo izjednačavanje nije legitimno – i te kako se insistira na tome da Ahilovo kretanje traje. U stvari, Bergson na izazov pojma kretanja prenosi sve svoje bitne uvide o trajanju: kretanje treba razumeti kao kvalitativni kontinuitet koji se ne sme svesti na seriju ustaljenih pozicija. Jednostavno rečeno, pûki zbir nepokretnih stanja još ne rezultira kretanjem. Kao što trajanje ne treba da se shvati kao t+n vremenitost, tj. kao kvantitativan rast, isto tako ni dodavanjem novih stanica ne može da se iscrpi ono što se odvija u kvalitativnim intervalima kretanja. Kretanje se ne dešava kod stanice A ili kod stanice B, već upravo između. Utoliko

Temps et métaphysique. str. 210-212. Odnosno: Bergson, Henri: *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France*. str. 183-251.

⁷⁹ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 187. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 330.

⁸⁰ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 246.

⁸¹ *Ibidem*. str. 261-269.

Bergson nije samo kritičar specijalizacije, već i „placijalizacije“⁸². Ukupno uzevši, kretanje je nedeljiva celina, a iz tog razloga Bergson upoređuje njegovo iskustvo sa iskustvom kontinuiteta melodije. Reč je o organskom totalitetu koji ne predstavlja relativnu promenu pozicije, već unutrašnji akt. U tom duhu se tematizuje kretanje i u *Stvaralačkoj evoluciji*: „svako kretanje je raščlanjeno iznutra. To je ili jedan nedeljiv skok – koji može uostalom zauzeti vrlo dugo trajanje – ili jedan niz nedeljivih skokova.“⁸³ Utoliko u bergsonovski shvaćenom kretanju, kako Jankelevič kaže, „za aktera nema »tačke gledišta«, zato što je on usred drame ..., zato što je on sama drama“⁸⁴. Shodno tome, Bergson ne govori o opštem kretanju: kretanje je, slično trajanju, uvek singularno i ima svoje singularne kvalitete. Sasvim sažeto, kretanje ne može da se odvoji od onoga što se kreće, a ono što se kreće prevashodno se odlikuje samim kretanjem („takozvani pokret jedne stvari, u stvari je tek pokret pokreta“⁸⁵). Naravno, u skladu s onim što je utvrđeno u vezi sa merenjem vremena, Bergson ne sugerise da je simboličko predstavljanje nelegitimno. Fizičari i te kako mogu da reprezentuju kretanje kroz kvazistanice kao svojevrsne liminalne tačke, ali Bergson ipak smatra da u stvarnom kretanju ima suštinskog viška u odnosu na ono kretanje o kojem možemo da čitamo u knjigama iz fizike. Worms ukazuje na to da je Bergson zahtevao izvesnu podelu rada: „[u]loga filozofa je u tome da ospori tezu o nerealnom karakteru kretanja kao i tezu o njegovoj relativnosti (koja se pojavljuje i kod Dekarta), ne bi li afirmisao njegovu apsolutnu stvarnost u nama, kao i u stvarima. Obrnuto, uloga fizičara je u tome da prostorno tretira vreme ne bi li ga predstavljao matematički i vladao njim tehnički. Prema tome, kretanje nije nečista mešavina prostora i vremena, nego je vremenski akt koji se našim očima uvek pokazuje kao spoljašnja i prostorna relacija.“⁸⁶ S jedne strane, u ovoj gustoj formulaciji je opisana geneza iluzija u vezi sa kretanjem, a s druge strane se jasno vidi Bergsonova radikalnost: iako kretanje ne bi bilo moguće bez materije, ipak, s obzirom da se radi o kvalitativnom kontinuitetu, Bergson smatra da je kretanje isključivo vremenskog karaktera.

Malopre je rečeno da je autentičan odnos prema kretanju moguć samo iznutra. Dakako, ključno pitanje koje se u tom pogledu postavlja jeste da li i kako je onda moguće opažati kretanje Ahila i kornjače. Naravno, Bergson ovaj problem rešava pozivanjem na intuitivni odnos prema

⁸² Casey, S. Edward: *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Indiana University Press, Bloomington, 2009. str. 9-10.

⁸³ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 176-177. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 310.

⁸⁴ Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 73.

⁸⁵ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 222. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 165.

⁸⁶ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 46-47.

trajanjima koja su izvan nas, pretpostavljajući da se i kretanje može zahvatiti pomoću „simpatije prema predmetu“. Međutim, kretanje se na ključnim mestima tumači kao produkt sinteze od strane svesti. Primera radi, u *Ogledu* možemo da nađemo i na ovakve definicije: „kretanje, ukoliko je prelaz s jedne tačke na drugu, misaona je sinteza, psihički pa otud neprotežan proces. ... Ukratko u kretanju treba razlikovati dva elementa, pređeni prostor i čin kojim se on prelazi, uzastopne položaje i sintezu tih položaja. Prvi od tih elemenata je homogen kvantitet; druga je realnost samo za našu svest; to je, kako hoćete, kvalitet ili intenzitet.“⁸⁷ Da li Bergson na ovom mestu zapravo opovrgava svoju tezu o kvalitativnom karakteru kretanja? Da li se ovde poriče realnost kretanja? Da li iz ovih rečenica sledi da se materijalni aspekt kretanja sastoji od izolovanih entiteta koji se tek *za* svest pojavljuju na kontinuirani način? Da li Bergsonova filozofija predstavlja „subjektivizaciju kretanja“⁸⁸? Od pomenutih problematičnih tačaka upotreba izraza „sinteza“ nas može najviše zbuniti – kao da je Bergson izdajnik svojih najvažnijih zaključaka time što kontinuitet trajanja tumači u skladu sa izvesnom transcendentalnom formom. Ipak, čini nam se da Worms, koji je naglašavao da kod Bergsona nije na delu spiritualizacija kretanja, odnosno da se kretanje kod njega ne tretira kao svojevrsna idealnost, jeste u pravu kada ističe da je na ovakvim mestima reč o „dubokoj prirodi opažanja koje u slučaju kretanja nije reprezentacija, nego je čin. ... [N]ije li upravo ova svest bez reprezentacione distance, dakle ova svest koja je imanentna samom činu ... ono što Bergson kasnije naziva »intuicijom«? ... [O]vaj čin nije prazan akt sinteze ili čistog povezivanja koje bi bilo indiferentno ili spoljašnje u odnosu na svoj sadržaj, kao što je to Bergson zamerio Kantu.“⁸⁹ Prema tome, Bergson pod sintezom ne misli na opštu, unapred datu formu, već na konkretni odnos koji se odvija iz perspektive jednog singularnog trajanja. Imamo li sve to u vidu, mogli bismo da zaključimo kako se ne radi o rečenicama koje bi bile strane ključnim uvidima Bergsonove filozofije trajanja. S druge strane, posmatrano sa stanovišta kasnijih dela, može se reći da Bergson u *Ogledu* još nije imao dovoljno razrađenu teoriju o razlici između materije i prostora, a iz tog razloga je njegovo shvatanje kretanja ostalo jednostrano. Tek kasnije će se kristalisati da se prema Bergsonu stvarno kretanje „podudara sa time kako on[o] iznutra izgleda za moju svest“⁹⁰.

⁸⁷ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 54. Bergson, Henri str. 82.

⁸⁸ Mullarkey, John: Introduction. *La Philosophie Nouvelle, or Change in Philosophy*. In: *The New Bergson* (ed. John Mullarkey), Manchester University Press, Manchester, 2006. str. 7.

⁸⁹ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 72-73. Worms takođe ističe da Sartr odnosno Merlo-Pontisu u pravu kada Bergsona kritikuju zbog toga što kod njega nedostaje pojam sinteze.

⁹⁰ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 207. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 212.

Bergson je više puta kritikovao Zenonove argumente. Najdetaljnije kritike su iznete u *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti, Materiji i pamćenju, Stvaralačkoj evoluciji i Opažanju promene*. Uprkos izvesnim razlikama između tih kritika, može se reći da su Bergsonovi glavni kontraargumenti ostali identični. Iako pominje svaki od Zenonovih argumenta (Dihotomiju, Strelu i Stadion), primer sa Ahilom mu je bio daleko najvažniji. Prema njemu, Ahilovo kretanje je kvalitativnog karaktera *kao* trajanje, dakle ono je nedeljiv kontinuitet koji ne treba zamisliti kao liniju koja se sastoji od nepokretnih tačaka, već kao dinamični akt. Zaustavljanja su zapravo samo imaginarna – kretanje samog Ahila predstavlja jedinstveni totalitet. Svaki korak Ahila je savladavanje jedne prepreke, kvalitativna promena; fikcijom nepokretnih stanica ne može da se razume efikasnost njegovog truda. Bergson naglašava apsolutni karakter kretanja jer ono može da se zahvati samo iznutra i ne konstituiše se kroz spoljašnje relacije. Smatra da se Zenonovi argumenti sastoje „u tome što se vreme i kretanje poistovećuju sa linijom koja im leži u osnovi, što se vremenu i prostoru pripisuju iste potpodele, i najzad, što se vreme i prostor obrađuju na isti način kao ta linija. Zenona je na tu zabludu podstakao zdrav razum, koji obično na kretanje prenosi svojstva njegove putanje, ali i jezik, koji kretanje i trajanje uvek prevodi u prostor. Ali zdrav razum i jezik ovde imaju pravo na to, pa čak i, u neku ruku, obavljaju svoj zadatak, jer budući da uvek sagledavaju *postajanje* kao upotrebljivu *stvar*, ne treba da brinu za unutrašnju organizaciju kretanja više nego što radnik treba da brine za molekularnu strukturu svojih alatki.“⁹¹ Dakle, prema Bergsonovoj kritici prostorna homogenizacija kretanja od strane nekog spoljašnjeg posmatrača podrazumeva poistovećivanje pokretnosti sa pređenim putem, ali i njenu podelu na nepokretne elemente. Međutim, kao što vidimo, za njega oprostiranje kretanja nije pûko proizvoljno razlaganje, već je opravdani akt instrumentalne racionalnosti. Utoliko Zenonovi argumenti ne predstavljaju pûke metafizičke spekulacije, već proističu iz svakidašnjeg, praktičnog odnosa prema svetu. U Bergsonovoj filozofiji iluzije nisu transcendentalnog karaktera, već se tiču realnih, vitalnih uslova mogućnosti iskustva. Shodno tome, sugerise se da izvor Zenonovih argumenata nije u *a priori* karakteristikama svesti, već u našoj životnoj potrebi za fiksacijom – zdrav razum pretvara postajanje u stvar. Zato ne mislimo da bi u Bergsonovom afinitetu prema elejskim misliocima bilo nečeg „tajnog“, kao što su to Artur Lavdžoj i Gaston Bašlar tvrdili.⁹² Naprotiv, Bergson vrlo otvoreno priznaje legitimnost Zenonovih zaključaka i te uvide je čak ugradio u svoju

⁹¹ Ibidem. str. 208. odnosno str. 213.

⁹² O tome: Jones, Donna V.: „The Eleatic Bergson“, *Diacritics*, 37 (1): 30.

filozofiju. Utoliko je Erve Baro u pravu kada ističe da su srodni aspekti od suštinskog značaja: „[o]no što je zajedničko kod Zenona i Bergsona jeste odbacivanje nužne predstave prostora-vremena-kretanja [*l'espace-temps-mouvement*]. Pravi bitak mora da se razlikuje od ove konfuzne predstave: oni se slažu u tom pogledu. Ali dok Zenon odvaja bitak od svake kontaminiranosti prostorno-vremenskim univerzumom, Bergson sprovodi odvajanje unutar tog univerzuma: trajanje i kretanje su nedeljivi, a prostor ne postoji na isti način i ne sme da bude pomešan sa njihovim čistim konceptom. Prema tome, elejska aporija o podeli prostora postaje bergsonovska aporija o podeli prostora. Svaka protivrečnost koju Zenon pripisuje mnoštvu, Bergson pripisuje prostoru.“⁹³ Pomenimo najzad da Baro ukazuje i na druge zajedničke tačke u Zenonovoj i Bergsonovoj filozofiji, između ostalog, na kritiku predstave ništavila. Utoliko bismo mogli da zaključimo da je i Bergsonova filozofija ostala grčka filozofija osim u pogledu centralnog momenta, a to je pojam trajanja.

U nastavku ćemo navesti neke od najvažnijih kritika koje su iznete na račun Bergsonovog shvatanja kretanja, a koje smatramo opravdanima. Prvo, nije li kretanje i te kako deljivo? U stvari, kao da i sâm Bergson priznaje da je podela moguća i da ona ima i izvesne kvantitativne aspekte. Tako se npr. u predavanju *Opažaj promene* pojavljuje misaoni eksperiment u kojem se zamišlja kako bi Ahil komentarisao svoju trku: „[j]a prvo napravim jedan, pa drugi korak, i tako redom: konačno, nakon određenog broja koraka, ja načinim i onaj s kojim pređem kornjaču. Tako sam izvršio niz nedeljivih činova. Onoliko koliko taj niz ima koraka, toliko u njemu možete razlikovati i delova.“⁹⁴ Čini nam se da Bergson meša dve stvari: nedeljivost kretanja kao takvog i nedeljivost pojedinih činova od kojih se ono sastoji. Čak i ukoliko prihvatimo tezu prema kojoj svaki korak treba da shvatimo kao rezultat jedinstvenog truda, nije jasno zašto bi iz toga sledilo da je celina kretanja nedeljiv kontinuitet. U stvari, sâm Bergson jasno pokazuje da Ahilovo kretanje bez problema može da se predstavi i kao „jedan, pa drugi korak, i tako redom“, dakle, na kvantitativan način. Ovaj prigovor je još ubedljiviji ukoliko zamislimo situaciju bez biološkog / psihološkog dodatka truda. Primera radi, periodične oscilacije klatna na kazaljci su na inherentan način kvantitavnog karaktera. Shodno tome, postavlja se pitanje kako bi jedno kretanje moglo da se zaustavi ako je ono nedeljivo. Ukupno uzevši, Bergson je u pravu kada nas podseća na to da

⁹³ Barreau, Hervé: „Bergson et Zénon d'Élée”, *Revue Philosophique de Louvain* 67 (95): 399.

⁹⁴ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 218. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 160-161.

simboličko predstavljanje kretanja često podrazumeva fiktivne stanice („ali tu miruje samo moja imaginacija“) kojih u stvarnom kvalitativno-kontinuiranom kretanju nema, ali iz toga ne proističe da je kretanje kao takvo nedeljivog karaktera ili da kretanje ni u kom slučaju ne može imati izvesne kvantitativne aspekte. Nadalje, možemo se složiti sa Lejsijevom kritikom Bergsonovog shvatanja kretanja: „[n]epokretna linija ne može da bude ono što se kreće, ali ni sâmo kretanje se ne kreće i nije jasno zašto linija ne bi mogla da ga »reprezentuje«. Kretanje ima smer koji pređen prostor nema. Da li bi bilo od pomoći ako bismo napravili bodlju na liniji, praveći strelu od nje? Ali ovo se tiče samo simbola kojeg ćemo izabrati. I opet, ako bi se kretanje zaustavilo ranije, zašto ne bismo mogli da kažemo da smo imali isto kretanje, samo kraće, isto kao što bismo imali putanju, samo kraću?“⁹⁵ Utoliko je simboličko predstavljanje kretanja mnogo vernije kretanju nego što se Bergsonu čini, a iz kvantitativnih promena još ne sledi promena opšte prirode kretanja. Čini nam se da je Bergson otišao previše daleko kada je insistirao na tome da kretanje treba da bude shvaćeno kao neprostorna, čisto kvalitativna promena, dakle kao trajanje. Nije li Ahil prestigao kornjaču zato što njegovi kvalitativno drugačiji koraci podrazumevaju i kvantitativne razlike? Bergson na nekim mestima priznaje da su prostorno-kvantitativni aspekti kretanja ključni (npr. „jer su svaki od Ahilovih koraka i svaki od koraka kornjače ... različite veličine kao prostor“⁹⁶), ali te primedbe su ostale u senci njegove filozofije. Bergsonova greška očigledno proističe iz toga što je hteo sve karakteristike trajanja pripisati i kretanju, uprkos tome što se radi o veoma rizičnoj analogiji. Kako Elena Fel s pravom tvrdi: „Bergson predstavlja kretanje u materiji kao da je reč o trajanju iako je ono lišeno najbitnije karakteristike trajanja, naime, rasta kao unutrašnje kumulacije svoje povesti.“⁹⁷ Do sličnih zaključaka možemo doći i u vezi sa drugim karakteristikama trajanja. Kretanje ne mora da bude heterogeno jedinstvo, ono može da se zaustavi ili da se skrati, ono može da bude periodično i skroz monotono, itd. Ovde ne bi bila od koristi ni interpretacija prema kojoj Bergson govori samo o opažanju kretanja – slične teškoće bi važile i za takvu konceptualizaciju kretanja.

⁹⁵ Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 27.

⁹⁶ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 55. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 84.

⁹⁷ Fell, Elena: *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*. Peter Lang AG, Bern, 2012. str. 156.

2.1.3. Jezik i trajanje

Videli smo da jezik, prema Bergsonu, prevodi trajanje u prostor i na taj način ga suštinski iskrivljava. Drugim rečima, jezik kao medij diskretnosti i homogenizacije predstavlja alat zdravog razuma i služi zadovoljavanju naših životnih potreba. On fiksira ono što je fluidno, odnosno izjednačava ono što je heterogeno. Iz perspektive filozofije trajanja, reči reprezentuju stvarnost kao zbir stabilnih i solidnih elemenata, dakle pomoću njih ne može da se izrazi iskustvo kvalitativne procesualnosti, dinamičnog kontinuiteta. Zapravo, svi simboli, naročito matematički, paralizuju stvarnost ne bi li je domestikovali, ne bi li je pretvorili u nešto invarijantno čime može da se vlada. Jezik imobilizuje, apstrahuje, shematizuje, klasifikuje, standardizuje i lišava singularnosti. Utoliko se može reći da jezik osiromašuje svet tako što ga „normalizuje“. U stvari, Bergsonu su teškoće u vezi sa jezikom bile očigledne još otkad je izgradio prvu verziju svoje filozofije trajanja. Valja citirati prve rečenice iz „programskog“ Predgovora *Ogleda o neposrednim činjenicama svesti*: „[p]o nužnosti se izražavamo rečima, a najčešće mislimo u prostoru. Jezik, drukčije govoreći, traži da između naših misli utvrdimo iste čiste i jasne distinkcije, isti diskontinuitet kao između materijalnih predmeta.“⁹⁸ Bergson je već u ovom delu zaključio da smo skloni tome da učvrstimo sve naše utiske ne bi li ih jezički izrazili, u skladu sa društvenim konvencijama i zahtevima praktičnog života. Prema tome, pogodnosti jezika predstavljaju nužan deo naše instrumentalne racionalnosti – stvarnost je podeljena da bi što više odgovarala našim potrebama. Bergson je govorio o „brutalnoj reči“ da bi i na taj način naglašavao kako bezlični jezik stavlja u zgrade našu individualnu afektivnost. Kasnije, u *Stvaralačkoj evoluciji* je čak došao do zaključka kako se svi osnovni elementi jezika odnose na nepokretnost: „[b]ilo da je reč o kvalitativnom, razvojnom ili ekstenzivnom kretanju, duh se snalazi da uzme nepomične poglede sa nestabilnosti. I on dolazi tako, kao što smo to maločas pokazali, do tri vrste predstava: 1. kvaliteti, 2. oblici ili suštine, 3. aktovi. Ovim trima načinima gledanja odgovaraju tri kategorije reči: *pridevi, imenice i glagoli*, tri osnova elementa jezika. Pridevi i imenice simbolišu, dakle, stanja. Ali glagol, ako se držimo osvetljenog dela predstave koju on izaziva, ne izražava drugu stvar.“⁹⁹ Prema tome, čak i glagol nedovoljno izražava procesualnost.

⁹⁸ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 3. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. VI.

⁹⁹ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 173. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 103.

Kako je onda moguće govoriti o trajanju, na koji način bi intuicija mogla da ga zahvati? Da li je intuicija osuđena na to da ostane „negativna intuicija” koja može samo da nam objasni šta sve nije dostupno jeziku? Da li je moguće metafizičko mišljenje o trajanju bez jezika? Ukoliko je jezik nužno medij oprostoriavanja, onda je svaka izgovorena ili pismeno izražena filozofija trajanja performativna kontradikcija. Čim Bergson otvori usta ili napiše neku belešku u vezi sa pojmom trajanja, on se već predaje izvesnoj samoprotivrečnosti. Ako bi stvarno želeo da nađe ono „pre” simbola, dakle ne-reprezentativne aspekte sveta, onda bi trebalo da se zadovolji ćutanjem i apstinencijom od pisanja. Na kraju krajeva, svaki pokušaj jasnog – pojmovnog ili drugačijeg – artikulisanja trajanja bi predstavljao izdaju onoga o čemu se govori. Ipak, činjenica je da Bergsonove rečenice o trajanju zauzimaju više stotina stranica. Utoliko je Helmut Vagner s pravom ukazao na „Bergsonov paradoks” koji se sastoji u jezičkom zahvatanju onoga što je jezički nedostupno po svojoj prirodi¹⁰⁰, zatim opravdan je i Deridin izraz prema kojem je i kod Bergsona reč o „ratu jezika protiv samog sebe“¹⁰¹, a nije slučajno što je Aksel Šerniavski govorio o tome da kod Bergsona filozofija „mora da uđe u savez sa neprijateljem“¹⁰². Naravno, ne bi bilo teško pokazati koliko često je Bergson bio neoprezan sa rečima, upotrebljavajući termine poput „trenutak“ ili „stvar“ u kontekstu pojma trajanja, zanemarujući suštinske uvide svoje filozofije. Međutim, od takvog poduhvata je mnogo važnije ukazati na to da u njegovom opusu postoji i alternativna filozofija jezika prema kojoj jezik može da prevaziđe oprostoriavanje, a iz toga proističe i alternativni odnos prema jeziku filozofije.

Najpre bi trebalo istaći da je Bergson imao u vidu različite aspekte jezika utoliko što se nije ograničavao na jezički sistem, već se bavio i problemom govora. Shodno tome, u *Materiji i pamćenju* je odredio razumevanje govora drugog kao složen proces koji se sastoji od prepoznavanja glasova, pronalaženja smisla i interpretacije, a koji zahtevaju aktiviranje naše virtualne kompetencije i različitih slojeva pamćenja, ne samo motornih, već i čisto duhovnih. Pritom, Bergson je naglašavao da je kontinuitet smisla od odlučujućeg značaja, štaviše, tvrdio je da su izolovani jezički entiteti tek izvedeni momenti u odnosu na celinu smisla („ono što najpre učimo da izgovaramo nisu reči, već rečenice“¹⁰³). Dakle, u govoru se smisao konstituiše kao

¹⁰⁰ Wagner, Helmut R.: *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-world: An Introductory Study*. The University of Alberta Press, Edmonton, 1983. str. 33.

¹⁰¹ Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967. str. 13.

¹⁰² Cherniaevsky, Axel: *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*. L'Harmattan, Paris, 2009. str. 22.

¹⁰³ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 130. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 130.

svojevrnsni organski totalitet. U ovoj diferenciranoj globalnosti se kreće od početka do kraja, i obrnuto. Stoga nije slučajno što su neki interpretatori uporedili Bergsonovu filozofiju jezika sa Sosirovom lingvističkom teorijom. Sasvim sažeto, ukoliko se razlika između sinhroničnog *langue*-a kao kvaziprostornog jezičkog sistema i *parole*-a kao konkretnog sukcesivnog čina prenosi na Bergsonovu filozofiju, onda možemo doći do zaključka da se Bergsonova kritika jezika odnosi samo na navodno stabilnu stranu jezika, a ne na jezik uopšte. To bi značilo da se bezličnim i konvencionalnim aspektima jezika ne iscrpljuju individualne mogućnosti govora. Prema tome, pored simultane dimenzije u jeziku postoji i sasvim kreativna dimenzija. Kako Danijele Gambarara piše: „[j]eziku kao sinhroniji, dakle kao nevremenskom, suprotstavlja se odvijanje diskursa, iskazivanja. Bergson insistira na ireduktibilnom karakteru događaja iskazivanja, a koji je jedini momenat kada je jezik efikasan.“¹⁰⁴ Ne proističe li onda briga zbog nesposobnosti jezika u pogledu tematizovanja trajanja iz lažnog problema, naime, iz mešanja njegovog simultano-prostornog i sukcesivno-aktivnog aspekta? Pored strukturalnog i dinamičnog aspekta jezika, a koji se tiču činjenice da se jezik na fluidan način konstituiše kroz relacije, a ne kroz izolovane delove, Bergson ukazuje i na intencionalni aspekt govora koji podrazumeva nedeljiv kvalitativni akt – dakle trajanje.¹⁰⁵ Ali, da li to znači da se kroz govor kao živu stranu jezika uvek izražava ono lično? Trebalo bi da budemo precizniji u pogledu govora kao medija za individualne aspekte jezike. Bergson je bio sklon tvrdnji da između bezlične perceptivno-motorne strane govora i one dimenzije u kojoj se manifestuju lične uspomene postoji razlika prema prirodi. Primera radi, kao što znamo za patološku pojavu afazije koja podrazumeva automatsko ponavljanje reči bez spontanosti i pravog kontinuiteta smisla, takođe znamo i za osobe koje bez problema mogu da navedu lična imena onih koji su im bliski, a ipak ne mogu da primene te reči na ljude na koje one referišu. I shodno tome, Bergson nije smatrao nužnim da se u govoru pojavljuju lični sadržaji, štaviše, prema njemu postoji i skroz bezlični govor. Ipak, smatra da postoji i *de iure* čisto lični aspekt u kojem se izražava duhovna singularnost jednog trajanja, njegove jedinstvene afekcije i uspomene.

¹⁰⁴ Gambarara, Daniele: Henri Bergson: une philosophie de la signification. In: *Henri Bergson: esprit et langage* (éd. Claudia Stancati – Donata Chiricò – Federica Vercillo), Mardaga, Sprimont, 2001. str. 303. I Worms je uporedio Bergsonovo i Sosirovo shvatanje jezika. Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. str. 124-125. Upor.: Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 17-18.

¹⁰⁵ O strukturalnom, dinamičnom i intencionalnom aspektu bergsonovski shvaćenog jezika je govorio Bernar Mabij: Mabille, Bernard: „Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole”, *Les Études philosophique* 59 (4): 513.

Bergson je u *Stvaralačkoj evoluciji* skrenuo pažnju kako se i insekti kao najviše instinktivna bića izražavaju kroz svojevrstan jezik. Rečju, jezik nije ljudska specifičnost – čovek je pre *homo faber* ili *homo sapiens*, nego *homo loquax*. Ipak, to ne znači da Bergson u potpunosti izjednačava životinjski i ljudski jezik. Ljudski jezik se ne može svesti na koristan alat koji služi samo fiksiranju stvarnosti: „[p]otreban je, dakle, jedan jezik čiji se znaci – koji ne mogu biti u beskonačnom broju – mogu protegnuti na beskonačnost stvari. ... Ono što karakteriše znakove ljudskog jezika, to nije toliko njihova opštost koliko njihova pokretljivost. *Instinktivni znak je prirasli znak, inteligentni znak je pokretljiv znak*. ... Jezik je mnogo doprineo da je [inteligenciju] oslobodi. Stvorena da ide od stvari do stvari, reč je zaista, u suštini, pomerljiva i slobodna.”¹⁰⁶ Ukupno uzevši, u *Stvaralačkoj evoluciji* se jezik tematizuje i kao fleksibilnost označitelja pomoću koje se može napraviti distanca u odnosu na stvari i na taj način predstavlja raskid sa animalnim automatizmom. Jezik nije shvaćen kao pûki zbir diskretnih entiteta, već i kao pokretljiv medij koji nije stran trajanju života. Imamo li sve to u vidu, lakše je razumeti Bergsonov zahtev prema kojem „jezik, koji prevodi mišljenje, mora da bude živ poput njega”¹⁰⁷. Bez pomenutih stavova ne bismo mogli da uočimo kako je moguća pohvala književnosti u Bergsonovoj filozofiji. „Kada mi neki pesnik čita svoje stihove, ja se mogu toliko zainteresovati za njega da uđem u njegovu misao, da se unesem u njegova osećanja, da preživim prosto stanje, rastureno u rečenice i reči. Ja simpatišem tada sa njegovim nadahnućem, pratim ga neisprekidanim kretanjem koje je, kao i samo nadahnuće, jedan nedeljen akt. Dovoljno je samo da popustim svojom pažnjom...”¹⁰⁸ Sasvim je očigledno da se ovde primenjuju osnovni uvidi filozofije trajanja: čitanje stihova predstavlja dinamičnu i nedeljivu celinu sa kojom je dovoljno imati izvesnu intuitivnu simpatiju, s onu stranu svakidašnjih potreba. U tom segmentu se ne radi o simbolima kao otuđenim re-prezentacijama, već o neposrednom kontaktu sa trajanjem pesme. U ovom slučaju se u rečenicama drugog izražavaju individualni sadržaji, u jedinstvenom stilu. Shodno tome, prema Bergsonu, i pesnik ili pisac mora da razbije automatizme, konvencije, samorazumljive odnose. Između ostalog, to se može postići ako se autor poigra sa višeznačnošću, odnosno ako se ponavljanjem, skokovima ili iznenadnim

¹⁰⁶ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 94-95. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 159-160.

¹⁰⁷ Bergson, Henri: *Le rire*. PUF, Paris, 1999. str. 91.

¹⁰⁸ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 122. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 210. Upor.: „[o] talentu jednog romansijera sudimo po snazi kojom on osećanja i misli izvlači iz oblasti koja je svima otvorena, oblasti u koju ih je spustio jezik, pokušavajući da im, mnoštvom detalja što se slažu jedan do drugog, vrati prvobitnu i živu individualnost.” Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 79. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 123-124.

situacijama ukine tok narativa koji bi se moglo očekivati. Književnost, koja je zaista kreativna, može da stvori fluidan jezik koji je u skladu sa dinamičnim karakteristikama trajanja.

Upravo je gore pomenuta jezička fluidnost omogućila pohvalu „pojmovnog nomadizma”, te filozofskog jezika koji bi odgovarao kvalitativnoj vremenitosti. Naravno, Bergson je i u ovom pogledu ambivalentan mislilac. Umeo je da govori o tome da se greške elejskih filozofa, Platona ili Aristotela mogu objasniti grčkim poverenjem u jezik, a ponekad je smatrao da je potrebna metafizika koja će se osloboditi od simbola *en bloc*. Ipak, s druge strane, skrenuo je pažnju na činjenicu da se značajni filozofi nikada nisu zadovoljili jednostavnim i geometrijskim definicijama, već su se samosvesno služili višeznačnošću termina, kao što je to slučaj sa polisemijom „forme”, „mogućnosti” ili „akta” kod Aristotela, ili „egzistencije” i „esencije” kod Spinoze.¹⁰⁹ Zanimljivo je da je Bergson izrazio svoju sumnju prema fiksnim značenjima i kada je bio saradnik na projektu *Vocabulaire technique de la philosophie*.¹¹⁰ U skladu sa tim, i on sâm je stvorio fleksibilne termine i nastojao je da izgradi dinamičan stil, a to važi i za centralni pojam trajanja. Uprkos onim primedbama prema kojima nije moguće govoriti o vremenu bez oprostora, a homogeno vreme predstavlja „idol jezika”¹¹¹, on se i te kako služio različitim kreativnim jezičkim strategijama ne bi li zahvatio trajanje, npr.: „[u]poređenja i metafore ovde daju sugestiju o onome što inače ne bismo uspeli da izrazimo.”¹¹² Shodno tome, Bergson je ponekad opisivao trajanje kao „okean”, „talas” ili „vodu”, u nadi da će *more metaphorico* lakše doći do prave vremenitosti. Dakle, slike kao tropi bi trebalo da služe tome da se zahvati ono što bi inače ostalo neizrecivo zbog svoje isuviše dinamične prirode. Ipak, Bergson je ostao oprezan i skeptičan u pogledu metafora. Tako se i u *Uvodu u metafiziku* tvrdi da je trajanje „tekući kontinuitet [*une continuité d'écoulement*] koji je neuporediv s bilo čime što sam video da protiče [*à rien de ce que j'ai vu s'écouler*].”¹¹³ Kao što primećujemo, Bergson se služi metaforom, ali se istog trenutka i distancira od nje, naglašavajući da bismo grešili ako bismo zaključili da se trajanje može iscrpiti bilo kakvom slikom koja je prostornog porekla. Metaforičko prevođenje je ipak „prostorno prenošenje”¹¹⁴. Kao da metaforična pojmovnost mora neprestano da podseti čitaoca na

¹⁰⁹ O tome: Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 30. Srpsko izdanje ne sadrži ovo poglavlje.

¹¹⁰ O tome svedoči: Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 503.

¹¹¹ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 226. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 232.

¹¹² Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 42. Srpsko izdanje ne sadrži ovo poglavlje.

¹¹³ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 236. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 183.

¹¹⁴ Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 76. Srpsko izdanje ne sadrži ovo poglavlje.

svoje granice – ima izvesnog suštinskog viška u trajanju koji prevazilazi sve naše jezičke koordinate. Pomenimo najzad da su interpretatori poput Alena Loma, Frederika Kosute, Gambarare i Šerniavskog nabrojili i druge tekstualne poteze pomoću kojih je Bergson pokušavao da ostane veran svojoj centralnoj temi: između ostalog, tekstovima koji su organizovani u koncentričnim krugovima ili spiralno, pomoću rotiranja različitih smislova nekog pojma, polisemijom i analogijama, biografskim referencama, čestom upotrebom particip prezenta i opreznim prelazima između pojedinih poglavlja.¹¹⁵

2.1.4. Bergson i Kant

Bergsonov odnos prema Kantu je bio izuzetno ambivalentan. Naime, za njega je Kantova transcendentalna filozofija ponekad predstavljala ono shvatanje vremena od kojeg najviše treba da se distanciramo, ali, s druge strane, u toj meri ima izvesnih zajedničkih tačaka među njima da su neki interpretatori čak sugerisali kako je Kant jedan od retkih protobergsonističkih mislioca. Biografski gledano, Bergsonov odnos prema Kantu je od samog početka obojen njegovim odnosom prema predstavnicima francuskog univerzitetskog kantijanizma. Primera radi, Žil Lašelije je bio kantijanac kome je bio posvećen u velikoj meri antikantijanski *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, a za koga je Bergson tvrdio da je pokazao kako je ozbiljna filozofija i dalje moguća. Bergson je pomno čitao njegova dela već kao gimnazijalac i može se reći da je njegova filozofija kasnije u bitnoj meri doprinela Bergsonovom distanciranju od pozitivizma. Valja pomenuti da Lašelije nije bio dogmatski kantijanac, te da interpretatori većinom smatraju da je pokušavao da izgradi svojevrsni spiritualistički realizam sličan realizmu Mena de Birana, stapajući Kantove uvide sa Lajbnicovom metafizikom i filozofijom prirode.¹¹⁶ Za razliku od Lašelije, Emil Butru je često okarakterisan kao ortodoksni kantijaninac prema kome je Bergson imao veliku odbojnost. Ipak, neki interpretatori naglašavaju da je kritika fizikalizma i psihofizike u *Ogledu*

¹¹⁵ Cosutta, Frédéric: L'œuvre philosophique de Bergson: une „création continue d'imprévisible nouveauté"? In: *Lire Bergson: „Le possible et le réel”* (éd. Frédéric Cosutta), PUF, Paris, 1998. Lhomme, Alain: Formuler l'informulable: analyse d'un paradoxe pragmatique. In: *Lire Bergson: „Le possible et le réel”* (éd. Frédéric Cosutta), PUF, Paris, 1998. Gambarara, Daniele: Henri Bergson: une philosophie de la signification. In: *Henri Bergson: esprit et langage* (éd. Claudia Stancati – Donata Chiricò – Federica Vercillo), Mardaga, Sprimont, 2001. Cherniaevsky, Axel: *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*.

¹¹⁶ Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. str. 39. Odnosno: Hude, Henri: *Bergson I*. str. 63-76.

delimično nastala zahvaljujući Butruovim uvidima, odnosno da je i sâm Butru nastojao da prevaziđe Kantovu filozofiju.¹¹⁷ Na kraju, u *Ogledu* se otvoreno kritikuje kantijanizam Šarla Renuvijea, sa posebnim osvrtom na njegovo shvatanje broja i slobodnog delanja. Ukupno uzevši, naš utisak je da je na delu izvesno dvostruko kretanje: pozitivizam je za Bergsona bio od koristi u distanciranju od Kanta i kantijanizma, a Kant i kantijanizam su bili od koristi u distanciranju od pozitivizma. Istini za volju, treba reći da je zabeleženo da mladi Bergson, tj. Bergson pre *Ogleda*, nije imao odbojnost samo prema akademskom kantijanizmu¹¹⁸, već i prema samom Kantu. Poznato je da su ga prijatelji nazvali *l'anti-kantien*, odnosno ima podataka prema kojima je govorio o tome da je sve prikladnije za dobro filozofiranje od apstrakcija *Kritike čistog uma*.¹¹⁹ Međutim, videćemo da je Bergsonov odnos prema Kantu već i u *Ogledu* ambivalentan. S obzirom da je više puta tematizovao Kantovu transcendentalnu filozofiju i u kasnijim delima, smatramo da se ni njegova rana kritika na Kantov račun ne može svesti na početničko „samopozicioniranje u akademskom polju“, već se u njoj otelovljuju suštinski povesni i konceptualni aspekti filozofije trajanja. Na kraju, valja dodati da su mnogi kritičari (Žorž Policer, Žilijen Benda itd.) zamerili Bergsonu kako nije razumeo Kantovu filozofiju odnosno da se vratio prekritičkom iracionalizmu ili psihologizmu.

U ovom odeljku ćemo se usredsrediti na one aspekte Bergsonove kritike Kanta koji se tiču pojma prostora, teorije broja i intenziteta, paralelizma između prostora i vremena, odnosno intuicije i metafizike. U središtu naše pažnje će biti *Ogled*, ali ćemo uzeti u obzir i kasnija dela. Kada se ima u vidu *Ogled*, valja pomenuti da je Bergson skratio i znatno menjao III poglavlje upravo zbog toga što se bojavao da će ga kritika izneta na Kantov račun diskvalifikovati iz akademske zajednice.¹²⁰ No, kritičke primedbe o Kantovoj transcendentalnoj filozofiji imaju bitnu ulogu i u finalnoj verziji teksta, štaviše, na osnovu *Zaključka* se i dalje čini da je Kant ostao glavni protivnik odnosno sagovornik ovog dela.

Neki interpretatori smatraju da već i prve rečenice *Ogleda*, prema kojima se stanja svesti

¹¹⁷ Lépinat, Benoit: *Temps, espace, durée: le sens et la portée du rapport à Kant chez le premier Bergson*. Elektronski izvor:

https://www.academia.edu/16686057/Temps_espace_dur%C3%A9e_le_sens_et_la_port%C3%A9e_du_rapport_%C3%A0_Kant_chez_le_premier_Bergson Poslednji pristup: 2/25/2016. Odnosno: Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. str. 76.

¹¹⁸ O tome videti još: Azouvi, François: *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Gallimard, Paris, 2008. str. 32-34, 39, 53.

¹¹⁹ Barlow, Michel: *Bergson*. str. 12-13.

¹²⁰ Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. str. 59.

moгу kvantitativno povećavati ili smanjivati, predstavljaju deo rasprave sa Kantom. Kao što smo videli, distinkcija između kvalitativnog i kvantitativnog mnoštva je od suštinskog značaja u Bergsonovoj filozofiji trajanja. Smatrao je da je pojam intenziteta kao merljivog psihičkog stanja rezultat neopravdanog mešanja merljivih spoljašnjih uzroka (ili površina) i unutrašnjih kvalitativnih sadržaja. Drugim rečima, to znači da se u pojmu intenziteta manifestuje nečista mešavina (*mixte impure*) iz koje proističu lažni problemi, iluzije. Pritom ne bi trebalo zanemariti činjenicu da je Bergson ponekad upućivao i na drugo značenje intenziteta koje se tiče „unutrašnje dubine svesti“, „različitih nivoa trajanja“ ili „tenzije života“, a koje se i te kako može afirmisati – intenzitet je dakle fluidan koncept, a u ovom drugom smislu se odnosi na razlike u prirodi.¹²¹ Kritika psihofizičkog shvatanja intenziteta se može tumačiti i kao otklon u odnosu na Kanta s obzirom da se u *Kritici čistog uma* pojavljuje pojam veličine (*Größe*), koji za Bergsona predstavlja nelegitimno mešanje kvaliteta i kvantiteta.¹²² Iz Bergsonove perspektive gledano, Kantovo shvatanje veličine je srodno kasnijim psihofizičkim teorijama o merljivosti psihičkih stanja, s obzirom da se njegov pojam određuje kao veličina koja se konstituše i primenom sheme broja na formu vremenskog *continuum*-a. Utoliko se kod bergsonovski interpretiranog Kanta sve pojave pokazuju u homogenom i uzastopnom dodavanju reprezentacija (u kojoj reprezentacije delova omogućavaju reprezentaciju celine, a razlika prema veličini izražava odnos sadržavajućeg i sadržanog), i na taj način svako iskustvo predstavlja intenzitet koji može da se meri. Prema tome, iz aspekta *Ogleda*, Kantovo shvatanje veličine jeste neopravdana projekcija prostornih kategorija na trajanje, a Bergsonova osnovna namera se sastoji u naglašavanju toga da su neposredne činjenice svesti čisto kvalitativnog, neprostornog karaktera.¹²³

Nadalje, trebalo bi da budemo oprezni prema onoj interpretaciji prema kojoj Bergsonova teorija broja i brojanja naprosto predstavlja kritiku na Kantov račun. Naime, isuviše bismo pojednostavili njihove teorije ako bismo zaključili da je broj kod Bergsona struktura kojom se vrši oprostorivanje, dok se brojanje kod Kanta pojavljuje kao vremensko sabiranje. Valja uzeti u obzir da ono numeričko ni za Bergsona ne predstavlja čisto prostornu kategoriju, već „*prostorni*

¹²¹ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 35-37. Za Delezovu kritiku Bergsonovog shvatanja intenziteta videti: Delez, Žil: *Razlika i ponavljanje*. Fedon, Beograd, 2009. Prevod Ivan Milenković. str. 387-388.

¹²² O tome: Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 56. Odnosno: Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. str. 65. Videti još: Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. str. 59.

¹²³ O tome da Kantovo shvatanje intenzivne veličine odnosno progresije *fliessendes* vremena zapravo nije previše udaljeno od Bergsonove filozofije trajanja: Pearson, Keith Ansell: *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. Routledge, London / New York, 2002. str. 33-34.

momenat vremenske operacije sabiranja¹²⁴. Sasvim sažeto, brojanje podrazumeva mešoviti, vremensko-prostorni akt, dok se broj tiče odnosa u homogenom mnoštvu, dakle prostoru. S druge strane, u *Kritici čistog uma* se ukazuje na to da grupisanje jedinica nije moguće bez prostorne simultanosti. Kantovoj i Bergsonovoj teoriji je takođe zajedničko da obe tretiraju brojeve kao proizvode subjektivnosti, dakle brojevi za njih nisu bića *in rem*. Ipak, dok kod Kanta brojanje kao jedan od načina struktuiranja iskustva proističe iz transcendentalnog aparata svesti, kod Bergsona brojanje predstavlja posledicu biološko-društvene potrebe za oprostoriavanjem. U pogledu paralela između Kantove i Bergsonove teorije broja i brojanja valja još citirati interpretaciju koju je razradio Benua Lepina: „[kod Bergsona – M.L.] [d]efinisanje broja kao sinteze jedinica odnosno mnoštva i tumačenje brojanja kao homogenizacije elemenata u prostoru već upućuje na kantijanizam. ... Utoliko što je kod Kanta broj uvek ujedno i akt sinteze kojom se neka jedinica supsumira pod neko mnoštvo, i s obzirom na to kako on opisuje način na koji svest konstituiše jedinstvo i organizuje prostorne pojave polazeći od vremenske forme, i te kako ima stvarnog odnosa između njihovih teorija u ovoj tački.“¹²⁵ Ukupno uzevši, Bergsonova i Kantova teorija broja i brojanja ne predstavljaju dijametralno suprotstavljene stavove.

Jedna pažljivija analiza bi mogla da pokaže kako se ni Bergsonov odnos prema Kantovom shvatanju prostora ne sme jednostrano tumačiti kao oštra kritika ili kao potpuno slaganje. Sasvim sažeto, Bergson je iz Kantove transcendentalne estetike preuzeo onaj uvid prema kojem prostor nije rezultat apstrahovanja iz empirijskih sadržaja, ali je, s druge strane, imao sasvim drugačiji zaključak u pogledu funkcije prostora i načina na koji on iskrivljava naš odnos prema stvarnosti. U II poglavlju *Ogleda* se tvrdi da je Kant zaslužan za ispravno shvatanje prostora koje se sastoji „u tome da se prostoru podari egzistencija nezavisna od njegovog sadržaja, da se proglasi *de iure* izdvojivim ono što svako od nas *de facto* odvaja, i da se u protežnosti ne gleda kao apstrakcija kao što su druge apstrakcije. Kantovska koncepcija prostora se, u tom smislu, razlikuje manje no što se misli od popularnog verovanja. Daleko od toga da bi on pokolebao našu veru u realnost prostora, Kant je tačno odredio njeno značenje i čak joj dao opravdanje.“¹²⁶ Ne ulazeći u legitimnost teze prema kojoj je Kantovo shvatanje slično svakidašnjem odnosu prema prostoru, možemo konstatovati da je *Ogled* u velikoj meri veran uvidima transcendentalne estetike, a reč je o stavu

¹²⁴ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 42.

¹²⁵ Lépinat, Benoit: *Temps, espace, durée: le sens et la portée du rapport à Kant chez le premier Bergson*. Op. cit.

¹²⁶ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 46. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 69.

koji se pojavljuje i u kasnijim delima, npr. u *Stvaralačkoj evoluciji*¹²⁷. Čak i kada se u *Materiji i pamćenju* protežnost (*étendue* odnosno *extension*) tematizuje kao inherentna tendencija same kvalitativne materije, Bergson i dalje opisuje prostor kao prazan i homogen medij čiji izvor nije u empirijskim stvarima. Pomenimo najzad da se čini kako između Bergsona i Kanta nema nesaglasnosti ni u tom pogledu da je prostor „idealno polje“ koje se može deliti do beskonačnosti.

Ipak, s druge strane, ne bi trebalo da zanemarimo značajne razlike između njihovih koncepcija. Prvo, u skladu s onim što je do sada rečeno, Bergson se ne zadovoljava tezom prema kojoj specijalizacija ne proističe iz čulnih stvari, već dodaje da je reč o biološko-društvenoj funkciji. Iz perspektive istorije ideja gledano, u Bergsonovom shvatanju prostora ne odražava se samo Kantova transcendentalna estetika, već i empirijsko-evolucionističko tumačenje prostora koje je razradio Teodil-Arman Ribo.¹²⁸ Primera radi, kada Bergson govori o tome da za životinje prostor nije toliko homogen kao za čoveka (uzgred, Bergson ponekad čak tvrdi da jedino za čoveka postoji homogen prostor bez kvaliteta), jasno je da je u njegovoj filozofiji na delu izvesna naturalizacija pojma prostornosti, kao što se u njoj naglašava i način na koji društvene potrebe i jezik doprinose oprostovivanju stvarnosti kao pragmatičnom delanju. Stoga je prostor prema Bergsonu jedna od struktuirajućih funkcija inteligencije, a nipošto nije apriorna forma koja bi prethodila svakom iskustvu. Prostor je za njega, da upotrebimo Vormsov izraz, „*a posteriori* shema svakog delanja“¹²⁹. Međutim, trebalo bi da imamo u vidu da Bergson analizira i izvesne motorno-spacijalne sheme našeg tela koje mogu da budu u krizi u patološkim slučajevima. Drugim rečima, oprostovivanje je za njega jedan od mogućih odnosa prema materiji, a nije transcendentalna forma koja bi nužno naddeterminisala svaki od naših odnosa prema spoljašnjim pojavama. Podrazumeva se da Bergson ne bi izvršio kritiku oprostovivanja ukoliko pritom ne bi pretpostavljao da je moguć i alternativni odnos prema stvarnosti, a koji bi imao pristup kvalitativnim aspektima materije, odnosno u kojem bi uspomene čiste prošlosti imale određujuću ulogu. Iako je svestan toga koliko je prostor bitan za zadovoljavanje svakidašnjih potreba, čini se da kod njega često ima izvesnog vrednosnog suda u pozadini kada je prostor u pitanju. Zapravo, bilo bi preciznije ako bismo rekli da kod Bergsona nije reč o prostoru kao formi, već mnogo više o aktu oprostovivanja koji je

¹²⁷ „Ono što nam izgleda da je Kantova *Transcendentalna estetika* utvrdila definitivno, to je da prostornost nije materijalni atribut koji se može uporediti sa drugim materijalnim atributima.“ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 119. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 205.

¹²⁸ O tome: Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 90.

¹²⁹ Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. str. 233.

odgovoran za deformaciju načina na koji nam se materija pokazuje. Prostornost za njega nije duplikat stvarnosti, nego predstavlja pragmatični proizvod koji osiromašuje, „domestikuje“ naš odnos prema svetu time što pravi selekciju onoga što nas ne interesuje u datoj situaciji i nastoji da imobilizuje, fiksira sve što je pokretno. Samim tim, sugeriše se da ljudska inteligencija ne ujedinjuje materiju kroz formu prostora, već prostor služi tome da se ona podeli, potencijalno do beskonačnosti. Lepina je plastično sažeo u kom smislu se ova teorija prostora razlikuje od Kantove: „[k]ada Bergson i Kant govore o činjenicama [*données*], oni ne misle ne istu stvar. Bergson nam govori o neposrednim činjenicama, dakle o prvoj aktivnosti svesti koja nije ništa drugo do nenumerička sukcesija stanja svesti. Jedino u odnosu na ovu originalnu neposrednost [*immédiateté originelle*] može da postoji *sui generis* akt oprostoriavanja kao izvorni akt [*acte primitif*] (jer on nije izvedena apstrakcija) koji nam omogućava prelaz sa jednostavnog opažanja protežnosti na koncepciju prostora. Kada nam Kant govori o činjenicama, uvek je reč o odnosu između pasivne receptivnosti čulnosti i aktivnog spontanosti razuma. Stoga, dok je bergsonistički shvaćena činjenica skroz subjektivna, kantovski shvaćena činjenica uvek već sadrži mogućnost objektivne spoznaje.“¹³⁰ Prema Bergsonovoj filozofiji, prostor se suštinski razlikuje od heterogenosti svesti kao što predstavlja neadekvatan okvir i u odnosu na kvalitativnu, pokretnu materiju. Utoliko je jasno da ovaj dvostruko „stran“ prostor ne može da se izjednači sa kantovski shvaćenim prostorom koji je povezan sa empirijskom stvarnošću i nije moguće iskustvo u sferi spoljašnjeg čula s onu stranu njegove apriorne forme.

Na osnovu nekih primedbi iz *Ogleda* moglo bi nam se učiniti da Kant nije optužen za oprostoriavanje vremena (npr.: „dok je nemački filozof jasno odvajao vreme od prostora, ekstenzivno od intenzivnog“¹³¹). Ipak, uprkos ovakvim rečenicama, očigledno je da Bergson i kod Kanta pronalazi grešku „paralelizma“¹³², tj. određivanja vremenitosti po analogiji sa prostornošću. Drugim rečima, tvrdi se da Kant neopravdano meša pojam vremena sa pojmom prostora – da se zapravo u njegovoj filozofiji tematizuje samo forma prostora odnosno homogeno vreme kao prostor. Polazna tačka ove kritike je pre svega transcendentalna estetika *Kritike čistog uma*, u kojoj se vreme određuje kao jedinstvena forma slična liniji koja se potencijalno produžuje do

¹³⁰ Lépinat, Benoit: *Temps, espace, durée: le sens et la portée du rapport à Kant chez le premier Bergson*. Op. cit.

¹³¹ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 103. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 167.

¹³² Reč je o izrazu koji je sâm Bergson koristio interpretirajući Kanta: Bergson, Henri: *Leçons d'histoire de la philosophie moderne; Théories de l'âme* (Cours III.). PUF, Paris, 1995. str. 151. O paralelizmu govori i Madlen Bartelemi-Madol: Barthélémy-Madaule, Madeleine: *Bergson adversaire de Kant*. PUF, Paris, 1966. str. 38.

beskonačnosti, a koja se sama pritom ne menja. Prema Bergsonovoj interpretaciji, Kant prenosi karakteristike prostora kao spoljašnjosti (homogenost, prazan medij, numeričko mnoštvo, deljivost, itd.) na vreme kao unutrašnjost, i utoliko je kod njega analogija prostora i vremena prvenstveno „introjektivna“¹³³. Stoga se zaključuje da je Kant pomešao heterogenu stvarnost svesti sa simboličkom reprezentacijom „ja“. Kroz Bergsonovu prizmu gledano, kantovski shvaćeno vreme je forma čulnosti koja je indiferentna prema svom sadržaju, ono je pûki način reprezentacije, a nipošto nije apsolutna i neposredna stvarnost poput bergsonovski shvaćenog trajanja. Pritom, iz te perspektive gledano, i Kantov pojam *Dauera* kao veličine koja se sastoji od sukcesivnih delova predstavlja rezultat oprostoraivanja. Samim tim, sugeriše se da je Kant bio osuđen na to da slobodu odredi kao noumenalnu, bezvremensku moć po sebi zato što je raspolagao samo pojmom statičnog vremena („da je ono što je Kant smatrao za sâmo vreme, naprosto vreme koje ne protiče, ne menja se niti traje“¹³⁴). Kao što ćemo videti, sa svoje strane Bergson je Kantovom pojmu slobode suprotstavio slobodu kao datost trajanja. Da li iz svega rečenog sledi da Bergson i Kant zastupaju dijametralno suprotstavljene stavove u pogledu filozofije vremena? Prvo, valja pomenuti da je Bergson u svojim predavanjima hvalio izvesne aspekte Kantove filozofije vremena, naročito činjenicu da je Kant shvatio vreme kao intuiciju, a ne kao pojam, odnosno, u afirmativnom smislu je pomenuto kako vreme za Kanta nije puka relacija, kao što je to slučaj u Lajbnicovoj filozofiji.¹³⁵ Isto tako im je zajednička odbojnost prema onim teorijama koje pokušavaju da poimaju vreme kao apstraktni produkt empirijskog iskustva. Neki interpretatori su naglašavali da ima još značajnijih sličnosti između Bergsonove i Kantove filozofije vremena.¹³⁶ Što se oprostoraivanja kroz analogiju linije tiče, Klod Romano je s pravom isticao da Bergsonova kritika važi samo ako ne posmatramo ono što se kontinuirano oblikuje na putu, već se usredsredimo na već gotov oblik, a Kantov opis sukcesivnih delova vremena i simultanosti prostora se zapravo ne razlikuje od Bergsonovih određenja.¹³⁷ Nadalje, ne ulazeći u detalje transcendentalnog shematizma, valja dodati da je

¹³³ Lapoujade, David: *Intuition et sympathie chez Bergson*. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007. str. 441.

¹³⁴ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 215. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 156.

¹³⁵ O tome: Hude, Henri: *Bergson II*. L'Harmattan, Archives Karéline / Booklegium, 2009. str. 43.

¹³⁶ R-M. Mose-Bastid je čak zaključila da Bergsonova „osnovna teza u pogledu trajanja u celosti može da bude shvaćena kao ponovo razrađena i korigovana *Transcendentalna estetika*“. Mossé-Bastide, Rose-Marie: *Introduction à la traduction*. In: *Les Études bergsoniennes*, Vol. II., PUF, Paris, 1949. str. 12.

¹³⁷ Romano, Claude: *L'événement et le temps*. PUF, Paris, 2012. str. 21. Na sličan način je i Lepina govorio o tome da je kod Kanta mnogo više reč o liniji koja se dinamično i kontinuirano formira (*ligne se traçant*). Lépinat, Benoit: *Temps, espace, durée: le sens et la portée du rapport à Kant chez le premier Bergson*. Op. cit.

Bergson zanemario ključne aspekte Kantove filozofije vremena, kao što Šerniavski ističe: „integrativno čitanje shematizma ... nas obavezuje da ponovo razmislamo o Bergsonovoj kritici. Shema kvaliteta upućuje na konkretno opažano vreme koje je uvek popunjeno vreme i koje se razlikuje od sebe i puno je heterogenosti. Ona nas obavezuje da uzroke mislimo kao sličnosti, stalnost kao prolaznu, a broj kao apstrakciju. ... Jer Bergson je bio taj koji je imao fragmentarni odnos prema nedeljivom, a ne Kant, tako što je izolovao neke aspekte onog dela koje bi trebalo čitati u svojoj celosti.“¹³⁸ Na kraju, Bergson ne posvećuje pažnju ni onim momentima *Kritike čistog uma* koji jasno svedoče o tome da Kant nije pripisao isti značaj formi vremena kao što je pripisao formi prostora. Naime, intuicija vremena kao *a priori* okvir svake predstave ima izvestan primat – opažanje simultanosti i/ili sukcesivnosti je moguće zahvaljujući njoj. Pomenimo najzad da nije slučajno što prema Kantu nije moguća objektivna nauka o idealnosti vremenitosti po analogiji sa geometrijom. Stoga nas Lepina podseća na to da vreme i prostor za Kanta nisu jednake forme intuicije jer ono što vreme „omogućava, nije toliko iskustvo vremenskih figura, već sama sintetička apercepcija.“¹³⁹ Zbog primata vremena kao unutrašnje čulnosti je neopravdano optužiti Kanta za introjektivni paralelizam – vreme je kod njega i te kako shvaćeno kao ireduktibilna forma reprezentacije. S druge strane, Bergsonu je strana ideja prema kojoj je vreme transcendentalna funkcija jedinstva samosvesti. To podrazumeva odbojnost prema modelu sinteze, iza koje stoji ubeđenje da je kvalitativno vreme neposredna, unutrašnja kohezija kojoj nije potrebna samosvest kao *duplum*.

Naredni aspekt koji ćemo analizirati odnosi se na problem intuicije odnosno metafizike. Već je bilo reči o tome da je Bergson – za razliku od onoga što izvesni interpretatori, poput Deleza, sugerišu – bio veoma oprezan u pogledu termina „intuicija“. Ipak, on je ovaj izraz najviše koristio upravo u slučaju konfrontacija sa Kantovom filozofijom. Dakako, u pitanju je prilično ambivalentan stav. Bergson je, sa svoje strane, filozofsku intuiciju shvatio kao integrativno iskustvo trajanja koja se od svakidašnje intuicije prvenstveno razlikuje po tome što podrazumeva stvaranje fleksibilnih pojmova i sposobna je da zahvati i ono što postoji samo *de iure*. Pritom je i te kako imao u vidu Kantov doprinos filozofiji intuicije, štaviše, smatrao je da je Kant „učinio najveću uslugu spekulativnoj filozofiji. Konačno je ustanovio da ukoliko metafizika jeste moguća, ona to može biti samo putem intuitivnog napora. – Samo je dodao, utvrdivši da bi intuicija bila

¹³⁸ Cherniaevsky, Axel: *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*. str. 46.

¹³⁹ Lépinat, Benoit: *Temps, espace, durée: le sens et la portée du rapport à Kant chez le premier Bergson*. Op. cit.

jedina sposobna da izgradi metafiziku, da je takva intuicija nemoguća.¹⁴⁰ U stvari, Bergson je nastavio kantovski projekat utoliko što je i sâm odbacio razumsku intuiciju, međutim, s druge strane, smatrao je da je supraintelektualna intuicija trajanja moguća i poželjna.¹⁴¹ U tom segmentu, može se reći da prema Bergsonu „nije više čulna granica naše intuicije ono što ograničava našu inteligenciju, već naprotiv, biološka funkcija naše inteligencije ograničava obim naše intuicije. ... Bergson vraća formu (vreme) u središte »materije« »čulne intuicije«“. ¹⁴² Sasvim sažeto, Bergson odbacuje metafiziku koja bi operisala unapred datim razumskim kategorijama i koja bi imala pristup univerzalnim načelima, ali rehabilituje metafiziku kao nadrazumsku filozofsku intuiciju. Trajanje kao glavna tema ove intuicije je istovremeno „formalnog“ i „sadržinskog“ karaktera, štaviše, ono je istovremeno „subjekt“ i „objekt“ intuicije. Ono nije apsolut po sebi, nego apsolut sa kojim se neposredno poklapamo, bez obzira na granice razuma. Prema tome, Bergson je došao do zaključka da je dovoljno ukloniti prostornost kao biološko-društvenu strukturu ne bi li stvorili adekvatnu metafiziku, a vremenitost se više ne određuje kao konstitutivni aspekt naše konačnosti, već kao neprestano samotranscendirajuće trajanje koje omogućava integrativno iskustvo – ono što je za Kanta infraintelektualno, to za Bergsona otvara supraintelektualni horizont. Iz te perspektive gledano, prava metafizika se ne služi metodom poopštavanja pomoću ideja, već se odvija kroz singularna spiritualna iskustva. U skladu sa tim, Bergson je takođe naglasio da metafizika ne sme da bude žrtvovana fizici, odnosno da će se nova filozofska intuicija baviti i naukom duha, prevazilazeći ideal jedinstvene objektivne nauke o prirodi. S druge strane, smatrao je da treba izbeći i „konstruktivni metod“ Kantovih sledbenika, tako je npr. govorio o inteligenciji kao Fihteovom „formalnom Bogu“¹⁴³ (pritom je afirmativno govorio o Kantovoj kritici dijalektike, a koju je suprotstavio neposrednom viđenju).¹⁴⁴ Ukupno uzevši, Bergson je delimično prihvatio Kantove tvrdnje u pogledu ograničenosti razuma i intelektualne intuicije, ali je svoje shvatanje intuicije i metafizike ipak pre svega razradio u konfrontaciji sa *Kritikom čistog uma*. Iako bi bilo preterano reći da je bergsonovski shvaćena intuicija kantovskog porekla ili da je Kant Bergsonov

¹⁴⁰ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 214. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 155.

¹⁴¹ Ovaj uvid se sasvim eksplicitno pojavljuje u *Materiji i pamćenju*: „Nemoć spekulativnog uma, ona koju je dokazao Kant, u osnovi je možda samo nemoć inteligencije potčinjene izvesnim nužnostima telesnog života“. Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 201. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 205.

¹⁴² Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 34-35, 38.

¹⁴³ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 201-204. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 356-362.

¹⁴⁴ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 203, 213. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 141, 154.

preteča u ovom pogledu¹⁴⁵, nije sporno da je Kantova filozofija i u ovom aspektu bila određujuća za Bergsona.

Pokušali smo da Bergsonov odnos prema Kantu predstavimo kao kompleksan i ambivalentan stav koji – slično njegovom odnosu prema Zenonu – ne bi trebalo pojednostaviti. Bergson nije odbacio sve aspekte Kantove filozofije, naprotiv, neke od ključnih uvida transcendentalne filozofije je prilagodio svojoj filozofiji trajanja, ali se pritom ne može reći da je Kant jedan od protobergsonističkih mislioca. U stvari, ovde se vernost i kreativna interpretacija povesnog nasleđa filozofije mešaju sa kritičkim distanciranjem i svesnim samopozicioniranjem u odnosu na prethodnika. Ipak, uprkos tome što je Bergsonov odnos prema Kantu dvosmislen u pogledu filozofije broja/brojanja, vremena i prostora, odnosno pojma intuicije i metafizike, i te kako postoji i onaj momenat u pogledu kojeg između njih ima nepremostivog jaza. Nije slučajno što su neki kritičari optužili filozofiju trajanja za to da je ostala ispod nivoa Kantove transcendentalne filozofije, tako što su sugerisali da se Bergson vratio „prekritičkoj filozofiji“, „dogmatizmu“ ili „psihičkom realizmu“. Naime, Bergson nikada nije prihvatio tezu o našoj sazajnoj konačnosti, već se njegova glavna svrha sastojala upravo u izgradnji filozofske strategije s onu stranu biološko-društvene ograničenosti inteligencije. U tom duhu se tvrdi u *Stvaralačkoj evoluciji* da Kant nije uvideo da „duh nadmašuje inteligenciju“, štaviše, reč je i o tome da bi se tokom razvoja prirode „inteligencija i materija postupno prilagođavale jedna drugoj“.¹⁴⁶ Premda nas Bergsonova kritika inteligencije odnosno njegova borba protiv lažnih problema i iluzija donekle podseća na *Kritiku čistog uma*, kod njega je ipak na delu izvestan epistemološki optimizam koji pre svega investira u neposrednost trajanja. Njega nije mogao da zadovolji stav koji zauvek odbacuje mogućnost saznanja apsoluta. Možda je na osnovu Bergsonovih kurseva najviše očigledno koliko je bio svestan distance koja ga odvaja od Kantove transcendentalne filozofije u pogledu neposrednog odnosa sa stvarnošću.¹⁴⁷ O tome svedoči, između ostalog, način na koji je suprotstavio neposredno poklapanje sa našim singularnim trajanjem sa Kantovom

¹⁴⁵ Takve sugestije su se pojavile kod nekoliko autora. Videti npr. Hude, Henri: *Bergson II*. str. 41-44. Odnosno: Panero, Alain: *Kant, précurseur manqué de Bergson?* Elektronski izvor: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2008-2-page-133.htm> Poslednji pristup: 22/03/2016. Zatim: Riquier, Camille: „La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson“. In: *Lire Bergson* (éd. Frédéric Worms – Camille Riquier), PUF, Paris, 2011. str. 35-59. Odnosno: Fabre Luce de Gruson, Françoise: Bergson, lecteur de Kant. In: *Les Études bergsoniennes*, Vol. 5., PUF, Paris, 1960. str. 169-190.

¹⁴⁶ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 120-121. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 207.

¹⁴⁷ Videti o tome npr. Hude, Henri: *Bergson II*. str. 41-44.

analizom apriornih formi. Tvrdeći da se forma nakon Kantovog kopernikanskog obrta više ne odnosi na bitak, već na predstave, Bergson je nastojao da nađe one argumente koji se mogu upotrebiti protiv ove tendencije. Shodno tome, isticao je da su neposredne činjenice svesti lišene apriornih okvira odnosno unapred datih formi, te da je odvajanje forme i sadržaja opravdano samo u matematici, a njegovu „introjekciju“ na stanja duha bi trebalo izbeći. Sasvim sažeto, trajanje za Bergsona nije transcendentni okvir, već je živa aktivnost koja prevazilazi razliku između forme i sadržaja. Za njega trajanje nije polje fenomena unutar kojeg bi predmeti kao predstave bili raspoređeni, nego je reč o neposrednosti koja ima izvesnu samostalnost u odnosu na spoljašnjost. Nema trajanja po sebi, niti trajanja kao pojave – uvek smo u direktnoj koincidenciji sa našom vremenitošću. Prvenstveno je u pitanju unutrašnje, prefenomenalno iskustvo, i tek iz njegovog samotranscendirajućeg karaktera proističe odnos prema drugim trajanjima. Videćemo da Bergson odbacuje razliku između pojave i stvari i u tom smislu što smatra da naše opažanje samo osiromašuje slike materije, te da nema ničega što bi dodale naše navodno apriorne forme. Preciznije, za Bergsona „forme“ predstavljaju biološko-društvene sheme koje se sastoje od dinamičnih momenata pamćenja i motornih shema opažanja. One nastaju ili iz virtuelnog bogatstva memorije ili iz kvaliteta materije, stoga nema potrebe za hipotezom unapred datih formi inteligencije. U stvari, inteligencija je relevantna samo kao medij koji je odgovoran za organizovanje naše delatnosti, a koji ima izvesne posledice u pogledu distorzije našeg odnosa prema svetu i prema nama samima. Nije slučajno što Worms, interpretirajući *Stvaralačku evoluciju*, naglašava da se i u ovom segmentu radi o raspravi sa Kantom: „dvojstvu materije i formi treba suprotstaviti dvojstvo delanja i efekta. Protivnik ovde više nije Darwin ili Aristotel, već Kant“.¹⁴⁸ Sasvim sažeto, prema Bergsonovoj filozofiji, naše potrebe i delanje iskrivljavaju naš odnos prema trajanju, ali taj odnos nije unapred i zauvek dati okvir naše konačnosti, već ga treba shvatiti kao prirodno-povesnu varijablu spoznaje koju filozofska intuicija može da prevaziđe. Iz Bergsonove perspektive gledano, kantovski shvaćeno vreme kao bezvremenska forma je zapravo derivat oprostoriavanja, dok se kroz prizmu *Kritike čistog uma* čini da je Bergson isuviše naivan u pogledu neposrednosti trajanja. Drugim rečima, „kantovski gest je usmeren na to da se unutrašnja sukcesija vrati objektivnoj konstrukciji koja mora da se odvija kroz stalnost, onu stalnost koja je uvedena od strane spoljašnje intuicije. ... Sa aspekta Kantove teorije, bergsonovska sukcesija je nemisliva i

¹⁴⁸ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 229.

neshvatljiva, ona predstavlja jedan oblik idealizma.¹⁴⁹ U skladu s onim što su Žan Bofre i Žan-Lik Marion sugerisali o tome kako veliki filozofi neposredno komuniciraju¹⁵⁰, te da je primera radi Aristotel zapravo mogao da kritikuje Dekarta, mi možemo da zaključimo da nije samo Bergson bio kritičan prema Kantu, već je i Kant zamerio neke stvari Bergsonu, a njihov kritički dijalog i dalje traje.

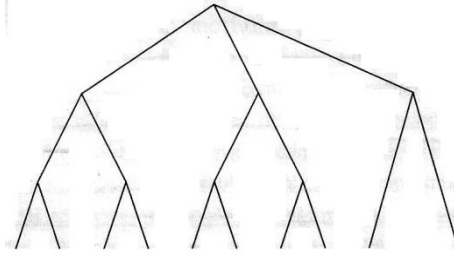
2.1.5. Vremenitost slobode

U *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti* su oštroj kritici izloženi ne samo fizički/fiziološki i psihički determinizam, već i zastupnici teze o apsolutnoj slobodi (za razliku od kursa o psihologiji u Klermonu, ne pominje se teološki determinizam¹⁵¹). Naizgled paradoksalno, Bergson tvrdi da su i protivnici i uobičajene pristalice slobode krivi za oprostiranje vremena. Nije teško uočiti zašto se sugerije da su fizički/fiziološki deterministi ograničeni prostornim pogledom na svest i zašto time zanemaruju kreativnost trajanja, a napad protiv asocijacionističkog determinizma (u ovu struju se prevashodno ubraja Džon Stjuart Mil, Aleksander Bejn i Vilijam Hemilton) predstavlja samo produžetak kritike onog shvatanja prema kojem je svest serija uzročno-posledičnih veza između međusobno odvojenih, atomističkih entiteta. Međutim, manje je očigledno u kom smislu se pristalice teze o apsolutnoj slobodi mogu optužiti za oprostiranje vremena. Sasvim sažeto, Bergson smatra da oni projektuju prostorne sheme na odvijanje kontinuiteta svesti tako što zamišljaju tačke hezitacije, tj. odluke koje predstavljaju svojevrzne bifurkacije u toku svesti. Prema takvom shvatanju, trajanje može da se pretvori u nepokretnu sliku serija sadašnjosti, a ona bi mogla da se predstavi na sledeći način:

¹⁴⁹ Lépinat, Benoit: *Temps, espace, durée: le sens et la portée du rapport à Kant chez le premier Bergson*. Op. cit.

¹⁵⁰ O tome: Marion, Jean-Luc: *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Flammarion, Paris, 2012. str. 79-81.

¹⁵¹ O tome: Hude, Henri: *Bergson I*. str. 127.



Ova slika sugerije da mogu da se odrede račvanja vremena, njegove bifurkacione tačke (ubiće ga/neće ga ubiti; oženiće se/neće se oženiti; plakaće/neće plakati, itd.).¹⁵² Štaviše, na ovaj način se tvrdi kako mnoštvenost trajanja može da se izrazi numerički, dakle da je reč o kvantifikabilnom mnoštvu kauzalnih linija, odnosno da može da se odredi gde su moguće bifurkacije vremena i nezavisno od stvarnog odvijanja događaja. Bergson smatra da je zapravo reč o proizvoljnom retrospektivnom odnosu koji osiromašuje bogatstvo trajanja – prostorne sheme se naknadno projektuju na našu heterogenu vremenitost i time je suštinski iskrivljuju. Argumentacija će biti preglednija ukoliko se budemo koncentrisali samo na jednu tačku hezitacije, oslanjajući se na sliku iz *Ogleda*:



X i Y označavaju moguće akcije, O je tačka hezitacije, a M je polazno stanje svesti. Prema Bergsonu, pristalice teze o apsolutnoj slobodi pretpostavljaju „ja” koje je odvojeno od događaja i koje se dvoumi oko toga šta da izabere od datih mogućnosti. Ukoliko je jedan pravac prihvaćen, onda je drugi pravac osuđen na to da se potpuno zanemari. Stoga Bergson zaključuje sledeće: „branitelji i protivnici slobode se slažu u tome da radnji prethodi neka vrsta mehaničke oscilacije između tačaka X i Y. Ako se odlučim za X, prvi će mi reći: kolebali ste se, promišljali, dakle Y je bio moguć. Drugi će odgovoriti: izabrali ste X, imali ste znači nekog razloga da to učinite, a taj razlog se zaboravlja kada se kaže da je Y takođe moguć”¹⁵³ Malo kasnije dodaje: „odgovorio bih

¹⁵² Upor. sa Delezovom analizom Borhesa: Deleuze, Gilles: *La logique du sens*. Minuit, Paris, 1969. str. 77.

¹⁵³ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 85. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 134.

da je pitanje besmisleno pošto nema ni linije MO, ni tačke O, ni puta OX, ni pravca OY. Postaviti takvo pitanje, znači dopustiti mogućnost da se vreme adekvatno predstavi prostorom, a uzastopnost istovremenošću.”¹⁵⁴ Prema Bergsonovoj filozofiji, ireverzibilnost vremenitosti podrazumeva i to da u svesti nema diskontinuiranih tačaka koje bi mogle da se osamostale u odnosu na prethodna iskustva. Iako se većina sadržaja svesti ne pojavljuje na „površini”, uvek je na delu samoodnošenje nekog singularnog trajanja koje makar implicitno obuhvata sve što se ikada dogodilo u njegovom životu. Prema tome, nema ni prostog kvantitativnog napretka toka svesti, ni mogućnosti da se odrede tačke bifurkacije onoga što će doći, već samo dinamične integracije događaja. Shodno tome, bergsonovski shvaćena sloboda ne može da se tumači kao opšta, unapred data autonomija racionalnih bića, s obzirom da „ja” prema Bergsonu nije nadvremenska instanca koja bi donela sud o izvesnim izolovanim motivima, nego je i sâm „ja”, koje se koleba, uvek već rezultat samoakumulacije jedne bogate, heterogene singularnosti. Utoliko on smatra da je sloboda moguća samo kroz trajanje, odnosno, preciznije, sloboda jeste trajanje. Stoga nije slučajno što je Bergson bio sklon tvrdnji da sloboda ne može da se definiše – ona je najevidentnija činjenica, ali definicija kao jedna vrsta oprostoriivanja bi nužno promašila njen vremenit karakter. Čak i ukoliko se odlučuju za istu radnju, – da se poslužimo imenima koja je Bergson preuzeo od Spinoze: – Pavle i Petar se ne nalaze u istoj homogenoj tački O u kojoj bi trebalo da na isti način donesu odluku, već njihove akcije predstavljaju događaje u okviru njihovih singularnih, neponovljivih trajanja. Ne donosi neko opšte, indiferentno „ja” odluku o jednako mogućim akcijama, nego se „ja” kao kontinuirano samorazlikovanje pridružuje izvesnim tendencijama svog života.

Kao što vidimo, Bergson smatra da su determinističko shvatanje i teza o apsolutnoj slobodi u izvesnom smislu komplementarni. Dok fizički/fiziološki i psihički deterministi poriču postojanje kreativnog stvaranja novog, pristalice teze o apsolutnoj slobodi poriču unutrašnju, vremenitu determinisanost svesti. Drugim rečima, deterministi zanemaruju pravu, kvalitativnu vremenitost tako što govore samo o kvantitativnom mnoštvu uzročno-posledičnih veza, a pristalice teze o apsolutnoj slobodi zanemaruju kontinuitet trajanja tako što preneglašavaju kontingentni karakter trenutaka. Sasvim sažeto, jedni ne uzimaju u obzir heterogenost trajanja, a drugi ne znaju za njegov dinamični kontinuitet. Otuda je Bergson i u *Materiji i pamćenju* isticao da njegova filozofija predstavlja treću poziciju u pogledu pojma slobode: „za determinizam, čin je rezultanta

¹⁵⁴ Ibidem. str. 86. odnosno str. 135.

mehaničkog slaganja elemenata; za njegove protivnike, kad bi se strogo pridržavali svoga načela, slobodno odlučivanje bi moralo da bude proizvoljno *fiat*, istinsko shvatanje *ex nihilo*. – Mislili smo da bi se mogla zauzeti i treća strana. Mogli bismo se ponovo postaviti u čisto trajanje, čije je proticanje kontinuirano i u kojem se, postepeno i neosetno, prelazi iz jednog stanja u drugo: stvarno doživljeni kontinuitet”¹⁵⁵. Dakako, Bergson ne okreće leđa svakoj vrsti determinizma, već nastoji da uvede pravi, alinearni determinizam u čijem je fokusu činjenica da smo osuđeni na to da budemo slobodni zahvaljujući tome što naš život traje. Iz te perspektive gledano, multiopcionalnost nije privilegija nekih izolovanih trenutaka, već proističe iz prirode samoga trajanja. Za Bergsona su suprotnosti bitka i slobode, determinizma i spontanosti lažni rezultati oprostiranja. Interpretirajući Bergsona, Jakub Čapek je plastično sažeo ono što se suprotstavlja pomenutim shvatanjima: „sloboda ne pripada meni, ... više pripadam ja slobodi i ona me prevazilazi...”¹⁵⁶ Valja pomenuti da su Bergsonovi uvidi nakon *Ogleda*, naročito u pogledu pojma pamćenja, još više osnažili tezu o slobodi kao fakticitetu trajanja. Što više je naglasak bio na duhu koji ne obuhvata samo aktuelne predstave svesti, već i bogatstvo nesvesnog, to više se moglo govoriti i o tome da postojanje prošlosti produbljuje našu slobodu. Posebna pažnja se posvetila „vertikalnim” aspektima duha, a na taj način se naše trajanje još više moglo opisati kao heterogena vremenitost. U tom segmentu, prošlost nije shvaćena kao vremenska dimenzija koja bi ograničila trenutne mogućnosti, već naprotiv, reč je o virtuelnoj pozadini naših singularnih trajanja koja nas čini slobodnim u odnosu na praktične zahteve sadašnjosti. Kasnije ćemo detaljnije govoriti o tim aspektima Bergsonove filozofije.

Naš utisak je da se Bergsonova filozofija slobode sastoji iz dva ključna stava koji bi se teško mogli međusobno pomiriti.¹⁵⁷ S jedne strane, čini se da je i te kako reč o nastavku tradicije *liberum arbitrium*-a, ali, s druge strane, iznet je niz uvida koji nisu u skladu sa tim. Valja pomenuti da se u Bergsonovoj filozofiji slobode ne poriče postojanje kolebanja između motiva odnosno refleksije o mogućem delanju. Ako bismo je tako interpretirali, ne bismo mogli da objasnimo kako je moguće da je Bergson tokom kursa o psihologiji govorio o motivima za delanje, prosuđivanju o razlozima i slobodnom izboru između alternativa.¹⁵⁸ U tom pogledu, može se reći da on samo

¹⁵⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 202-203. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 207.

¹⁵⁶ Čapek, Jakub: *Les apories de la liberté bergsonienne*. In: *Annales bergsoniennes II*. Bergson, Deleuze, la phénoménologie (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004. str. 255.

¹⁵⁷ O tome je govorio npr. i Lejsi: Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 85-86.

¹⁵⁸ O tome detaljno: Hude, Henri: *Bergson I*. str. 133-145. Bergson je čak tvrdio da i sama želja treba da prosuđuje o sebi (*il faut que le désir se raisonne lui-même, qu'il réfléchisse sur lui-même*).

ukazuje na to da su ti faktori slobodnog delanja uvek već ugrađeni u dinamični tok trajanja. Utoliko hezitacija za njega ne predstavlja kolebanje odvojenog „ja“ između jednako mogućih opcija, nego je reč o sučeljavanju alternativnih tendencija unutar našeg života: svest asimiluje različite motive i na taj način su prilikom odlučivanja angažovani različiti aspekti naše singularnosti. Rikije je s pravom naglasio da se ne radi o iracionalizmu, već o tome da „Bergson osporava samo neprikladno izjednačavanje uzroka i razloga“¹⁵⁹. Sasvim sažeto, kritika neopravdanih determinizama i teze o apsolutnoj slobodi ne znači odbacivanje svake vrste racionalnog odnosa prema motivima: „iz čitave duše, u stvari, dolazi slobodna odluka ... Tako shvaćeni, slobodni postupci su retki, čak i kod onih koji su najviše svikli da posmatraju sebe i da razmišljaju o onome što čine.“¹⁶⁰ Moglo bi nam se učiniti da je izvesna suštinska napetost na delu između deskriptivne teze prema kojoj je kvalitativna kreativnost trajanja *per se* izvor slobode i kritičkog stava prema kojem je slobodna odluka retka i zahteva dodatni napor samorefleksije. Jednostavno formulisano: ukoliko je trajanje uvek već refleksivno kao neposredno samoodnošenje, ne bi li trebalo reći da je ono uvek već slobodno? Štaviše, imajući u vidu da se u delima nakon *Ogleda* trajanje ne pripisuje samo ljudskoj svesti, nego se njegovo značenje radikalno proširuje, ne bi li trebalo da se zaključi da su i ostala živa bića i materija slobodne u nekom smislu? Upravo je to i Bergsonov zaključak koji se već nagoveštava čak i u *Ogledu*: „sloboda nema apsolutan karakter, koji joj katkada pripisuje spiritualizam; ona dopušta stepene.“¹⁶¹ Shodno tome, u *Bergsonovom vokabularu* se tvrdi da „sloboda nije karakteristika samo ljudskog individualnog »ja«, već se proteže na sve stepene bitka kao trajanja i na svakom od tih nivoa ima metafizički smisao.“¹⁶² Trajanje kao takvo jeste izvor slobode u Bergsonovoj filozofiji, ali to ne isključuje govor o stepenima slobode, od materije do izričito samorefleksivnog duha – što više je trajanje heterogeno, to je veća sloboda.

Bergson je očigledno bio sklon i onom shvatanju koje slobodu tumači kao čista spontanost koja nadmašuje samorefleksiju, a ne kao aktivnost koja dostiže svoj vrhunac ukoliko je akter svestan onoga što čini. Iako smatra da slobodni akti proističu iz naše čitave ličnosti, on ne misli da bi prosuđivanje o motivima ili akt koji iz njega sledi trebalo da zamislimo kao napor kojim bismo ikada mogli da nadgledamo celinu našeg trajanja. Koliko je Bergsonovo shvatanje slobode

¹⁵⁹ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 305.

¹⁶⁰ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 80. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 125-126.

¹⁶¹ Ibidem. str. 80. odnosno str. 125.

¹⁶² Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 40.

ambivalentnog karaktera pokazuje i činjenica da on smatra kako trajanje može da iznenadi i onoga koji se priprema za delanje, odnosno onoga koji već dela. Dakle, sloboda se pokazuje i u slobodnom izboru, ali se ona odvija i na subracionalan način, stoga se u *Ogledu* tvrdi „da se proces slobodne aktivnosti nastavlja na neki način bez našeg znanja, u svim trenucima trajanja, u tamnim dubinama svesti”.¹⁶³ Trajanje nije transparentna aktuelnost, već kontinuirani i bogati fluks koji nužno prevazilazi one datosti koje bismo racionalno kontrolisali, i upravo zbog toga je sloboda uvek već na delu. Utoliko bi Bergsonovu sugestivnu analogiju, prema kojoj slobodni akti proističu iz singularnih trajanja kao što umetničko delo liči na umetnika, trebalo da tumačimo imajući u vidu da i proces stvaranja umetničkog dela krije izvesna iznenađenja i za samog umetnika. Čini nam se da Brer na prikladan način interpretira tu mogućnost: „vreme je ono što sprečava da sve bude unapred dato. To znači da će svesni totalitet sadašnjih jedinica stvoriti višak koji se ne može predvideti. ... Sledstveno tome, za Bergsona je vreme jedna vrsta *Gestalt*-a koji rezultira samotranscendiranjem u pogledu unutrašnje organizovanosti ili prerefleksivnog trajanja.”¹⁶⁴ Slično Breru, i Čapek je ukazao na suštinski višak koji proističe iz prirode trajanja: „slobodni akt je mnogo bogatiji od intencionalnog akta. Zbog toga slobodni akt može da iznenadi čak i onoga koji dela ... slobodni akt je bogat smislom koji ne poznajemo unapred”¹⁶⁵. Dakle, prema Bergsonu, sloboda se ne može svesti na primenjivanje nekih opštih principa, odnosno na delanje u skladu sa onim što bi se od nas moglo očekivati u „moralnom” smislu. Naprotiv, sloboda je za njega singularno stvaranje nepredvidivo. On ne odbacuje samo ideju apsolutne slobode prema kojoj se sloboda stvara iz ničega, već se suprotstavlja i onim determinističkim shvatanjima koji poriču mogućnost novog. Interpretirajući koncept organskog totaliteta trajanja kod Bergsona, Jankelevič, koji je povodom ove filozofije slobode inače upotrebio i izraz *continuationisme*, s pravom je naglasio da nas „savršene mašine ne razočaraju, ali one ne mogu ni da nas iznenade.”¹⁶⁶ Otuda vremenitost slobode znači da slobodno delanje nije ni punktualno, a ne može se ni poricati pozivajući se na fizičku, fiziološku ili psihičku nužnost. Trajanje je slobodno već time što je ono međusobno stapanje kvalitativnih sadržaja.

¹⁶³ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 109. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 178.

¹⁶⁴ Breuer, Roland: Bergson's and Sartre's Account of the Self in Relation to the Transcendental Ego. str. 181.

¹⁶⁵ Čapek, Jakub: Les apories de la liberté bergsonienne. str. 253-254.

¹⁶⁶ Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 13.

Ukupno uzevši, kada je naglasak na jedinstvu trajanja, Bergson se zadovoljava tvrdnjom da slobodno prosuđivanje o motivima proističe iz celine naše ličnosti, a kada je u pitanju kreativna heterogenost trajanja, dakle, stvaranje nepredvidivog, on ističe subracionalne momente slobode. Sloboda je istovremeno shvaćena kao ekspresivno delanje, odnosno kao uglavnom implicitni fakticitet koji je na delu „u tamnim dubinama“ – akcenat je ili na jedinstvu ili na jedinstvenosti. Međutim, kako je moguć nedostatak slobode ako se trajanje naše singularnosti uvek već odvija? Ili, sa drugog aspekta, kako su mogući akti u kojima se ne izražava celina naše ličnosti? Na osnovu *Ogleda* se čini da vrlo retko ima slobode u čistom obliku, te da ona pre svega postoji *de iure*, a svakidašnji akti uglavnom predstavljaju mešavine u tom smislu što se slobodni momenti delanja mešaju sa neslobodnim impulsima. Da bi objasnio kako je ne-sloboda moguća, Bergson je prinuđen na to da pored teze o jedinstvu trajanja uvede i koncept o egzistencijalnom dvojstvu dubinskog „ja“ (*moi profond*) i površinskog „ja“ (*moi superficiel*). Uprkos tome što je Bergson ponekad, npr. u pismu Leonu Brunšvigu, govorio o tome da „realno, doživljeno i iznutra opažano jedinstvo“ ne suprotstavlja „mnoštvu pogleda koje imamo o slobodi“¹⁶⁷, čini se da je i sâm udvostručio koncept „ja“. Štaviše, postoji mogućnost da se govori o „mnoštvenim ličnostima“¹⁶⁸ ili „više parazitskih »ja«“¹⁶⁹, s obzirom da su moguće različite vrste „heteronomije“. Ipak, Bergson je bio svestan opasnosti da će na taj način i on sâm na kvantitativan način opisati našu singularnost, i stoga je naglasio: „neka nam se ne prigovori da ovde raspolućujemo ličnost, da u nju u drugom obliku uvodimo numeričku množinu koju smo najpre isključili. Isto je to ono ja koje uočava odeljena stanja i koje će, prikivajući potom jače pažnju na njih, videti kako se ona međusobno stapaju kao snežne iglice u dužem dodiru sa rukom. I, uistinu, njemu je, zarad pogodnosti jezika, veoma stalo da ne stvara iznova zbrku tamo gde vlada red, i da uopšte ne narušava domišljat raspored neke vrste bezličnih stanja [*d'états en quelque sorte impersonnels*] s kojima je prestalo da gradi »carstvo u carstvu«.“¹⁷⁰ Bergson se na ovom mestu očigledno služi Spinozinim čuvenim izrazom *imperium in imperio* (koji se pojavljuje u predgovoru III dela *Etike*, odnosno u *Teološko-političkom traktatu*) ne bi li isticao svojevrсну autarkiju trajanja, ali pritom priznaje i postojanje

¹⁶⁷ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 586-587.

¹⁶⁸ Bergson u svom kursu o povesti pojma vremena izjavljuje: „[s]vi smo mi množvene ličnosti [*personnages multiples*]“. Zatim on dodaje da kod pesnika ima više različitih, virtuelnih ličnosti. Bergson, Henri: *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France*. str. 22-23.

¹⁶⁹ Ovde se služimo Rikijeovim izrazom: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 307.

¹⁷⁰ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 65. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 103.

bezličnih stanja koje proističu iz biološko-društvenih potreba. U tom slučaju površinsko „ja” ne bi bilo odvojena ličnost, već samo skup spoljašnjih (slikovitih, jezičkih...) uticaja, a koje impliciraju oprostiranje sveta kao i nas samih. Problem je u tome što se čini da ova argumentacija pretpostavlja izvesno nadrefleksivno „meta-ja” koje bi se, nagledajući lična i bezlična stanja svesti, odlučilo za heterogenost ili za homogeni red, u zavisnosti od toga šta smatra prikladnijim u datom trenutku. Nije li to u suprotnosti sa Bergsonovim shvatanjem svesti? I kako je onda u ovom okviru moguća spontanost trajanja?

Uprkos tome što Bergson ponekad vrlo oštrim rečima kritikuje površinsko „ja” (npr. govori o tome da je moguć romansijer koji bi bio sposoban da, „cepajući vešto istkano platno našeg konvencionalnog »ja«, iza te prividne logike [kojom se vrši oprostiranje osećaja] pokaže osnovni apsurd”¹⁷¹), i očigledno je da ima izvesne vrednosne hijerarhije između dubinskog i površinskog »ja«, on nipošto ne zahteva od nas da se otarasimo površinskog „ja”. Naprotiv, smatra da je simboličko-prostorno predstavljanje stvarnosti nužno zbog zadovoljavanja svakidašnjih potreba, a površno „ja” nije ništa drugo do odnos prema tako shvaćenoj spoljašnjosti. Površinsko ja nije površno ja. Utoliko je i Rikije u pravu kada nas upozorava da je „ja” najčešće površno, ali „ne u pežorativnom smislu, već u tom smislu što »ja« živi na svojoj površini”¹⁷². Bergson je u tom pogledu još jasniji u *Materiji i pamćenju* gde ističe da je nesposobnost neke ličnosti da vrši oprostiranje, selekciju značajnih slika odnosno telesno-habitualnog automatizma zapravo patološki slučaj, te naglašava da je život bez površinskih aspekata isto tako jednostran i težak, kao i život u kojem naša virtuelna, „dubinska” dimenzija ne igra nikakvu ulogu. Da li nas onda poziva na to da se pomirimo sa tim da uglavnom nismo slobodni ili makar na to da prihvatimo činjenicu da su čisto slobodni akti veoma retki? Premda Bergson ukazuje na neprestanu kreativnost trajanja, čini se da smatra da ta sloboda uglavnom ostaje u senci ne-slobode, osim u izuzetnim slučajevima samorefleksije. Utoliko kod njega ima dva pojma slobode: jedan se odnosi na implicitni, „podzemni” fakticitet kvalitativne vremenitosti koji se uvek već odvija u svima nama, a drugi upućuje na samosvesni akt koji se ne dešava često. Imajući u vidu ograničenost spontanosti u bergsonovski shvaćenoj subjektivnosti, možemo da se pitamo da li je uopšte opravdana upotreba izraza „sloboda”. Zanimljivo je Vormsovo pitanje koje bi trebalo da zbuni sve pristalice

¹⁷¹ Ibidem. str. 63. odnosno str. 99. Bergson na ovom mestu govori o neposrednosti svesti i dodaje da čak i pomenuti „odvažan romansijer” opisuje niz spoljašnjih uticaja umesto jednostavnih kvaliteta trajanja.

¹⁷² Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 290.

Bergsonove filozofije slobode: nije li reč o tome „da smo podvrgnuti dvostrukom ropstvu, empirijskom sadržaju našeg života ili karaktera s jedne strane, odnosno slepoj sili vremenske sukcesivnosti s druge strane?”¹⁷³ Jedno značenje slobode se kod Bergsona odnosi na to da se samoakumulativni sadržaji trajanja ne mogu svesti na spoljašnje uticaje, ali je upitno da li to znači da sloboda proističe iz pûke činjenice singularnosti. Zašto bi jedinstveni karakter nekog bića podrazumevao da je dotično biće istovremeno i slobodno? Zašto bi jedan akt bio slobodan ako bi se u njemu izrazio kontinuitet neke ličnosti? Ili smelije formulisano: nije li moguće da se sloboda manifestuje i upravo u onom trenutku kada neko nešto učini *uprkos* svom karakteru? Na ovom mestu možemo se pozvati i na Lejsijevu kritiku prema kojoj Bergson u svojoj filozofiji slobode afirmiše determinizam karaktera, „iako postoji izvesna napetost između toga da je neko *na konzistentan način* ovakav čovek i toga da on pokazuje nešto novo i spontano.”¹⁷⁴ Drugo značenje slobode, a koje se tiče prosuđivanja o motivima, hezitacije i slobodnog izbora, moglo bi da služi kao korektiv konceptu implicitne slobode. Međutim, Bergson na svoje shvatanje *liberum arbitrium*-a prenosi suštinske aspekte prvog značenja, a time i teškoće o kojima smo govorili. Naime, on smatra da je izbor slobodan jedino ukoliko se u njemu izražava celina naše ličnosti.

¹⁷³ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 75.

¹⁷⁴ Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 85.

2.2. Od sadašnjosti do virtuelnih dimenzija vremena (*Materija i pamćenje*)

Materija i pamćenje je objavljeno 1896. godine, dakle sedam godina rada ga odvajaju od *Ogleda o neposrednim činjenicama svesti*. Zanimljivo je da je Bergson u pismu A. Leviju¹⁷⁵ naglasio da je primarna motivacija za *Materiju i pamćenje* bila želja da se zahvati kako slobodna ličnost može da se koristi svojim telom, odnosno kako ona uspostavlja kontakt sa prostornošću. Utoliko je simptomatičan i podnaslov ovog dela: *Ogled o odnosu tela i duše*. Tokom svojih istraživanja Bergson se intenzivno posvetio naučnoj literaturi, naročito knjigama iz psihologije, fiziologije i neurologije ne bi li došao do što tačnijih informacija o teorijama svojih savremenika. Ipak, naučni podaci mu i u ovom delu služe kao polazna tačka za smeće metafizičke uvide. U stvari, precizne reference na naučne činjenice i iznenađujuće tvrdnje o materiji kao skupu slika po sebi ili o duhovnim uspomenuama koje se čuvaju u sebi pojavljuju se ruku pod ruku. Mnogi interpretatori sugerišu da je *Materija i pamćenje* ostalo manje-više neprimećeno delo prevashodno zbog toga što je Bergson u njega uveo isuviše ezoterične teze koje su čitaocima bile neprohodne. Da je reč o izuzetno teškoj knjizi, o tome svedoče i Bergsonovi pokušaji da u sve novijim i novijim uvodnim tekstovima dâ što bolje direktive za čitaoce, kao i njegov trud da neke svoje poznanike prvo uputi na predavanja koja se lakše mogu razumeti, a tek nakon toga na *Materiju i pamćenje*.

I ovo delo je zapravo knjiga o trajanju. Štaviše, može se reći da se novum sastoji upravo u tome što se odnos između tela i duše (duha) tematizuje sa aspekta vremenitosti („*pitanja koja se odnose na subjekt i objekt, na njihovo razlučivanje i njihovo objedinjavanje, pre se moraju postaviti s obzirom na vreme nego s obzirom na prostor*”¹⁷⁶). Ipak, iako *Materija i pamćenje* predstavlja nastavak kritike prostornosti, ono se pritom udaljava od previše pojednostavljenih opozicionih parova iz *Ogleda*. Materija („*spoljašnjost*”) sada već isključivo biva shvaćena kao kvalitativno mnoštvo, dakle kao trajanje, a prostornost biva konceptualizovana kao izvedena funkcija opažanja i sopstvenog tela. Umesto binarnih parova Bergson govori o dinamičnim procesima dualizacije i objedinjavanja, o različitim slojevima i aspektima odnosa između tela i duše, prostora i vremena.

¹⁷⁵ Bergson, Henri: *Correspondances* (éd. A. Robinet). str. 114.

¹⁷⁶ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str.75. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 74.

Prema Bergsonu, svakidašnji stav, pozitivizam i novovekovne filozofije dele nešto zajedničko u pogledu uspomene: oni je shvataju kao pûko slabljenje opažaja. Ili *vice versa*: opažanje biva tretirano kao rezultat jačanja pamćenja (pri čemu se ponekad sugerise da stvarnost nije ništa drugo do istinita halucinacija, kao što je to slučaj kod Ipolita Tena). Sasvim načelno govoreći, umesto razlika u prirodi je reč samo o razlikama u stupnju. Međutim, Bergson tvrdi da je dovoljan jedan misaoni eksperiment da bi se pokazalo da takvo shvatanje promašuje istinsku prirodu pamćenja. Prvo, postavlja se pitanje da li pomoću slabljivanja jednog opažaja dolazimo do uspomene? Očigledno ne. Slabljeni opažaj rezultira samo percepcijom koja se može opisati pomoću termina „manje” (ona je npr. mutnija od izvornog opažaja). S druge strane, možemo da se pitamo da li pomoću jačanja jedne uspomene dolazimo do opažanja? U stvari, Bergson zaključuje da kroz pûko „jačanje” jedne uspomene nikada ne dolazimo do opažaja – moguća je samo aktuelizacija virtuelnih uspomena, a koja podrazumeva radikalnu transformaciju uspomene i rezultira uspomenom-slikom (*souvenir-image*, ili ponekad *image-souvenir*). Sasvim sažeto, između opažanja i pamćenja je razlika u prirodi. Ipak, ukoliko bismo naglasili samo momenat odvajanja, onda bismo zanemarili značaj jedinstva, dakle monistički aspekt *Materije i pamćenja*. Naime, razlika u stupnju takođe ima ključnu ulogu u Bergsonovoj teoriji opažanja kao faktor koji obezbeđuje naš kontinuitet sa svetom. Tvrdeći da između samih stvari i opažaja postoji samo razlika u stupnju, on se suprotstavlja onim filozofijama koje misle da nužno postoji fenomenalnost kao sfera koja na nekin način odvaja našu subjektivnost od ostalih bića.

2.2.1. Sadašnjost i pažnja na život

Opažanje i sadašnjost. Prvo poglavlje *Materije i pamćenja* počinje sa predlogom da se pravimo kao da ništa ne znamo o teorijama materije odnosno duha. Od čitaoca se zahteva da zaboravi sve filozofske stavove, štaviše, čini se da svako ustaljeno shvatanje sveta biva stavljeno u zagrade – kao da se vraćamo nekom izvornom, naivnom stanju koje je zapravo „naivnost drugog stepena”¹⁷⁷. Ipak, Bergson ističe da postoji nešto što ne može da nestane, što ne može da se

¹⁷⁷ Bento Prado citiran prema: Riquier, Camille: Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire?* str. 272.

suspenduje. „Preda mnom se, dakle, nalaze slike...”¹⁷⁸ S obzirom da se radi o neobičnoj upotrebi izraza „slika”, valja naglasiti da je slika za Bergsona manje od onoga što je stvar za realizam, ali je više od onoga što je predstava za idealizam.¹⁷⁹ Slika u okviru terminologije *Materije i pamćenja* ne označava vizuelni predmet, već po mogućnosti sve kvalitativne momente materije, a shodno tome i sopstveno telo biva tumačeno kao slika. U stvari, u svakom poglavlju ovog dela se tematizuju izvesni aspekti slikovitosti: prvo poglavlje se odnosi na selekciju slika iz perspektive interesa sopstvenog tela, drugo se tiče prepoznavanja slika (u pitanju je odnos mozga i pamćenja), predmet trećeg poglavlja je njihova konzervacija (dakle čisto pamćenje, duh), a u poslednjem poglavlju se materija i duh tematizuju s onu stranu interesa. Povesno gledano, Bergson koristi izraz koji je imao bitnu ulogu kod autora koji su bili važni za njega, kod Lukrecija (Bergson je napisao komentar za Lukrecijevo delo *O prirodi stvari*), odnosno u Berklijevoj filozofiji. Međutim, dok su se u Lukrecijevom naturalizmu *imago*, *simulacra* i *effigiae* odnosili na površinu objekata, u Berklijevoj teoriji opažanja *image* upućuje na ideje u duhu.¹⁸⁰ Ukupno uzevši, može se reći da Bergson zapravo profitira od neodređenosti reči „slika”, naime, on je koristi upravo zbog toga što želi da imenuje nešto što prethodi jasnoj razlici onoga subjektivnog i onoga objektivnog. Drugim rečima, on ne samo što se suprotstavlja tome da se prebrzo definiše šta pripada subjektu ili objektu, već čak zaključuje da su „unutrašnjost i spoljašnjost samo odnosi među slikama”¹⁸¹, barem u pogledu opažanja. U tom segmentu, Bergson zapravo nije ni eksternalista jer nastoji da opiše ono što je s onu stranu binarnosti unutrašnje/spoljašnje. Samim tim, početak *Materije i pamćenja* je „iredukcija subjektivnog i objektivnog” (Florans Keime)¹⁸², u ovoj fazi se još sve nalazi na istom „planu imanencije”. To znači da se prilikom čistog opažanja odmah nalazimo u „samim stvarima” (*les choses mêmes*)¹⁸³, te da nema predstava kao duplikata u navodnoj intimnosti svesti. Otuda se takođe može reći da, prema Bergsonovom shvatanju, slika prethodi filozofskoj distinkciji između bitka i njegove fenomenalnosti. Sasvim sažeto, između slike kao same stvari i *percipii* postoji samo razlika u stupnju – slika i *percipii* se nalaze na istoj horizontalnoj ravni („u materiji postoji nešto

¹⁷⁸ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str.17. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 21.

¹⁷⁹ Bergson kasnije napušta ovaj termin zbog nerazumevanja od strane čitaoca i zbog toga što je materiju sve više shvatao kao inherentnu sklonost svojevrsnoj specijalizaciji. Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 30.

¹⁸⁰ O tome: Pearson, Keith Ansell: *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. str. 141-142.

¹⁸¹ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 26. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 21.

¹⁸² Caeymaex, Florence: Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien. In: *Anneles bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2008. str. 423.

¹⁸³ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 198. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 202.

više, ali ne nešto različito”¹⁸⁴). Slika nije u sebe zatvoreni predmet, niti je ona stvar po sebi koja bi bila skroz nepristupačna ili delimično pristupačna za opažanje. Ali slika nije ni re-prezentacija koja bi bila pûka udvostručena verzija nekog ranijeg prisustva. Jednostavno formulisano, slika nije ništa drugo do *res ipsa*. U tom smislu je na delu afenomenologizacija teorije opažanja. Nije slučajno što Bergson koristi izraz „fenomen” pod znacima navoda, pritom jasno ukazujući na to da nema pojavnosti: „između »fenomena« i »stvari« ne postoji odnos pojavnosti sa stvarnošću, već prosto odnos dela i celine.”¹⁸⁵ Shodno tome, Pjer Montebelo piše o tome, interpretirajući Bergsona, „da se zapravo ništa ne pojavljuje za jednu stvarnu svest ili prema jednoj stvarnoj svesti.”¹⁸⁶ Ili da se poslužimo Vormsovom zaključkom: „...za Bergsona svest nije najpre i pre svega jedno gledanje ili jedan pogled, a nije ni primarno jedno »pojavljivanje«.”¹⁸⁷ Čisto opažanje biva shvaćeno kao svojevrsna dimenzija samih stvari, a ne kao proizvodnja bilo kakvog novog moždanog ili mentalnog sadržaja. Rečju, *percipii* nije kopija stvari, u perceptivnoj svesti nema ničeg produktivnog ili reproduktivnog. Ukoliko nam se čini da se opažanje odvija u nekakvoj unutrašnjosti, kao da se slike nalaze u nama samima, to je tako prevashodno zbog svakidašnjih iluzija. Naime, budući da u svakidašnjem iskustvu neprestano doživljavamo mešavine opažaja i uspomena, skloni smo tome da opažanju pripisemo izvesnu subjektivnost. Radi se, prema tome, o „kvazitranscendentalnoj iluziji” kopiranja. Bergson je upotrebio reč „slika“ za same stvari ne bi li kritikovao teorije reprezentacije. Pritom on s vremena na vreme naglašava da je i te kako moguća slika i bez percipiranosti. Utoliko same stvari nazvati slikama ne znači pretvaranje sveta u zbirku predstava, već obrnuto: to podrazumeva upisivanje elemenata svesti u sam svet. Dakle, Bergson u *Materiji i pamćenju* polazi od čistog opažanja kao minimalne, neproduktivne svesti. Reč je o preintencionalnim, prefenomenalnim slikama s onu stranu „pseudo-evidencije prema kojoj bi svest bila svest »nečega«”¹⁸⁸, a ne o svesti o slikama; „nije svet sadržaj svesti, već svest pripada svetu.”¹⁸⁹ Nesumnjivo, i prema Bergsonu ima distance između sveta i nas, ali ta distanca upućuje na izvestan višak, na bogatstvo bitka u odnosu na pragmatičnu ograničenost opažanja. Početak

¹⁸⁴ Ibidem. str. 75. odnosno str. 74.

¹⁸⁵ Ibidem. str. 250. odnosno str. 259.

¹⁸⁶ Montebello, Pierre: Les lectures croisées de Deleuze: Spinoza, Nietzsche, Bergson. In *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms). PUF, Paris, 2007. str. 483.

¹⁸⁷ Worms, Frédéric: La conscience et la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique. str. 193.

¹⁸⁸ Ibidem. str. 193.

¹⁸⁹ Worms, Frédéric: La théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*. In: *Bergson et les neurosciences. Actes du colloque international de neuro-philosophie* (éd. Philippe Gallois – Gérard Forzy), Institut Edition Synthélabo, Paris, 1997. str. 103.

Materije i pamćenja delimično podseća na fenomenološki metod utoliko što, slično Huserlu, nagovara nas na „naivnost drugog stepena”, s onu stranu nasleđenih teorija i svakidašnjih predrasuda. Međutim, dok ovaj potez u Huserlovoj fenomenologiji vodi ka samoosmišljavanju transcendentale subjektivnosti, u prvom poglavlju *Materije i pamćenja* vodi upravo u suprotnom smeru, u pravcu asubjektivnog shvatanja opažanja. Dok fenomenološka redukcija polazi od „svesti o...“, na početku *Materije i pamćenja* se sprovodi „iredukcija“ u tom smislu što su svi koordinati subjektivnosti privremeno stavljeni u zagrade. Komparativno gledano, oba mislioca govore o svojevrsnoj distanci, ali ne na isti način: ono što je za Huserla neadekvacija u odnosu prema fenomenima, to je za Bergsona odvajanje od izvorne bliskosti, osiromašenje bogatstva slika.¹⁹⁰ U Bergsonovoj filozofiji je rad na „simpatiji” između sveta i nas odgovor na ovaj izazov, dok Huserl sugeriše da bi distancu trebalo misliti na afirmativan način, kao otvorenost prema mogućim korelatima.

Bergson se suprotstavlja i realizmu koji polazi od toga da opažanje naprosto zahvata datost sveta, bez ikakvih poteškoća. Ključno pitanje koje se u tom pogledu postavlja jeste u čemu se sastoji razlika u stupnju između slike i opažane slike. Ili drugim rečima: zašto se uopšte govori o minimalnoj svesti? Čisto opažanje je za Bergsona opažanje materije kao skupa slika i utoliko ono nema nikakvu stvaralačku moć. Preciznije, on smatra da čisto opažanje učestvuje u samim stvarima kao što i stvari učestvuju u čistom opažanju (nastavljajući terminologiju koja se pojavila već i u naslovu *Ogleda*, Bergson govori o neposrednoj objektivnoj činjenici, *donnée immédiate objective*¹⁹¹). Nije reč o re-rezentacijama (barem ne dok pojedine slike ne budu izolovane od ostalih slika), već o čistom prisustvu. Polazi se, dakle, od anonimne asubjektivnosti slika. U pitanju je izvanredni poduhvat: suspendovanje svesti kao sfere predstava biva sprovedeno tako što su samim tim i predrasude o subjektivnosti stavljene u zagrade. Pritom Bergson sugeriše da su realizam i idealizam zapravo blizanci jer i jedan i drugi teorijski stav polazi od toga da su reprezentacije odvojene od sveta (s tim što realisti naglašavaju da se predstave formiraju u mozgu). I shodno tome, njihov zajednički postulat jeste da je opažanje spoznaja bez interesa, pûki spekulativni čin. Dok realisti smatraju da je opažanje „konfuzna nauka”, idealisti misle da je opažanje udaljeni, simbolički odnos prema stvarnosti. Za razliku od ovih shvatanja, Bergson

¹⁹⁰ Za upoređenje Huserla i Bergsona iz perspektive iskustva videti: Barbaras, Renaud: *Le problème de l'expérience*. str. 287-303.

¹⁹¹ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 340.

naglašava pragmatični karakter opažanja, a to znači da je ono neprestana selekcija iz perspektive biološko-društvenih potreba („opažanje je samo odabir”¹⁹²; „opažanje materije ... nije ni relativno ni subjektivno ..., njega jednostavno razdire mnoštvo naših potreba”¹⁹³). Pravo pitanje za Bergsona nije zašto uopšte percipiramo nešto, već obrnuto: zašto ne percipiramo sve oko nas? Naime, ukoliko je naše telo materijalni entitet koji prima izuzetno mnogo materijalnih utisaka, onda mora da se objasni ograničenost opažanja („ono što treba da objašnjavate nije kako se opažanje rađa, već kako se ograničava”¹⁹⁴). Inače, Bergson će u tom duhu postaviti pitanje i u pogledu pamćenja: zašto ne pamtimo sve, zašto ne pamtimo uvek? Što se opažanja tiče, on smatra da delanje određuje ritmove i sadržaje samopokazivanja slika. Bergson ukazuje na to da je opažanje uvek već funkcionalni odabir, te da opažamo samo ono što se tiče naših interesa. Sasvim sažeto, opažanje nije kreativno, već selektivno. Takva koncepcija podrazumeva da između opažanja i materije postoji odnos dela i celine: niti se svet redukuje na našu svest o njemu, niti se tvrdi da postoji nešto što ne bi moglo da bude pristupačno za naše opažanje. Ukupno uzevši, nije reč o apriornom kognitivnom limitu, već o tome da život ograničava našu perspektivu. „Materijom nazivam skup slika, a opažanjem iste te slike upućene na moguće delovanje izvesne određene slike, moga tela”¹⁹⁵ – čisto opažanje dakle nije ništa drugo do priprema za delanje, ono je uvek već proto-akcija. Svest čistog opažanja je minimalna u tom smislu što je parcijalna i što ne proizvodi ništa novo, upravo suprotno, eliminiše većinu slika. *Percipii* je degradacija bitka, njegovo osiromašenje, ograničenje (Bergson koristi izraz „nužno siromaštvo”, *pauvreté nécessaire*¹⁹⁶). Setimo se toga da se opažanje bez selekcije često vrednuje čak kao patološki slučaj¹⁹⁷, kao stanje koje je disharmonični izuzetak u odnosu na uobičajeno opažanje, na normalni život u kojem se većina slika ne aktuelizuje. Prema Bergsonu, ima izvesne distance između sveta i nas, ali ta distanca upućuje na bogatstvo slikâ materije, a ne na višak re-prezentacije. Kao što vidimo, tvrdnja prema kojoj nije sve aktuelno od onoga što je realno, već i u teoriji opažanja igra važnu ulogu. U *Materiji i pamćenju* se sugerije da nijedna slika nije nepristupačna, iako totalitet slika ne može da bude dat u celini. Svaka slika se može opažati, ali nije moguć pogled koji bi istovremeno mogao da obuhvati sve slike. Prema Bergsonu, ukoliko neka slika nedostaje, onda najviše što se može reći jeste da je slika ne-

¹⁹² Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 249. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 257.

¹⁹³ Ibidem. str. 52. odnosno str. 49.

¹⁹⁴ Ibidem. str. 42. odnosno str. 38.

¹⁹⁵ Ibidem. str. 22. odnosno str. 17.

¹⁹⁶ Ibidem. str. 39. odnosno str. 35.

¹⁹⁷ Videti: Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Éditions Gallimard, Paris, 1972. str. 288-289.

percipirana, ali odsustvo opažanja ne utiče na same slike (i uopšte, materijalni svet opstaje bez svesti) – on zastupa empirizam slika, ali pritom on nije berklijevec. Bergsonistički shvaćeno opažanje je subjektivnog karaktera samo u vrlo ograničenom smislu: kao eliminacija slika zbog potreba. Nema sinteze, već samo selekcije koja se oslobađa slika koje nisu relevantne za akcije sopstvenog tela („naše opažanje nekog predmeta ... uvek izražava samo virtuelno delovanje”¹⁹⁸). Ono što zaista pripada nama samima prema ovaj teoriji opažanja, to je momenat delanja. U prvom poglavlju *Materije i pamćenja* bitak je zapravo izjednačen sa mogućnošću percipiranosti, tek u kasnijim poglavljima će se pokazati da nije sve slika što postoji.

U Bergsonovoj teoriji opažanja se radi o čistom opažanju kao selekciji, bez ikakvih produktivnih ili reproduktivnih momenata. Međutim, ne pretpostavlja li ova teorija jedno još čistije opažanje pre čistog opažanja, a koje bi se moglo opisati kao izvorno indiferentno, haotično, acentrično stanje *bez* selekcije? Takvo opažanje bi onda bilo doista čisto, primordijalno, „divlje” stanje pre odabira. Drugim rečima, ukoliko se govori o iskorištavanju slika, onda mora da postoji i ono što prethodi iskorištavanju. Tek bi se takvo opažanje odvijalo na neutralnom polju na kojem se ništa ne bi pojavilo *za* svest, čak ni u obliku *korisne* slike. Osvrnemo li se na pitanje čistog opažanja u *Materiji i pamćenju*, u slučaju perceptivne selekcije bismo mogli da govorimo, služeći se terminima koji će se pojaviti u teoriji pamćenja, o procesu rotacije i translacije: samo su izvesni aspekti objekata relevantni za opažanje, a oni su prevedeni na vokabular instrumentalne racionalnosti, s obzirom na potrebe sopstvenog tela. Konkretno opažanje je, prema tome, sistem zamena. Ali kakav je onda status eliminisanih slikâ, kakva instanca ih drži izvan horizonta aktuelnog opažanja? Kao da se već i pitanjem „zašto ne opažamo sve?” implicitno pretpostavlja dodatni napor pomoću kojeg se irelevantne slike drže u „mračnoj pozadini” onoga što nas trenutno interesuje. Nadalje, da li se zaista može govoriti, makar hipotetički, o čistom opažanju kao selekciji bez pozivanja na pamćenje? Kako se mogu fiksirati slike *kao* korisne slike ukoliko nema pamćenja? Naš utisak je da se u *Materiji i pamćenju* samo letimično pominju ove dileme zbog toga što bi one narušile osnovne uvide ovog dela. Bergson samo na jednom mestu upućuje na pomenute izazove, ali na sasvim konfuzan način, ne objašnjavajući šta bi podrazumevalo opažanje nesvesne materijalne tačke: „moglo bi se reći da je opažanje bilo koje nesvesne materijalne tačke u svojoj trenutnosti beskrajno prostranije i potpunije nego naše opažanje, pošto

¹⁹⁸ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 59. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 57.

ta tačka sakuplja i prenosi delovanje svih tačaka materijalnog sveta, dok naša svest dopire samo do nekih strana nekih njegovih delova.”¹⁹⁹ Čini nam se da Bergsonova teorija zanemaruje neprestano, složeno mešanje relevantnih i irrelevantnih slika. Bergson i te kako priznaje da postoji opažanje irrelevantnih slika, s onu stranu svakidašnjih potreba, primera radi zahvaljujući umetnosti, ali je u tom slučaju reč o izvedenom stanju koje je rezultat slabljenja pažnje na život.²⁰⁰ S druge strane, teorija o materiji pretpostavlja da je teoretičar prevazišao ograničenost inteligencije i da je kroz intuiciju zahvatio kvalitativno, heterogeno kretanje. Međutim, Bergson sugerise da je takvo „panoramsko iskustvo” izuzetak, a ono što nas ovde zanima jeste status irrelevantnih slika u pogledu svakidašnjeg, konkretnog opažanja. Videli smo da instrumentalni *percipii* predstavlja svojevrsnu „dekompoziciju” bitka, njegovo osiromašenje, ograničavanje. Bergson je oblikovanje materije shvatio kao intervenciju sopstvenog tela u svet – u skladu sa svojim savremenicima (Kert Goldštajn, Vilijam Džejsms), on je smatrao da se klasifikacija naše okoline odvija shodno životnim potrebama. Shodno tome, mogli bismo da zaključimo da njegova teorija opažanja ne zna za unutrašnju, spontanu samoorganizaciju opažanja na koju je npr. ukazala *Gestalt* psihologija.²⁰¹ Što se tiče pragmatične teorije opažanja, Roman Ingarden je smatrao da je ovde na delu *circulus vitiosus*: pretpostavlja se da je shema prostora uslov akcije, ali se istovremeno pretpostavlja da je ta shema rezultat delanja.²⁰² Na sličan način, Lejsi je ukazao da nije jasno kako delanje može da postavi bilo kakvu svrhu ako objektivni svet nije uvek već tu („[m]ožda mi vidimo ono što treba da vidimo – ali zašto to treba da vidimo?”²⁰³).

Bergson neprestano govori o opažanju s obzirom na vreme, makar implicitno. Utoliko ne bismo preterali ako bismo konstatovali da već i prvo poglavlje *Materije i pamćenja* nudi jednu filozofiju vremena, sa posebnim osvrtom na pitanje sadašnjosti. Naime, Bergson uporno insistira na tome da je čisto opažanje „svest koja je zatvorena u sadašnjosti”²⁰⁴, kao „neposredno i trenutno

¹⁹⁹ Ibidem. str. 39. Odnosno str. 35.

²⁰⁰ Shodno tome, Žil Delez je u svojoj teoriji filma (koju je izgradio oslanjajući se na Bergsonovu teoriju niza opažanje – afekcija – akcija) naveo film Semjuela Beketa kao pokušaj da se ponište čak i perceptivne slike ne bi li se došlo do acentričnog stanja s onu stranu onoga ljudskog, dakle do čistih pokretnih slika. Delez, Žil: *Pokretne slike*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad, 1998. Prevod Slobodan Prošić. str. 84.

²⁰¹ Moris Pradin je zbog toga i Bergsona uvrstio među one filozofe koji percepciju shvataju kao svest o zbiru impresija. O tome: Merleau-Ponty, Maurice: *Le primat de la perception*. Éditions Vértier, Paris, 1996. str. 23-24.

²⁰² O tome: Sepp, Hans Reiner: *Illusion et transendance*. Ingarden, lecteur de Bergson. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004. str. 392.

²⁰³ Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 132. Lejsi je postavio ključno pitanje i u vezi sa opažanjem bez interesa: „zar ne opažamo mnoge stvari u vezi kojih nemamo nikakav interes i koje ne sugerisu nikakvo moguće delanje zas nas?”. Ibidem. str. 131.

²⁰⁴ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str.34. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 30.

viđenje”²⁰⁵, pri čemu dodaje: „u čistom opažanju opaženi predmet je prisutan predmet”²⁰⁶. Svest čistog opažanja je vezana za prezenciju u tom smislu što se ništa novo ne dodaje slikama, te nema stvaranja re-rezentativnih sadržaja, ali i u tom smislu što je reč o opažanju koje se još ne meša sa naporima pamćenja. Prema tome, na ovom nivou možemo da govorimo o kontinuitetu vremena samo u vrlo ograničenom smislu jer se pretpostavlja „svesno opažanje kao matematički trenutak”²⁰⁷. Imamo li sve to u vidu, mogli bismo da zaključimo da Bergson zastupa jednu vrstu prezentizma u pogledu teorije opažanja, budući da govori o čistom opažanju kao prisustvu koje je lišeno budućnosti kao stvaranja novog, kao i prošlosti kao samoakumulacije trajanja. Ipak, ne bi trebalo da zanemarimo činjenicu da je reč o hipotetičkom stanju, dakle o opažanju koje *de facto* nikada ne postoji. Bergson i te kako tvrdi da sopstveno telo interveniše tako što uvodi intervale afektivnosti u naš odnos prema svetu, odnosno naglašava da se konkretno opažanje neprestano meša sa uspomnama. Ukupno uzevši, čisto opažanje kao svest koja je zatvorena u sadašnjost pre svega ima teorijski značaj: ono je pomoćno sredstvo, dakle služi tome da bi se slojevi naše egzistencije razlikovali s obzirom na vreme. Bergson ne smatra da se stvarno opažanje odvija kroz pûku seriju izolovanih trenutaka, naprotiv, on ističe da, nakon toga što je iskorišćena hipoteza čistog opažanja, „[t]rebalo je ... vratiti ... opažanju njegovo trajanje”²⁰⁸, te „[k]oliko god, po pretpostavci, kratko trajalo opažanje, ono, naime, podrazumeva izvesno trajanje”²⁰⁹. Sasvim sažeto, privremeno je na delu oprostoviranje vremenitosti time što se čisto opažanje tretira kao homogeni, matematički trenutak, ali se u nastavku konkretno opažanje opisuje kao kvalitativno, heterogeno iskustvo – kao trajanje.²¹⁰

Sopstveno telo i mozak – afektivnost i vreme intervala. Bergson smatra da se opažanje ne odvija unutar mozga, odnosno da je i sâm mozak slika koja može da se opaža. Nadalje, on naglašava da totalitet slika nikada ne može da se opaža, između ostalog zato što je sopstveno telo, odnosno mozak, konačna slika poput svih ostalih slika. Prema Bergsonu, totalitet stvarnosti nije

²⁰⁵ Ibidem. str. 35. odnosno str. 31.

²⁰⁶ Ibidem. str. 256. odnosno str. 265.

²⁰⁷ Ibidem. str. 253. odnosno str. 262.

²⁰⁸ Ibidem. str. 253. odnosno str. 262.

²⁰⁹ Ibidem. str. 35. odnosno str. 30.

²¹⁰ Ovaj koncept sadašnjosti kao trajanja u mnogome podseća na pojam *specious present*-a kod Vilijama Džejmsa. O tome videti npr.: Andersen, Holly: *The Development of the „Specious Present“ and James' Views on Temporal Experience*. Elektronski izvor: http://philsci-archive.pitt.edu/10721/1/andersen_devOfSpeciousPresentchapter.pdf Poslednji pristup: 7/25/2016.

nepristupačan zbog toga što bi stvarnost predstavljala sferu bitka po sebi, već zbog singularnih života i njihovih potreba – uvek već ima izvesne vitalne ograničenosti i selektivnosti. Utoliko bergsonovski shvaćeno opažanje nije akt nezainteresovane, „kontemplativne“ čulnosti. Sasvim načelno govoreći, sugerije se da je opažanje bez tela i mozga pragmatična nemogućnost jer takvo opažanje ne bi služilo ničemu. Prema ovoj teoriji, čisto opažanje se zasniva na samopokazivanju slika i delanju, a ne na proizvodnji duplikata spoljašnjih slika u navodnoj unutrašnjosti mozga. U skladu sa tezom da „jedna slika ne može da proizvodi druge slike“, Bergson tvrdi da mozak služi samo svojevrsnoj koordinaciji slika – mozak nije njihov rezervoar, a kamoli njihov proizvođač.

Moglo bi nam se učiniti da je prema ovoj teoriji jedini sadržaj opažanja sama površina, jedinstvena ravan: svest je u imanenciji, a ne imanencija u svesti.²¹¹ Ipak, Bergson ističe da telu kao povlašćenoj slici može da se pripíše izvestan konstitutivni višak, naime, neodređenost reakcije na uticaje. Otuda se sopstveno telo može odrediti kao iskustvo onoga „ja mogu“, te ono ne može da se iscrpi geometrijskim opisom. Sasvim sažeto, svest o sopstvenom telu podrazumeva zonu hezitacije i traženje odgovora. Može se reći da se geneza selektivne svesti opisuje sa aspekta krhkog odnosa između nadražaja i reakcije. Selekcija se više ne odnosi na slike izvan nas, već na moguće odgovore slike koje smo mi sami, preciznije, naše sopstveno telo. Lozinka ove responzivne teorije opažanja bi mogla da glasi ovako: ako je materija pitanje, onda je naše telesno delanje odgovor. „Praakt“ svesti potiče upravo iz ove neodređenosti i multiopcionalnosti – bez ovog suštinskog viška u odnosu na spoljašnje uzroke bi postojale samo slike na istoj ravni, a svest se uopšte ne bi razlikovala od materijalnih predmeta. Prema tome, ovde se ocrtavaju prve konture duha, volje, kvaziinteriornosti. Naravno, Bergson tu genezu opisuje rečnikom temporalnosti: nije reč samo o tome da su različite akcije moguće, već i o tome da je moguće vremensko odlaganje reakcije (a pojavljuje se i mogućnost da se nikako ne reaguje). Govoreći o nesigurnosti reakcije i odlaganju trenutka ispunjenja, Bergson koristi izraz „zona neodređenosti“ (*zone d'indétermination*) i pritom dodaje da „opažanje raspolaže prostorom tačno u onoj meri u kojoj delovanje raspolaže vremenom.”²¹² Značaj svesti koja raskida sa zatvorenošću u sadašnjosti se jasno pokazuje ako zamislimo njen nedostatak u automatizmu. Štaviše, može se reći da ovi uvidi

²¹¹ Ovde se oslanjamo na sledeću rečenicu Žila Deleza i Feliksa Gatarija: „početak *Materije i pamćenja* ocrtava jedan plan koji seče kaos, plan koji je u isti mah beskonačno kretanje materije što se neprestano umnožava i slika mišljenja što ne prestaje da s punim pravom svuda rasejava čistu svest (nije, dakle, reč o imanenciji koja je »u« svesti, već obrnuto).“ Delez, Žil – Gatari, Feliks: *Šta je filozofija?* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad, 1995. Prevod Slavica Miletić. str. 62-63.

²¹² Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 33. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 29.

o neodređenosti ujedno omogućavaju da se opiše i geneza reprezentacije odnosno pamćenja, jer kolebanje u odnosu na reakciju već pretpostavlja izvesnu konzervaciju slika („neodređenost činova koje treba obaviti zahteva očuvanje opaženih slika”²¹³). Ukupno uzevši, Bergsonova teorija sopstvenog tela se ne može svesti na stav prema kojem je naša sadašnjost u bilo kom trenutku isključivo senzomotorna. Teorija sopstvenog tela u *Materiji i pamćenju* služi upravo tome da se zahvati kako se konstituišu neposredna prošlost i bliska budućnost, i to s onu stranu perceptivnih trenutaka.

Sopstveno telo je ambivalentnog karaktera: ono može da se odredi i spolja, dakle kao slika, ali ono ujedno predstavlja i minimalnu subjektivnost afektivnosti. Zanimljivo je da se u Bergsonovoj filozofiji afekcija odnosi na ono što se odvija u zoni neodređenosti između opažanja i akcije. S jedne strane, afektivnost se određuje kao svojevrsno samoopažanje tela, ali se istovremeno tvrdi da ona prethodi delanju. Sasvim sažeto, bergsonovski shvaćena afekcija je opažanje sopstvenog tela kao mogućnosti akcije. Prema tome, pojam afekcije se u *Materiji i pamćenju* ne odnosi na čisto samoosećanje „pûti”, već se u njemu izražava vezanost sopstvenog tela za ostale slike. Iz tog razloga Bergson nikada nije govorio o „kontemplativnom” samoodnošenju tela kao izvoru samorefleksivnosti (kao što je to slučaj kod Etjena Bona de Kondijaka ili kod Merlo-Pontija), a kamoli o čistoj imanenciji samoafekcije (poput Mišela Anrija). I ovde je reč o tome da se očuva potpuna eksteriornost opažanja, te da se podvuče da percepcija nije rezultat unutrašnje čulnosti. Međutim, s druge strane, Bergson priznaje da je izvesna minimalna subjektivnost na delu, te on ističe da prilikom opažanja sveta nikada nismo u stanju da naše sopstveno telo u celini eliminišemo iz iskustva kao da je u pitanju irelevantna slika. Ukupno uzevši, afekcija nije izvor opažanja, već je njegova granica i njegov efekat. Utoliko afekcija za Bergsona predstavlja nečistu varijaciju na opažanje, a to istovremeno znači da centripetalna logika afektivnosti smeta u tome da se razume prava priroda opažanja („[a]fekcija je, dakle, ono iz unutrašnjosti našeg tela što mešamo sa slikom spoljašnjih tela; ona je ono što treba najpre iščupati iz čistog opažanja da bi se dobila čistota slike”²¹⁴). Rečju, momenat subjektivnosti u afekciji nas uverava da se i *percipii*, od kojeg svaka afekcija polazi, nalazi u navodnoj interiornosti. Dakle, dok na nivou teorije čistog opažanja još nije bilo legitimno da se govori o dualizmu subjektivnosti i objektivnosti, može se reći da je ovde već na delu početak procesa dualizacije izvesne

²¹³ Ibidem. str. 69. odnosno str. 67.

²¹⁴ Ibidem. str. 61. odnosno str. 59.

centrifugalne i centripetalne logike, a koji je pragmatičnog porekla: on potiče iz razlike između potpuno determinisane reakcije i delanja koje nastaje usred svojevrzne neodređenosti. Samim tim, svest ni ovde nije sinonim za intimnu subjektivnost, nego za hezitaciju i aktuelnost delanja. Primera radi, Bergson čak i bol određuje kao poziv na delanje i naglašava da afekcija bola ništa re-prezentuje, već samo posreduje. Nadalje, u *Materiji i pamćenju* se delanje sve više i više opisuje kao znak slobode, s obzirom da prava akcija nadmašuje automatizam pûke reakcije. U stvari, već i habitualizovano delanje prevazilazi pûku determinisanost slikama tako što uvodi samostalne „telesne rituale”. Sledstveno tome, može se reći da se u afekciji i akciji već izražava singularnost nekog trajanja (Bergson ponekad strastveno govori o tome: „čin kojim se afektivno stanje završava ... uistinu dodaje nešto novo univerzumu i njegovoj istoriji”²¹⁵), a videćemo da se kroz njih aktuelizuju i virtuelne „internalije” čiste prošlosti. Iako interval između stimulusa i delanja predstavlja samo skromno posredovanje ako ga uporedimo sa virtuelnim bogatstvom pamćenja, on je ipak prvi znak našeg jedinstvenog trajanja. Drugim rečima, „interval je momenat, razmak, ponor između afektivne temporalnosti i aktivne rasprostrtosti, između vremena i prostora”²¹⁶. Delanje kojem višak intervala rezultira nije puka oslabljena spoznaja, već predstavlja novi sloj u našoj egzistenciji. Međutim, Bergson sprovodi i kritiku akcije tako što ukazuje na njene granice: da bi akcija bila moguća, nužno mora da postoji opažanje koje u datom trenutku fiksira korisne slike, a eliminiše one koje su irelevantne. To znači da se kvalitativni, vremenski aspekti materije zanemaruju u korist identifikacije diskretnih prostornih entiteta, ne bi li se materija što lakše pretvorila u koherentan sistem. Minimalna svest koja je na delu u nizu opažanje–afekcija–akcija jeste prevashodno odnošenje prema jednom polju interesa, a to nužno rezultira distorzijom našeg odnosa prema svetu.

Mozak je u *Materiji i pamćenju* konceptualizovan kao slika među ostalim slikama. Prema Bergsonu, to znači da mozak kao materijalni entitet ne može da bude rezervoar predstava, a kamoli da poseduje „čudesnu moć” stvaranja nematerijalnih predstava. Naime, „bilo bi apsurdno da sadržatelj izlazi iz sadržine”²¹⁷, odnosno bilo bi nelogično ako bi se pretpostavilo da jedna slika može da proizvodi nove slike, a koje bi se razlikovale od nje. Uobičajena hipoteza o predstavama koje bi boravile u mozgu kao svojevrzni duplikati spoljašnje stvarnosti odbacuje se između ostalog

²¹⁵ Ibidem. str. 18. odnosno str. 12.

²¹⁶ Olkowski, Dorothea E.: „The End of Phenomenology: Bergson's Interval in Irigaray”, *Hypatia*, 15 (3): 93.

²¹⁷ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 42. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 39.

iz pragmatičnih razloga: takvo udvostručenje bi bilo sasvim beskorisno. Prema Bergsonovoj interpretaciji, tzv. realisti zastupaju stav da se predstave nalaze u mozgu kao svojevrsni mentalni sadržaji, izražavajući uzročno-posledične veze. On smatra da realisti na taj način zapravo ponavljaju osnovnu grešku idealizma, naime, oni ne zamišljaju naš odnos prema svetu kao pragmatičnu vezu, već se služe fikcijom izolovanog materijalnog entiteta (mozga) koji nas udaljava od „spoljašnjeg sveta”. U stvari, zahvaljujući anti-representacionalizmu u pogledu moždanih funkcija Bergson izbegava prinudu da se objasni kako je moguće uspostaviti odnos između „materije bez forme” i „forme bez materije”²¹⁸. Shodno tome, on tvrdi da je jedini sadržaj mozga sama površina, te da se u njemu sve nalazi na istoj ravni. Ipak, pritom se sugerše da je mozak povlašćena slika, dakle da on ima posebnu funkciju jer se kroz njega posreduje između opažaja, afekcije i akcije (prenošenje impulsa na *motorium*). Bergson često upotrebljava metaforu telefonske centrale ne bi li opisao tu složenu ulogu mozga. „Mozak, dakle, po našem mišljenju, ne sme biti ništa drugo do neka vrsta središnje telefonske centrale: njegova uloga je da »prosledi poziv«, ili da ga stavi na čekanje. Ne dodaje ništa onome što prima; ali ... on zaista predstavlja centar, u kojem periferni nadražaj stupa u vezu sa tim i tim motornim mehanizmom, odabranim i ne više nametnutim.”²¹⁹ Kao što primećujemo, i ovde se sugerše da je mozak sasvim neproduktivan, te da on ništa ne dodaje materiji, ali se s druge strane dodaje da on organizuje odnose između različitih sferi. Reč je o „spoljašnjem prevođenju”²²⁰. Mozak je sredstvo komunikacije koje posreduje između nadražaja i pokreta kao odgovora. On vrši podelu spoljašnjih uticaja i koordinira reakcije na njih, prema tome, on usmerava sopstveno telo prema akciji: „mozak je, čini nam se, oruđe raščlanjavanja u odnosu na primljeni pokret i oruđe odabira u odnosu na izvedeni pokret. Ali, njegova se uloga u oba slučaja ograničava na prenošenje i podelu pokreta.”²²¹ Percepcija je selektivna, a moždana aktivnost je „subtraktivna”. Mozak nije mesto recepcije utisaka niti mesto izvršenja radnje, već služi umnožavanju alternativa u pogledu sopstvenog tela. U tom pogledu, bergsonovski shvaćen mozak nas istorijski gledano najviše podseća na ono što je nekada bilo *sensus communis*.²²² Ipak, pored koordinacije valja naglasiti i onaj zadatak mozga koji se sastoji u pažnji na život (*attention á la vie*). Kasnije ćemo detaljnije govoriti o tome da mozak

²¹⁸ Ovde se služimo formulacijom Kita Ansel: *matterless form, formless matter*. Pearson, Keith Ansell: *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. str. 131.

²¹⁹ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 30-31. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 26.

²²⁰ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 130.

²²¹ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 31. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 26-27.

²²² O tome: Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. str. 46.

prima i prihvata samo one aspekte pamćenja koji služe vitalnim interesima singularnih bića, te pre svega mogu da se aktuelizuju samo oni momenti virtuelne prošlosti koji odgovaraju potrebama sopstvenog tela. Iako mozak predstavlja mesto gde se susreću centripetalnost afekcije i centrifugalnost akcije, ni sa tog aspekta se ne može zaključiti da bi mozak bio rezervoar za očuvanje predstava. Sve se kreće kroz mozak, ali se ništa ne čuva ili stvara u njemu. Upitamo li se zašto je jedna slika (mozak) dovoljna da bi se posredovalo između nadražaja i reakcije, odgovor bi svakako sadržao momenat delanja: srodstvo između njih podrazumeva sličnost između „stvarnog delanja senzornih elemenata i virtuelne akcije opažanja”²²³. Bergsonu nije potreban postulat psihofizičkog paralelizma o prestabiliziranoj harmoniji između spoljašnjosti i unutrašnjosti, tj. o skladu mentalnih sadržaja sa telesnim činjenicama, jer on polazi od svakidašnjeg, konkretnog horizonta delanja. Iz tih uvida proističe da što je veća složenost intracerebralne selekcije, to je veća i sloboda kao neodređenost. Naravno, ovde je prevashodno reč samo o prostorno-telesnoj slobodi, ali ne bi trebalo potcenjivati činjenicu da za Bergsona već i sopstveno telo predstavlja horizont izvesne aleatornosti.

Da se između moguće i stvarne akcije oblikuje akcija koja se tek rađa (*action naissante*), to na neki način anticipira dublje slojeve naše vremenitosti. U ovoj fazi izlaganja se još ne pojavljuje pojam virtuelne prošlosti, ali se već pominju očuvanje neposredne prošlosti i nesigurna budućnost. Naime, iako između slika u svetu i mozga postoji samo razlika u stupnju, s druge strane, ima suštinske razlike u složenosti (*différence de complication*), a koja omogućava diferencijaciju života, nastupanje bića koje je puno kolebanja. Prema Bergsonu, puko postojanje mozga još ne objašnjava način na koji opažamo jer se opažanje odvija u samim slikama, ali on istovremeno sugeriše da mozak ne nudi objašnjenje ni za proces pamćenja. Nema moždanog stanja koje bi bilo ekvivalent opažaja ili uspomene – ni ono percipirano, ni ono memorisano nije sadržano u mozgu. Sasvim sažeto, mozak je lišen bogatstva materije i bogatstva duha. Ipak, svojevrsna proto-vremenitost intervala se ostvaruje kroz moždanu koordinaciju između nadražaja i reakcije. Utoliko se može reći da je mozak slika gde se prvi put pokazuju neponovljivi aspekti singularnih života. Sa tog aspekta, zanimljivo je da Bergson u *Stvaralačkoj evoluciji* opisuje mozak kao rezultat stvaralačke evolucije, naglašavajući novum koji predstavljaju viši kičmenjaci. U tom segmentu, interpretirajući metaforu telefonske centrale, Lionard Loulor je ukazao na to da mozak ima izvesnu

²²³ Pearson, Keith Ansell: *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. str. 158.

prednost i u odnosu na današnje kompjutere: „za razliku od mozga, veštačka inteligencija je previše brza, i zbog toga ne pravi prostor za duh”²²⁴. Drugim rečima, automatizam reakcija čini manje složena živa bića i kompjutere sličnim – duh kao sloboda nije mogućan bez moždanog intervala. Naizgled paradoksalno, sloboda delanja je prevashodno na delu pre konkretnog delanja, u mogućnosti da se suspendira ili barem odloži prinuda reakcije. U pitanju je konstitutivni prelaz, *transitus de potentia ad actum* u kojem sporost i neodređenost potencijalnosti ima viši status od ispunjene potencijalnosti. Na taj način Bergsonovo shvatanje zone neodređenosti kao suspendiranja aktuelnosti već anticipira i njegovu teoriju virtuelnosti.

Inteligencija, subjektivnost i prostor – pragmatične iluzije. U *Materiji i pamćenju* je geneza oprostivanja izložena mnogo detaljnije nego u *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti*. Dok je Bergson u ranijem delu prevashodno operisao binarnim opozicionim parom spoljašnji prostor / unutrašnje trajanje, te je optužio svakidašnjost površinskog „ja” za iskrivljeni odnos prema pravoj vremenitosti, u *Materiji i pamćenju* se već pojavljuje složenija teorija: materija se tumači kao polje kvalitativnog vremena, ali se ne poriče da u njoj ima izvesne ekstenzivnosti. S druge strane, detaljnije se opisuju razlozi na osnovu kojih smo primorani na oprostivanje materije, odnosno na zanemarivanje čiste prošlosti. Bergson imenuje inteligenciju kao instancu koja je kriva za zaborav trajanja. Ukupno uzevši, u njegovom rečniku inteligencija nije ništa drugo do obuhvatna organizacija niza percepcija–afekcija–akcija koji se oslanja na sposobnosti sopstvenog tela (samim tim, i mozga). Shodno tome, sugerise se da se uloga inteligencije prvenstveno sastoji u identifikaciji slika sa jasnim konturama, a to implicira njihovo izdvajanje iz kontinuiteta i pretvaranje u odvojene predstave. Bergson ni u ovoj fazi izlaganja ne smatra da bi sopstveno telo (mozak) bilo sposobno da stvori ili očuva predstave, ali on i te kako govori o predstavama u tom smislu što su izvesne slike fiksirane i zgusnute u kontaktu opažanja sa stvarima. Više nije reč o čistom prisustvu, već o postajanju re-prezentacijom koje služi tome da naš odnos prema svetu bude što efikasniji. Primera radi, bogatu vibraciju boja redukujemo na nepokretnu sliku ne bi li ona odgovarala singularnom ritmu našeg trajanja. U tom segmentu, može se reći da su predstave samo produžetak osnovne tendencije opažanja koja se sastoji u osiromašenju slika. U pitanju je

²²⁴ Lawlor, Leonard: *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. Continuum, London / New York, 2003. str. 16.

zajednička, pragmatična geneza onoga subjektivnog i onoga objektivnog. Objekt se određuje kao korelat vitalnih potreba, on je slika pretvorena u korisnu predstavu, rezultat instrumentalnog odnosa prema ostalim trajanjima. U skladu sa tim, subjekt se na ovom nivou opisuje kao ono biće koje vrši podelu, tj. oprostoviranje kvalitativne materije. Sasvim sažeto, subjekt i objekt se određuju kao derivati telesne inteligencije: slika sopstvenog tela je shvaćena kao mesto subjektivnosti, a ostala bića se interpretiraju kao slike koje mogu postati objekti. Što se tiče objekata, Bergsonova teza se može prikladno sažeti u sledećoj rečenici: „[s]vaka podela materije na nezavisna tela sa apsolutno određenim obrisima veštačka [artificielle] je podela.”²²⁵ Stvari su izvorno „pokreti pokreta”, dakle procesualni kvaliteti, a tek kasnije oni postaju objekti za nas. Služeći se Dekartovim klasičnim primerom, Worms je plastično opisao o čemu je reč: ne može se reći da su *otpor* ili *boja voska* relativni, već su *otpor* i *boja voska* relativnog karaktera.²²⁶ Drugim rečima, treba da imamo ozbiljne rezerve prema fikciji samostalnih objekata, a ne prema kvalitetima.

S obzirom da se subjektivnost određuje kao selekcija relevantnih slika od strane sopstvenog tela i akcija vođenih životnim interesima, možemo da se pitamo nije li onda i sâm subjekt „veštačkog” karaktera. Videli smo da se u *Materiji i pamćenju* tvrdi da je čisto opažanje lišeno stvaralačke subjektivnosti, dakle da se u njoj ne proizvodi ništa novo. Štaviše, čak i kada Bergson govori o alternativnom „metafizičkom” opažanju koje više neće biti struktuirano kroz sheme delanja, on ga shvata kao asubjektivno odnošenje prema stvarima: „naše opažanje materije tada više nije ni relativno, ni subjektivno...”²²⁷ Prema tome, za Bergsona ni čisto opažanje, ni opažanje koje će doći nije subjektivnog karaktera. Međutim, u tom slučaju bi trebalo da se objasni odakle potiču iluzije o tome da se opažanje odvija u unutrašnjosti subjekta, kroz predstave. Pomenuli smo da se bergsonovski shvaćena subjektivnost rađa tek prilikom organizovanja niza opažanje–afekcija–akcija, odnosno da nam se zbog rasta slobode u selekciji mogućih akcija čini da postoji svojevrsna unutrašnja, mentalna autonomija. Budući da se u ovom procesu određuje šta je relevantno za sopstveno telo od datih slika, inteligencija shvata sebe kao instancu koja donosi jedinstvo u inače konfuzan bitak, kao da svest konstruiše pravu koherentnost sveta. Drugim rečima, minimalna subjektivnost u afekciji i akciji se projektuje i na opažanje. Afekcija kao

²²⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 215. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 220.

²²⁶ Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. str. 225.

²²⁷ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 52. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 49.

unutrašnje, nedodirljivo i nevidljivo samoopažanje je odgovorna za veru u nematerijalnu unutrašnjost i neekstenzivnost opažanja (stoga Bergson ponavlja da je afekcija nečista, *impure*). S druge strane, i neodređenost delanja stvara utisak da se *percipii* nalazi u intimnosti svesti, u obliku predstave. Što dalje traje hezitacija, to više se povećava vera u unutrašnji karakter opažanja. Otuda je evolucija života ujedno i razvoj iluzija vezanih za svest. Zbog ovih nužnih iluzija opažanje uglavnom nije shvaćeno kao dimenzija samih stvari, već kao samostalni mentalni/moždani sadržaj. Kako je onda moguće da je slika invarijabilna u materiji, ali je promenljiva kao predstava sa aspekta različitih svesti? Bergson smatra da se slike pretvaraju u predstave kroz odabir i kontrahovanje. Dakle, način na koji pragmatične sheme struktuiraju slike je ujedno i iskrivljavanje našeg odnosa prema materiji. U tom smislu se asubjektivnosti slike može suprotstaviti varijabilna, pragmatična subjektivnost predstave. Videćemo kasnije da su i virtuelne uspomene krive za neke iluzije.

Objašnjavajući značaj inteligencije, Bergson neprestano ističe da je u pitanju instrumentalna racionalnost koja se ne fokusira na singularnosti i razlike, već na spoznaju opštosti i identiteta: što veću panoramu obuhvata opažanje, to više slika se uvršćuje u uniformno polje korisnih slika. U Bergsonovom „transcendentalnom empirizmu” (Delez) je inteligencija ono što formira materiju, pretvarajući je u prostor, ali je ova vrsta racionalnosti pragmatičnog, a ne apriornog karaktera. Inteligencija se odnosi na prostornost kao *partes extra partes*, sa aspekta mogućeg delanja: „prostor je u osnovi samo shema beskonačne deljivosti”²²⁸, odnosno, vremenski gledano, „prostor nam ... obezbeđuje shemu naše bliske budućnosti [*avenir prochain*]”²²⁹. Drugim rečima, zanemaruje se izvorna fluidnost stvari: dok se vremenitost redukuje na neposrednu budućnost, prostorna deljivost otvara beskonačne mogućnosti. U tom okviru su kontinuiteti radikalno ograničeni, oni se pojavljuju unutar serijâ diskontinuiteta. Shodno tome, kretanje se tumači „kao mnoštvo trenutnih položaja, pošto ništa u njemu ne može da osigura koheziju prošlosti i sadašnjosti”²³⁰. U tom pogledu, „[o]pažati znači imobilisati”²³¹. Naime, inteligencija se odnosi prema kretanju tako što tačno određuje relacije onoga „gde”, dakle onoga što je pûka fikcija sa aspekta dinamične heterogenosti kretanja (stoga prema Bergsonu i geometrizacija materije potiče iz vitalnih interesa, a to znači da je za njega geometrija previše subjektivnog karaktera). Nadalje,

²²⁸ Ibidem str. 225. odnosno str. 232.

²²⁹ Ibidem. str. 159. odnosno str. 160.

²³⁰ Ibidem. str. 204. odnosno str. 208.

²³¹ Ibidem. str. 227. odnosno str. 233.

budući da inteligencija obuhvata samo ono „mehaničko”, ona ne može da zahvati život. Živo postajanje, kvalitativno stvaranje se, prema Bergsonu, nužno nalaze izvan njenog delokruga. Ukupno uzevši, iako se inteligencija određuje kao vitalna instanca, upravo je ona odgovorna za zaborav života. Inteligencijom se mogu opažati samo nepokretne stvari, a ne i kontinuitet trajanja. Bergson ponekad dodaje da inteligencija ne primećuje razlike (a materija je za Bergsona polje kvalitativnih razlika: „[z]vuk se apsolutno razlikuje od tišine ... [i]zmeđu svetlosti i tame, između boja, nijansi, razlika je apsolutna“²³²), već samo identitete.

Prostor predstavlja zbirku objekata shematizovanih sa aspekta mogućih radnji, ne bi li se što efikasnije upravljalo njima. Inteligencija pretvara materiju u kolekciju organa, u etimološkom smislu te reči – materija postaje oruđe. U tom pogledu, može se reći da je osnovna aktivnost inteligencije stvaranje korisnih predmeta (*fabrication d'outil*). Iz perspektive evolucije gledano, „fabrikacija” je ono što nas razlikuje od životinje, čovek je *homo faber*. Materijalni novum koji proističe iz neodređenosti niza opažanje–afekcija–akcija jeste oruđe pomoću kojeg se materija pretvara u kontrolisani prostor. Nije slučajno što je Malarki govorio, interpretirajući Bergsona, o „imperijalizmu dodira”²³³, i što je Rikije ukazao na to da je Bergson, za razliku od Hajdegera, pripisao primat dodiru, a ne vidu²³⁴. Naime, dodir je ono čulo preko kojeg imamo kontakt sa relativno stabilnim aspektima materije. Prevažodno zbog onoga taktilnog, dakle zbog njegovog otpora i neprohodnosti nam se čini da se materija sastoji od objekata, a ne od dinamičnih kvaliteta. Utoliko je Bergsonova filozofija kritika dodira, ona se kreće *du solide au fluide*. Kao što smo rekli, kod njega nije reč o apriornim iluzijama, već o teškoćama koje se konstituišu tokom aktivnog odnosa prema svetu: „pretpostavimo sada da taj homogeni prostor ne dolazi pre, već posle materijalnih stvari i čiste spoznaje koje možemo da imamo o njima; pretpostavimo da se homogeni prostor tiče našeg delovanja, i samo našeg delovanja, budući da je poput beskonačno izdeljene mreže koju razapinjemo ispod materijalnog kontinuiteta kako bismo postali njegovi gospodari, kako bismo ga razložili u pravcu svojih aktivnosti i potreba. ... [N]e razdvajamo dva stanovišta: delovanja i spoznaje.”²³⁵ U stvari, za Bergsona inteligencija nije ništa drugo do sposobnost beskonačne varijacije u pogledu podele prostora. Sa aspekta vremenitosti, to znači da materiju prvenstveno opažamo kao simultanost, dakle tretiramo je kao homogenu koegzistenciju deljivih

²³² Ibidem. str. 214. odnosno str. 219.

²³³ Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. str. 71.

²³⁴ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 124.

²³⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 251-252. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 260-261.

predmeta. Sadašnjosti se bliska budućnost pridružuje samo kao pragmatična neposrednost, a ne kao heterogeni aspekt trajanja.

Valja pomenuti da je inteligencija za Bergsona medij u kojem se odvija nauka (uzgred, Bergson i nauku određuje pozivajući se na dodir: „uloga nauke je baš u tome da svaki opažaj svede na dodirni opažaj”²³⁶). Utoliko je naučna analiza kao rastavljanje pomoću apstraktnih ideja samo produžetak svakidašnje podele kontinuirane materije na fiktivne objekte. Po Bergsonovom mišljenju, analiza, služeći se opštim idejama i kombinacijama sudova, zanemaruje kvalitativnost i heterogenost. Njena osnovna svrha je merenje i predviđanje, a to pretpostavlja poricanje stvaranja i stvarnih razlika. Nauka može da ukazuje samo na zajedničke apstraktne elemente, ali ne i na singularne linije činjenica: ona operiše fiksnim elementima i traži stabilnost. Shodno tome, nauka je dvostruki zaborav trajanja. S jedne strane, nauka može da tematizuje samo inertni i amorfni prostor, ali ne i kvalitativnu materiju. S druge strane, nauka može da tematizuje svest samo kao zbirku izolovanih entiteta, ali ne i svest kao heterogeno mnoštvo, a kamoli nesvesnu prošlost kao našu virtuelnu dimenziju. Ipak, Bergson nije mislio da je nauka pûki izvor iluzija, nego je smatrao da je ona legitimna sve dok ne pretenduje na to da zauzme poziciju metafizike. Pritom se čini da je nauka za Bergsona svojevrsni probni kamen metafizike, inače ne bismo mogli da objasnimo zašto se on toliko često pozivao na naučne uvide ne bi li pokazao izdržljivost svoje teorije. Ukazivanje na pragmatično poreklo oprostora nije odbacivanje analitičkog stava prema svetu, nego je samo kritika ograničenosti takvog odnošenja. Rehabilitirajući „sekundarne kvalitete”, Bergson odbija stav prema kojem je stvarnije ono što je apstraktno izraženo, vokabularom prostornosti. Shodno tome, on ističe da sklonosti inteligencije možemo da prevaziđemo izgradnjom kritičke sklonosti, a koja se i te kako oslanja na inteligenciju. Nije reč samo o intuiciji u kojoj se inteligencija distancira od sebe, već i o alternativnoj nauci koja će da „pronade [retrouver] prirodna uzgobljavanja univerzuma ... [i koja se] vraća na ideju univerzalnog kontinuiteta”²³⁷.

Uprkos tome što Bergson prostorne sheme suprotstavlja kvalitativnoj materiji, on ipak smatra da postoji svojevrsna inherentna tendencija materije ka rasprostrtosti. Naime, on insistira na tome da materija ima ekstenzivna svojstva – postoji, dakle, izvesno „formiranje” materije i pre

²³⁶ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 100. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 169.

²³⁷ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 216. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 221.

životnih potreba. Primera radi, Bergson pominje „konkretne, kontinuirane, raznovrsne i istovremeno organizovane ekstenzivnosti [*étendue*]”²³⁸, odnosno on naglašava da bismo mogli „da se u izvesnoj meri oslobodimo prostora a da ne izađemo iz ekstenzivnosti, i tu bi postojao povratak na neposredno, pošto ozbiljno opažamo ekstenzivnost, dok prostor poimamo samo kao nekakvu shemu.”²³⁹ Nije više na delu binarnost spoljašnji prostor / unutrašnje trajanje, nego se apstraktnoj shemi prostora istovremeno suprotstavljaju ekstenzivno-kvalitativna materija i kontinuitet pamćenja. Čini se da se ekstenzivnost prevashodno razlikuje od prostora po tome što ona ne predstavlja prazan, homogeni rezervoar, već podrazumeva konkretnu organizovanost materije, njenu dinamiku i mnogostruke tendencije. Sasvim sažeto, prostor je proizvod inteligencije, a ekstenzivnost je karakteristika same materije. Shodno tome, prostor je idealna granica, a ekstenzivnost podrazumeva kontinuitet. Reč je o distinkciji koja je u *Ogledu* tek nagoveštena i nedovoljno objašnjena, ali se u *Materiji i pamćenju* već pojavljuje na dosledan način. Videli smo da je Bergson u *Ogledu* pravio razliku između dve vrste vremena: pravog vremena i homogenog vremena, koje je zapravo prostor. Može se reći da je on u *Materiji i pamćenju* ovoj distinkciji dodao drugu, a koja se tiče dve vrste prostora: pragmatične sheme prostora i ekstenzivnosti, a koja je zapravo vreme.²⁴⁰ Nema više skoro nepremostivog jaza između materije i svesti: one su zapravo iste prirode. Nadalje, uprkos tome što se ekstenzivnost često suprotstavlja prostornosti, zahvaljujući pojmu ekstenzivnosti lakše je objasniti kako je moguće oprostori vanje materije – inteligencija se ipak nadovezuje na inherentne materijalne tendencije. U tom kontekstu Bergson upućuje i na evoluciju: kada govori o tome da za životinje prostor nije u toj meri homogenog karaktera kao za nas, tj. u animalnom svetu ne postoji čisto kvantitativni prostor bez kvaliteta, on pritom dodaje da su životinje i te kako u kontaktu sa ekstenzivnim momentima materije, s tim što za njih ne postoji apstraktni prostor.

²³⁸ Ibidem. str. 204. odnosno str. 208.

²³⁹ Ibidem. str. 204. odnosno str. 208.

²⁴⁰ Ovde se oslanjamo na Lejsija koji je, interpretirajući Bergsona, govorio o *second-best form of space which is rather like time*. Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 17.

2.2.2. Pamćenje i prošlost u sebi

Vremenitost je u *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti*, uprkos kritici oprostivanja, još uvek zamišljena prema svojevršnom linearnom modelu, kao da postoji samo kumulativni rast trajanja. Između ostalog, o tome svedoči i Bergsonova čuvena analogija o razvoju svesti kao lavine koja se neprestano povećava, bez ikakvog značajnog gubitka (reč je analogiji koja se pojavljuje i u kasnijim delima, npr. u *Stvaralačkoj evoluciji*: „[trajanje mog duševnog stanja] pravi, takoreći, grudvu snega samo sobom”²⁴¹). Sasvim sažeto, naša vremenitost se tretira kao kontinuirano data aktuelnost koja asimiluje sva novija stanja. Drugim rečima, uprkos insistiranju na kvalitativnoj heterogenosti svesti, trajanje je u *Ogledu* još u velikoj meri shvaćeno kao homohronija. Međutim, u *Materiji i pamćenju* su se otvorili putevi i za alternativna shvatanja vremenitosti. Uvodeći pojam čistog opažanja, Bergson je ukazao na to da „egzistencija” i „aktuelnost” nisu sinonimi: slika koja nije postala *percipii*, nalazi se s onu stranu aktuelnog horizonta naše inteligencije, ali to ne utiče na njenu egzistenciju. Ipak, između čiste slike i *percipii* postoji samo razlika u stupnju, a nove percipirane slike ne predstavljaju pravi diskontinuitet u odnosu na aktuelnost svesti. Vertikalnost vremenitosti nastupa tek zahvaljujući pamćenju, ono je pravi medij trajanja kao heterohronije.

Virtuelnost pamćenja, čista prošlost. Pamćenje²⁴² kao subjektivni momenat spoznaje je uvek prisutno u konkretnom iskustvu već i time što pamćenje vrši kontrahovanje opažaja. Ipak, sugeriše se da je veza između opažanja i pamćenja veoma krhka. Naime, Bergson naglašava da slabljivanje opažanja ne rezultira uspomenom („[k]ad bi sećanje na neki opažaj bilo samo oslabljeni opažaj, dešavalo bi nam se, na primer, da opažaj nekog slabog zvuka smatramo sećanjem na neku snažnu buku”²⁴³), a iz toga on izvodi zaključak da bi pamćenje trebalo razumeti kao samostalnu instancu – između opažanja i pamćenja je razlika u prirodi. Dakle, Bergson tvrdi da pamćenje nije sekundarno u odnosu na opažanje: uspomena nije ono što preostaje kao

²⁴¹ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 9. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 2.

²⁴² U Bergsonovoj filozofiji je skoro nemoguće praviti razliku između pamćenja kao procesa i aktivnosti, odnosno sećanja kao rezultata pamćenja – u stvari, za njega je rezultat uvek ujedno i jedna vrsta procesualnosti, i obrnuto, „rezultat postoji od samog početka”. Ipak, budući da je i u kontekstu izraza *mémoire* naglasak na procesualnosti, dakle trajanju, mi ćemo ga prevashodno prevesti kao „pamćenje”.

²⁴³ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 259. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 269.

sedimentirani sadržaj, ona nije ono „posle“ opažaja. Sasvim načelno govoreći, Bergsonova filozofija tematizuje pamćenje s onu stranu pûkog arhiviranja. Vremenski gledano, kao što ni uspomena nije rezultat oslabljene percepcije, tako ni prošlost nije rezultat osiromašene sadašnjosti. Da uspomena nije shvaćena kao pûka ponovna sadašnjost, re-prezentacija ili kopija, to ujedno znači da se razlika između prošlosti i sadašnjosti ne zamišlja terminima linearne sukcesivnosti. „Istina je da se pamćenje nipošto ne sastoji u vraćanju [*régression*] prošlosti u sadašnjost, već naprotiv, u napredovanju [*progrès*] prošlosti u sadašnjost.“²⁴⁴ Novum Bergsonove teorije se između ostalog sastoji u tome što za njega iskustvo prošlosti postoji paralelno sa svešću o sadašnjosti – prošlost ne negira sadašnjost, već je dopunjuje svojim konstitutivnim sadržajem. Moglo bi se reći da je polje prezencije udvostručeno: pored sadašnjosti kao aktuelnog horizonta tela i svesti postoji i prezencija *kao* pamćenje. Shodno tome, Bergson često ističe da se konzervacija uspomena odvija na samostalan način, nezavisno od aktuelnosti, a upisivanje prošlosti u sadašnjost je moguće samo zato što je prezencija uvek doživljena *i* kao prošlost. Samim tim, pamćenje se ne tretira kao slaba, konfuzna svest, već kao samostalni medij koji je koegzistentan sa aktuelnošću tela i svesti. Čisto pamćenje (*mémoire pure*) ne možemo da objasnimo ni pomoću opažanja, ni pomoću motorne delatnosti tela, štaviše, njegova virtuelnost²⁴⁵ za Bergsona predstavlja metafizičku sferu *sui generis*. Na taj način, on se pridružio „zlatnom dobu pamćenja“²⁴⁶, autorima (Fridrih Niče, Pol Broka, Marsel Prust, Sigmund Frojd, Teodil Ribo...) koji su krajem 19. veka posebnu moć pripisali pamćenju (i zaboravu). Bergson smatra da pamćenje ne samo što registruje svaki događaj²⁴⁷, već ostavlja svoje tragove na svakom percipiranom predmetu („[c]elokupan naš minuli život uslovljava naše sadašnje stanje“²⁴⁸). Zahvaljujući pamćenju nema identičnih trenutaka, jer svaki momenat uvek već sadrži i tragove naše dinamične virtuelnosti. Utoliko je pamćenje garancija za neprestanu diferencijaciju našeg jedinstvenog trajanja. Svest koja bi doživela dva identična trenutka, bila bi svest bez pamćenja.

²⁴⁴ Ibidem. str. 260. odnosno str. 269.

²⁴⁵ Koristeći pojam virtuelnog, Bergson se služio terminom koji je već bio upotrebljen u novovekovnoj filozofiji: „kada Lajbnic koristi reč »virtuelno« kako bi okarakterisao inherenciju predikata u slučaju istina činjenice (na primer »Rasprava o metafizici«, § 8), *virtuelno* tada treba razumeti ne kao suprotnost aktuelnom, već kao »uvijeneno«, »implicitirano«, »utisnuto« označavajuće, što nipošto ne isključuje aktuelnost. U strogom smislu pojam virtuelnog je uveo Lajbnic, ali samo u vezi sa jednom vrstom nužnih istina (nerecipročni iskazi)“. Delez, Žil: *Razlika i ponavljanje*. str. 33.

²⁴⁶ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 151.

²⁴⁷ Valja pomenuti da je Bergson optužen za nekritičko mešanje dispozicionalnog i faktičnog pamćenja. Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 124.

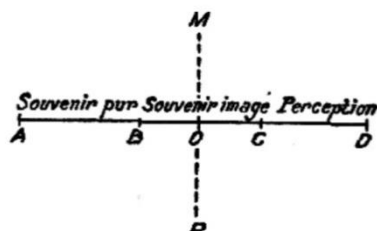
²⁴⁸ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 163. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 164.

Može se reći da u Bergsonovoj filozofiji opažanje ima praktični primat, a pamćenje ima metafizički primat. Dok se u čistom opažanju uzima u obzir samo ona slika koja je relevantna za telesnu delatnost, s druge strane se pre svega aktuelizuju one uspomene koje su važne za trenutno delanje. Jednostavno formulirano, aktuelnost i aktuelizacija su uslovljene aktivnošću. „Aktuelnost našeg opažanja sastoji se, dakle, u njegovoj aktivnosti, u pokretima koji ga produžuju, a ne u njegovom većem intenzitetu: prošlost je samo ideja, sadašnjost je ideo-motorna.”²⁴⁹ Bergson smatra da prevashodno korisne slike postaju deo aktuelne svesti, odnosno, da se uglavnom korisne uspomene aktuelizuju u svakidašnjem životu. Selekcijom se eliminišu irelevantne slike, dakle njih nismo svesni, a selektivno se aktuelizuju i sadržaji pamćenja, s tim što će većina uspomena zauvek ostati nesvesna – ogromne sfere nesvesnog su susedi minimalnog obima aktuelne svesti. Otuda se sa metafizičkog aspekta može reći da je sadašnjost *kao* aktuelnost derivativnog značaja u odnosu na bogatstvo materije i duha, uprkos praktičnom primatu opažanja. Za Bergsona najveći izazov predstavljaju pitanja „zašto ne opažamo sve?” i „zašto se ne sećamo svega?”, a njegov odgovor se tiče životnih potreba i delanja. Žil Delez je s pravom govorio o ograničenom karakteru sadašnjosti kao aktuelnosti u Bergsonovoj filozofiji: „sadašnjost *ne postoji*, više bi trebalo da je nazovemo postajanjem koje je stalno izvan sebe. Ona ne postoji, ali deluje. Njena prava stvarnost nije bitak, već ono »aktivno«, ono »korisno«. ... Uobičajena određenja su preokrenuta: sadašnjost je ono što »je bilo«, a prošlost je ono što »jeste«, što je večno, u sva vremena.”²⁵⁰

Na slici koja se nalazi u *Materiji u pamćenju* vidi se radikalna ograničenost sadašnjosti kao aktuelnosti. Tačka „O” označava uspomenu-sliku (*souvenir-image*, ponekad *image-souvenir*) kao predstavu u sadašnjosti, linija „MP” predstavlja fikciju o kretanju asocijacija (dakle način na koji asocijacionizam zamišlja psihički život), „A” je čista uspomena, „D” je čisti opažaj, a između „B” i „C” se odvija konkretno iskustvo mešavina, preplitanje pamćenja i opažanja.

²⁴⁹ Ibidem. str. 72. odnosno str. 71.

²⁵⁰ Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. str. 49-50.



Međutim, ukoliko je virtuelnost čiste prošlosti koegzistentna sa sadašnjošću, nije li Bergsonova slika pogrešna? Kao da se ovom slikom sugerise da između čiste uspomene i sadašnjosti postoji samo razlika u stupnju, te kao da je aktuelizacija virtuelnog naprosto pojačavanje spoznaje u okviru iste horizontalne ravni. Nadalje, na osnovu ove slike bismo mogli da zaključimo da je čisto pamćenje uređeno prema stepenima kontrahovanja, kao da su inertne uspomene „daleko” od sadašnjosti, a da su pritom u velikoj meri kontrahovane uspomene „blizu” sadašnjosti. Ukupno uzevši, verovatno smo verniji Bergsonovoj nameri ukoliko ovu sliku ne tumačimo kao adekvatnu ilustraciju čiste prošlosti, već kao pomoćno sredstvo koje služi samo tome da se ukaže na ograničenost sadašnjosti – čini se da se prostornim predstavljanjem nužno žrtvuju suštinski aspekti vremenitosti. Shodno tome, ne bi trebalo da zanemarimo ni činjenicu da se prema Bergsonu između tačke „A” i tačke „O” odvija proces aktuelizacije kroz koju se menja i sama priroda uspomene. Kasnije ćemo videti šta to znači iz perspektive dinamične globalnosti pamćenja.

Kod Bergsona se teorija sadašnjosti i teorija prošlosti međusobno dopunjuju. Kao što smo govorili o prezenciji koja se udvostručuje kao aktuelnost i kao sa njom koegzistentna virtuelnost, možemo da govorimo i o različitim aspektima prošlosti. U tom segmentu može da nam bude od koristi Delezova teza o paradoksima vremena, a koja se oslanja na Bergsonovu filozofiju vremenitosti:

„nikada sadašnjost ne bi prošla da »u isto vreme« nije bila i prošla i sadašnja; nikada ne bi nastala prošlost da nije najpre nastala »u isto vreme« kada je bila sadašnjost. To je prvi paradoks: paradoks istovremenosti prošlosti sa sadašnjošću koja ja prošlost *bila*. ... Otud proizilazi drugi paradoks, paradoks koegzistencije. Jer, ako je svaka prošlost istovremena sa sadašnjošću koja je ona bila, *svaka* prošlost koegzistira sa novom sadašnjošću u odnosu na koju je ona prošlost. ... Ne može se

reći: bilo je. Ne postoji više, ne postoji, već istrajava, traje, *jeste*. ... Upravo u tom smislu prošlost obrazuje čist, opšti, *a priori* element svakog vremena. ... Paradoks preegzistencije, dakle, upotpunjuje druga dva paradoksa: ... čisti element prošlosti uopšte postoji pre sadašnjosti koja prolazi. ... Pasivna transcendentalna sinteza odnosi se na tu čistu prošlost s trostrukog gledišta: istovremenosti, koegzistencije i preegzistencije.“²⁵¹

S jedne strane, da se poslužimo konceptom koji se nije pojavio samo kod Deleza, već i kod Žaka Deride, Emanuela Levinasa, Morisa Merlo-Pontija i Marka Rišira, reč je o „prošlosti koja nikada nije bila sadašnjost“. Utoliko afirmacija virtuelne prošlosti ne može da bude nostalgičan odnos prema nečemu već doživljenom; izvor takve prošlosti naprosto nije u sadašnjosti kao aktuelnosti. Ne radi se o retrospektivnoj logici, već o kvaziapriornoj prošlosti čiji sadržaji *napreduju* u sadašnjost. Valja naglasiti da prošlost *kao* prošlost nikada ne može da bude zahvaćena kroz predstave. U stvari, nema aktuelizovane prošlosti – postoji samo sadašnjost u kojoj se pojavljuju osiromašeni aspekti virtuelnosti, a koji su promenili svoju prirodu. Nije slučajno što je Bergson smatrao da je njegova teza „metafizičke prirode, ... beskonačno nadilazi psihologiju“²⁵², i sugerisao je „da je nemoguće razlikovati trajanje ... i pamćenje“²⁵³. Naime, nije reč o psihološkim okolnostima koje služe samo što efikasnijem funkcionisanju aktuelne svesti, već o opštim karakteristikama vremenitosti. Utoliko je sasvim prikladno da se govori o „transcendentalnom pamćenju“ i „nehronološkom vremenu“²⁵⁴, odnosno „kvazivečnom [pamćenju] ... koje ne može da prođe“²⁵⁵. Vremenitost više nije shvaćena kao linearna sukcesivnost, već kao polje složenih odnosa između aktuelnosti i virtuelnosti. Da je filozofija trajanja zahvaljujući ovom konceptualnom potezu postala mnogo bogatija, vidi se i u tome kako su se promenile metafore: „horizontalnu metaforu reke Bergson zamenjuje vertikalnom slikom širokog i dubokog okeana,

²⁵¹ Delez, Žil: *Razlika i ponavljanje*. str. 142-143. Upor. sa nagoveštajem ovih paradoksa u: Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. str. 48-58.

²⁵² Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 80. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 80.

²⁵³ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 46.

²⁵⁴ Pearson, Keith Ansell: *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. str. 141, 183.

²⁵⁵ Lawlor, Leonard: *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. str. 54.

koji nema ni obale, niti repere koje bismo mogli da fiksiramo²⁵⁶. Drugim rečima, trajanje je još više zamišljeno kao heterohronija.

Na kraju, u ovom kontekstu valja pomenuti kritiku koju je Merlo-Ponti izneo na Bergsonov račun, a koja se tiče toga da kod Bergsona nema prave vertikalnosti, transcendencije, „treće dimenzije“ vremena²⁵⁷. Čini nam se da je Merlo-Pontijeva kritika opravdana u pogledu *Ogleda o neposrednim činjenicama svesti*, ali manje važi za *Materiju i pamćenje*. Komparativno gledano, dok Merlo-Ponti smatra da nema prave prošlosti ukoliko je svaka sadašnjost istovremeno shvaćena i kao prošlost, Delez smatra da nema prošlosti ukoliko nije svaka sadašnjost uvek već i prošlost, jer onda ne bi bilo samokonzervacije trajanja sa čijeg aspekta bi bilo nove sadašnjosti. Prema Merlo-Pontiju, Bergson poznaje samo sadašnju prošlost, koegzistenciju pamćenja. Međutim, videli smo da Bergson (i Delez) i te kako naglašavaju i preegzistentni, virtuelni, kvaziapriorni karakter prošlosti koja nas u stvari u mnogome podseća na ono što je kod Merlo-Pontija izvorna prošlost, *passé immémorial*.²⁵⁸ Istini za volju, treba reći da je Merlo-Ponti svoju kritiku iz *Fenomenologije percepcije* kasnije zamenio opreznijim čitanjem Bergsona.²⁵⁹

Telesno pamćenje versus duhovno pamćenje. Bergson razlikuje dve vrste pamćenja: jedna se tiče navika telesnog delanja (*mémoire-habitude*), a druga se tiče virtuelnosti duha (*mémoire-souvenir*). Pre nego što telo postaje sredstvo jedinstvenih intervencija duhovnog pamćenja, ono je već sinteza akcija koje se ponavljaju, dakle ono je već svojevrсно pamćenje. Navikavanje se odvija u telesnoj repetitivnosti, a to znači da se niz opažaj-afekcija-akcija pretvara u ponavljajući telesni mehanizam. Reč je o naučenom automatizmu u kojem se samo na vrlo ograničen način izražava kreativna vremenitost jedne singularnosti. Može se reći, u skladu sa terminologijom savremene psihologije, da je korporealno pamćenje proceduralnog karaktera u tom smislu da ono uvek mora da se konkretizuje u delanju: ponavljanjem pokreta se fiksiraju izvesne slike, a to rezultira i

²⁵⁶ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 54. Valja pomenuti da Rikije smatra da se u Delezovoj interpretaciji zbog insistiranja na imanenciji kao planu konzistencije zanemaruje istinska unutrašnja dubina trajanja. Ibidem str. 57-58.

²⁵⁷ Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenologija percepcije*. IP « Veslin Masleša », Sarajevo, 1978. str. 94-95, 428, 433.

²⁵⁸ O tome detaljnije: Al-Saji, Alia: „The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past”, *The Southern Journal of Philosophy* 45 (2): 177-206.

²⁵⁹ O tome: Ullman, Tamás: Le problème de l'intuition chez Bergson et Merleau-Ponty. In: *Actualité d'Henri Bergson* (éd. Tamás Ullman – Jean-Louis Viellard-Baron), Archives Karéline, Paris, 2012. str. 13-30.

relativno invarijantnim reakcijama na nadražaje. Nadalje, habitualizacija tela podrazumeva i asocijativne mreže koje služe tome da se povežu inače izolovani momenti prostora. Bergson opisuje ovaj proces kao anonimni i pragmatični mehanizam – radi se o pûkom ponavljanju prošlosti, a ne o očuvanju neponovljivih aspekata nekog singularnog duha. Međutim, Bergson ističe da životinje nisu sposobne za kontrahovanje pokreta i njihove varijacije koje mehanizmi navike zahtevaju, zato npr. životinje ne mogu da se bave sportom. Sa aspekta evolucije, navika je ipak prvi znak duha: akcije sopstvenog tela su podređene svojevrsnom „telesnom duhu” (Bergson ponekad govori o „logici tela” ili „inteligenciji tela”). U pitanju je korisna strana pamćenja: njegova latentna umešanost u odnos između sveta i sopstvenog tela dopunjuje perceptivne sheme tako što shematizuje sâmo sopstveno telo. U stvari, motorno-habitualno pamćenja pretvara pûku akciju u svrhovito delanje. Vremenski gledano, „od sada možemo da govorimo o telu kao o pokretnoj granici između budućnosti i prošlosti, ... ono je uvek postavljeno u upravo onu tačku u kojoj će moja prošlost izdahnuti u jednom *delovanju*.”²⁶⁰ Naravno, Bergson neprestano naglašava razliku u prirodi između repetitivnosti telesnih shema i dinamičnih shema duha. Naime, telo ne može da postane čista uspomena (osim možda u ekstremnom patološkom slučaju kada se gubi neposredni osećaj sopstvenog tela), ono je nužno vezano za aktuelnost. Između navike kao ponavljajuće sheme izvesnih pokreta i virtuelne uspomene je suštinska razlika. Njihovo kontinuirano preplitanje u konkretnom iskustvu ne sme da prikrije tu razliku u prirodi: dok je navika svrhovito ponavljanje akcije, *savoir-faire* s onu stranu pûkog prenošenja pokreta, čista uspomena pretpostavlja samostalnu logiku. Čistoj uspomeni nije potrebno ponavljanje, sve se već prvom prilikom u potpunosti upisuje u spontanu globalnost duha kao singularni događaj, a ništa od tih sadržaja ne može da se aktuelizuje bez promene prirode, te ništa ne može da se ponovi *kao* prošlost („njegova suština je da nosi određen datum i da, shodno tome, ne može da se ponovi”²⁶¹). Stoga nije potreban dodatni napor dekompozicije i rekompozicije kao u slučaju telesnog navikavanja, čista uspomena uvek već ima punu relevantnost. Dok je telesno pamćenje ponavljanje pokreta, duhovno pamćenje je prevashodno očuvanje uspomena o singularnim događajima. Simptomatično je da Bergson ponekad sugerise da telesno pamćenje zapravo i nije pamćenje („[b]udući da je više navika nego pamćenje”, a na istom mestu se duhovno pamćenje određuje kao

²⁶⁰ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 84. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 82-83.

²⁶¹ Ibidem. str. 86. odnosno str. 84.

„pravo pamćenje”²⁶²). Shodno tome, iako on često govori o tome da telesno pamćenje posreduje između prošlosti i budućnosti, ponekad zaključuje da navika ima samo minimalne veze sa prošlošću. „I jednom naučena lekcija *de facto* ne nosi na sebi nijednu oznaku svoga porekla i klase iz prošlosti; ona pripada mojoj sadašnjosti isto kao i moja navika da hodam ili pišem”²⁶³, te navika je „[i]z prošlosti zadržala samo inteligentno koordinisane pokrete koji predstavljaju njen nagomilani napor.”²⁶⁴ Utoliko se može reći da je telesno pamćenje za Bergsona mnogo više povezivanje sadašnjosti i neposredne budućnosti („sa pogledom uperenim samo u budućnost [*ne regardant que l'avenir*]”²⁶⁵), a prošlost u ovom kontekstu ima samo veoma skromnu ulogu. Pomenimo najzad da je Bergson bio neodlučan po pitanju u kojoj meri je telesno pamćenje svesnog karaktera. Čini se da je on bio sklon da volju i napor u pogledu telesnog pamćenja suprotstavi spontanom karakteru duhovnog pamćenja, ali je s druge strane isticao da su retka pamćenja koja se stižu svesnim ponavljanjem.²⁶⁶

Bergson navodi više argumenata za relativnu autonomiju motornog pamćenja i za samostalnost virtuelnog pamćenja. Primera radi, on se poziva na slučaj kada se gubi samo sposobnost telesne orijentacije u svetu, a pritom duhovno pamćenje uopšte nije oštećeno. S druge strane, Bergson navodi da se ponekad dešava da neko može da prepozna izvestan predmet, ali da pritom ta osoba uopšte nije u stanju da „napamet” ocrta konture dotičnog predmeta. To znači da jedna uspomena može da bude dostupna, a da ipak ne postoji mogućnost njene primene u delanju. Prema Bergsonu, patološka iskustva takođe pokazuju da duhovno pamćenje može da bude ukinuto u potpunosti, iako pritom mehanizmi telesnog pamćenja nimalo nisu oštećeni. Ukupno uzevši, u patološkim divergencijama linija pamćenja, u krizama psihičke ravnoteže se pokazuju razlike u prirodi. Nije slučajno što se Bergson ponekad na prilično radikalna način izražava u pogledu razlike između onoga duhovnog i onoga telesnog: „čisto pamćenje ... ne utiče ni na jedan deo moga tela.”²⁶⁷ Valja pomenuti da su čak i njegovi oštri kritičari poput Bertranda Rasela hvalili pojmovnu distinkciju između telesnog i duhovnog pamćenja kao bitan uvid, a ova distinkcija je prisutna i u

²⁶² Ibidem. str. 166. odnosno str. 168.

²⁶³ Ibidem. str. 87. odnosno str. 85.

²⁶⁴ Ibidem. str. 88. odnosno str. 86-87.

²⁶⁵ Ibidem. str. 88. odnosno str. 86-87.

²⁶⁶ O tome: Ibidem. str. 89, 96. odnosno str. 88, 94.

²⁶⁷ Ibidem. str. 154. odnosno str. 154.

savremenoj psihologiji kao razlika između proceduralnog i deklarativnog pamćenja.²⁶⁸ Loulor je prikladno sažeo o čemu je reč: „navika-pamćenje [*habit-memory*] se kreće u pravcu budućnosti, a regresivno pamćenje se kreće u pravcu prošlosti. Navika-pamćenje je zatvorena u operacije produživanja ... Regresivno pamćenje se definiše operacijom očuvanja. ... Uspomene-slike [*memory-images*] su karakteristične po tome što su lične (a ne bezlične), različite (ne mogu da se ponove) i savršene (ne mogu da budu usavršene).”²⁶⁹ Sa aspekta trajanja, može se reći da se u telesnom pamćenju vertikalne dimenzije vremenitosti pokazuju samo na minimalan način. Ipak, ono u *Materiji i pamćenju* ima ključnu ulogu jer između ostalog pomoću njegove analize može da se istakne specifičnost pravog, dakle virtuelnog pamćenja.

Patologije prošlosti i sadašnjosti. Kao što smo videli, Bergson pripisuje veliki značaj patološkim slučajevima u kojima se manifestuje razlika u prirodi između telesnog i duhovnog pamćenja. Međutim, on posebnu pažnju posvećuje i onim stanjima u kojima se pokazuju divergentne linije opažanja i pamćenja. Može se reći da je ono patološko za Bergsona izuzetno stanje koje pak sledi iz imanentnih mogućnosti svakidašnjeg života – na površini se pokazuju razlike u prirodi o kojima se ranije moglo govoriti samo *de iure*, a koje *de facto* nisu postojale kao čiste činjenice. Stoga se može reći da patološka stanja predstavljaju disharmoniju mešavina, kraj uobičajene konvergencije pamćenja i opažanja. U stvari, ono patološko se ne tematizuje kao puka negacija normalnog, već kao njegov konstitutivni duplikat. U skladu sa kjerkegorovsko-šmitovskim pojmom izuzetnog, možemo da konstatujemo da je reč o „onome izuzetnom koje istovremeno objašnjava ono opšte i sâm sebe“. U tom segmentu, Bergson je mogao da se oslanja na bogate i značajne misaone tradicije. Naime, u Francuskoj je već od Ipolita Tena i Kloda Bernara bila prisutna metoda koja normalno stanje zahvata upravo kroz patološka stanja; za njih je psihopatologija ključ za razumevanje svakidašnjosti. Otuda nije slučajno što se i Bergson intenzivno bavio ogromnim empirijskim materijalom o patološkim pojavama i njihovom naučnom

²⁶⁸ O tome detaljnije: Pearson, Keith Ansell: *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. str. 171-172. Odnosno: Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. str. 75.

²⁶⁹ Lawlor, Leonard: *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. str. 35.

obradom ne bi li demonstrirao razliku u prirodi između pamćenja i opažanja, ukazujući na konkretne „anatomy-kliničke činjenice”²⁷⁰.

U patološkoj destrukciji iskustva opažanje se prevashodno svodi na spoznaju prostornih opštosti u sadašnjosti, ili se spoznaja redukuje na pamćenje na singularne događaje iz prošlosti. Opažanje gubi vezu sa kontinuitetom ličnog trajanja, odnosno pamćenje više nije u kontaktu sa spoljašnjom stvarnošću. Pritom glavno pitanje nije zašto uopšte ima patoloških stanja, već zašto ove divergentne tendencije nisu stalno prisutne u svakidašnjem životu. Shodno pragmatičnoj strani Bergsonove teorije iskustva, odgovor se pre svega tiče slabljenja pažnje na život. Primera radi, u psihasteniji se bogatstvo virtuelnih uspomena više ne može primeniti na svakidašnje potrebe. U tom slučaju ne samo što svaki aspekt niza opažanje–afekcija–akcija gubi na značaju, već se čak dešava da pacijent svoju sadašnjost tumači isključivo kao čistu prošlost – u njegovom trajanju ono virtuelno apsolutno dominira. Jedan singularni život postaje nezainteresovan za uobičajene biološko-društvene potrebe, a na taj način se i inače periferne uspomene pojavljuju na površini, bez ikakvih razloga, još više potiskujući pažnju na život. U psihasteniji ima bogatog virtuelnog pamćenja čiji se sadržaji neprestano manifestuju, ali nedostaje sposobnost njihove pravilne, korisne primene. Ponekad su motorne sposobnosti oštećene tako što bolesnik uopšte ne može da se orijentiše u prostoru i da identifikuje predmete (sa jezičkog aspekta, to znači da on nije sposoban da sastavi predikativne rečenice), ali se pritom tačno seća svih događaja iz prošlosti. Reč je o potpunoj dezorganizaciji iskustva, o nestanku sposobnosti efikasne shematizacije materije, a time i doživljaja koherentnosti. Radi se o „apraksiji” (Hugo Lipman), krizi „kategorijalnog ponašanja”. Perceptivno artikulirana materija, dakle horizont prostornog mnoštva se pretvara u haotične utiske koji su lišeni uobičajenih celina. Valja pomenuti da se dešava da se pacijenti dobro snalaze u vizuelnom smislu, ali da pritom oni nisu sposobni da opažaju primene na *motorium* – u tom slučaju prostor nije ujedno i prostor radnje, život je zalepljen za neposrednost čulnosti. Ponekad se stvaraju i „organi bez tela”: pacijent nešto može da obavi desnom rukom, ali ne i levom. Štaviše, dešava se čak da se u celini gubi shema sopstvenog tela, dakle nestaje osećaj za ukupan položaj sopstvenog tela u prostoru (u tom slučaju neki bolesnici govore o svojim telima u trećem licu). U stanju koje je Bergson na tragu Pjera Žanea nazvao hysterijom, niz opažanje–afekcija–akcija postaje skroz samostalan u odnosu na virtuelno pamćenje.

²⁷⁰ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 316.

U stvari, „ja” se udvostručuje: dok telesno pamćenje vrši svoju običnu funkciju pažnjom na život, duhovno pamćenje se odvaja, a to znači da se sadržaji ovog potonjeg sve manje i manje aktuelizuju u korist svakidašnjih potreba. Drugim rečima, histerik je bolestan zato što se njegovo nesvesno organizuje kao druga, u potpunosti samostalna svest. Ovaj *Ich-Spaltung* je odmaranje od teškoća života „iz samoodbrane”, svojevrsna kriza identiteta. U slučaju histerije ima telesnog prepoznavanja predmeta u prostoru, ali virtuelno pamćenje uopšte nije uključeno u taj proces, dakle pacijent može da ponavlja samo neke stereotipne radnje. Između ostalog, ovaj fenomen je za Bergsona dokaz za samostalnost čistog pamćenja u odnosu na telesno-habitualno pamćenje. Uzgred, u skladu sa tezom o integrativnom očuvanju uspomena, pokazuje se i to da nema izolovanih duhovnih uspomena, te mogu da nestanu samo „grupe” uspomena. Bergson sugerise da u normalnom životu patološkim fenomenima psihastenije odnosno histerije odgovaraju san i paramnezija, odnosno zaborav. Ukupno uzevši, u izuzetnim patološkim stanjima se samo u intenzivnijem obliku pokazuje ono što zapravo i te kako važi i za svakidašnjost, a to je samostalnost virtuelne prošlosti u odnosu na aktuelnost. Ujedno se pokazuje kako funkcioniše uobičajena energetika života, a koja se sastoji u pronalaženju ravnoteže između pamćenja i opažanja. U stvari, naporno je biti harmonično „ja”, ličnost. Malarki je s pravom isticao da je bergsonovski shvaćena egzistencijalna ravnoteža veoma krhka: „[o]vde »ravnoteža« nije pasivni ekvilibrijum, već je kontinuirano i aktivno prilagođavanje, uvek na ivici toga da se ravnoteža gubi, uvek na oštrici noža.”²⁷¹ U primeru koji je Bergson preuzeo od Viliijama Džejmisa, opat Burne se umori od sebe, okreće leđa naporu identičnog postojanja, a pritom odvojeno „ja” njegovog virtuelnog pamćenja odlučuje da postane bakalin. U ovom slučaju se svaki aspekt aktuelnosti odbacuje, teret svakidašnjih potreba je skroz napušten. Naravno, ovaj primer takođe služi tome da se pokaže na koji način primena prošlosti u normalnom stanju služi svakidašnjim potrebama.

Videli smo da Bergson ima u vidu i jezičke aspekte patoloških stanja, npr. neposobnost formiranja predikativnih rečenica ili situaciju kada bolesnik o sebi govori u trećem licu. U tom kontekstu valja pomenuti i afaziju koja je za Bergsona takođe jezički dokaz za samostalnost pojedinih sferi. U afaziji ili nestaje sposobnost stvaranja glasova sa smislom (radi se o motornoj afaziji koju je opisao Pol Broka), ili nestaje sposobnost interpretacije glasova sa smislom (u ovom slučaju je reč o senzornoj afaziji koju je opisao Karl Vernike). Na trenutak možemo da se

²⁷¹ Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. str. 83.

poslužimo binarnim parovima pomoću kojih je Roman Jakobson odredio jezičku razliku između ta dva oblika afazije: ekspresivno *versus* impresivno, emisivno *versus* receptivno, kodiranje *versus* dekodiranje, kombinacija *versus* selekcija, gramatičko *versus* leksikalno, asocijacija *versus* disocijacija.²⁷² Značaj Bergsonovog tumačenja afazije se možda najviše pokazuje u konfrontaciji sa ovim opozicionim parovima. Naime, u Bergsonovom shvatanju afazije naglasak je na razlici u prirodi između mehanizama telesnog i virtuelnog pamćenja. Primera radi, on se poziva na primer bolesnika koji ponavlja reči koje označavaju singularne fenomene sveta. Ovaj pacijent ne pati zbog suviše dominantnog automatizma svog tela, već naprotiv, on samo ne može da primeni virtuelne sadržaje na telesne mehanizme. Iako Bergson smatra da najveći deo jezika predstavlja pûko produžavanje opažanja i delanja, on ipak govori i o tome da izvesni jezički slojevi pripadaju virtuelnom pamćenju. Kada npr. neko može da izgovori rečenicu o tome da opaža jednu ženu, ali ne i to da je ta žena njegova supruga, odnosno pritom on ne može da se seti njenog imena, onda je na delu psihičko slepilo, dakle nemogućnost primene virtuelnih jezičkih sadržaja. Ukupno uzevši, iako Bergson ne zanemaruje razliku između senzorne i motorne afazije, za njega je mnogo važnija razlika između asubjektivno-generičkih i personalno-singularnih aspekata afazije (a asubjektivno-generički aspekti zapravo pokrivaju i senzornu i motornu verziju). I u ovom slučaju je akcenat na razlici između telesne aktuelnosti i duhovne virtuelnosti. Bergson je u svojoj interpretaciji patoloških stanja uvek naglašavao one podatke koji se mogu tumačiti kao dokazi za postojanje duhovne sfere koja je nezavisna od tela. Sa aspekta njegove teorije mozga, afazija, psihastenija ili histerija nipošto ne mogu da se tumače kao nestanak virtuelnih sadržaja, već samo kao rezultati oštećenja u procesu moždane aktuelizacije (a virtuelno pamćenje je ionako, kao što smo videli, „kvazivečnog” karaktera). Nije poremećen duh ili telo uopšte, već pažnja na život. Reč je o funkcionalnoj krizi, a ne o iščezivanju tragova prošlosti. Utoliko Bergsonovo shvatanje nije daleko od uvida kasnije psihopatologije. Ernst Kasirer je, interpretirajući patološka stanja, takođe ukazao na značaj procesualnosti: „starija patologija govora je uvek u slučaju bolesnih poremećaja procesa ... pretpostavljala da su određene dirke duhovnog instrumenta, koji nazivamo govorom, sigurno uništene; nasuprot tome, moderno shvatanje se zadovoljava konstatacijom da one više *ne reaguju* u istom smislu, da više ne mogu, kao ranije, izazivati kretanje celine.”²⁷³ I kasnije dodaje: „tu

²⁷² Jakobson, Roman: Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. In: Roman Jakobson: *Studies on Child Language and Aphasia*, Walter de Gruyter, 1971. str. 49-75.

²⁷³ Kasirer, Ernst: *Filozofija simboličkih oblika. Treći dio: Fenomenologija saznanja*. Dnevnik / Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1985. str. 195.

nemamo posla sa gubitkom jedne *moći*, nego sa promenom i preobražajem jednog veoma složenog psihičko-duhovnog *proces*a.”²⁷⁴ Iz perspektive Bergsonove filozofije bi se moglo reći da je reč o suštinski disharmoničnim procesima opažanja/delanja i virtuelnog pamćenja.

Bergsonova teorija normalnog i patološkog je uvek već i filozofija vremena. Videli smo kako on analizira prevlast sadašnjosti ili apsolutnu dominaciju virtuelnosti u izuzetnim slučajevima, ali za njega te tendencije i te kako postoje i u svakidašnjosti. Shodno tome, on govori o ravni delanja (*plan de l'action*) i ravni sna (*plan du rêve*) kojima odgovaraju dva tipa. „Živeti u posve čistoj sadašnjosti, odgovoriti na neku pobudu neposrednom reakcijom koja je produžuje, svojstvo je niže životinje: čovek koji tako postupa je *impulsivan tip*. Ali ni onaj koji živi u prošlosti iz zadovoljstva što u njoj živi i kod kojeg sećanja izranjaju na svetlost svesti bez koristi za sadašnju situaciju, gotovo da nije bolje prilagođen delovanju: to više nije impulsivan tip, već *sanjar*. Između ova dva krajnja slučaja smeštena je srećna sklonost jednog pamćenja koje je dovoljno krotko da precizno prati obrise sadašnje situacije, ali i dovoljno energično da se odupre svakom drugom pozivu.”²⁷⁵ Ova razlika se opisuje i kao razlika između „svesnog automata”, „motornog pamćenja” i „bića koje bi odigravalo svoje postojanje” s jedne strane, odnosno „kontemplativnog pamćenja” i „bića koje bi sanjalo svoje postojanje” s druge strane.²⁷⁶ Za Bergsona idealni život predstavlja opreznu ravnotežu između tih aspekata. U takvom životu sadašnjost ponekad istiskuje prošlost iz biološko-društvenih razloga, a ponekad je potrebno da se život oslobodi od imperativa delanja ne bi li se povlačio u prošlost. Ipak, kao da postoji izvesna vrednosna hijerarhija između tih momenata. Naime, nije teško uočiti da Bergson mnogo češće kritikuje život koji je sveden na pragmatično delanje. Iz perspektive Bergsonove filozofije vremena, takav život je zapravo anti-život jer se on ne odvija u pravoj vremenitosti, već u sadašnjosti koja na kraju krajeva predstavlja samo korisnu fikciju homogenog vremena, dakle prostora.

Opažanje i pamćenje. S obzirom da Bergson neprestano insistira na razlici u prirodi između opažaja i čiste uspomene, postavlja se pitanje kako se materijalistička teorija opažanja i spiritualističko shvatanje pamćenja mogu međusobno pomiriti? Kako je moguća konvergencija

²⁷⁴ Ibidem. str. 241.

²⁷⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 168-169. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 170.

²⁷⁶ O tome: Ibidem. str. 170-171. odnosno str. 172-173.

između duhovnih uspomena i pragmatičnih opažaja? Valja istaći da Bergson uvek naglašava da konkretno iskustvo nužno predstavlja nečistu mešavinu (*mixte impur*), te da se opažanje i pamćenje mogu razlikovati samo *de iure*. Ono virtuelno se po svojoj prirodi skriva: čiste uspomene se nikada ne pojavljuju na površini, već samo u promenjenom obliku, uglavnom kao predstave koje su aktuelizovane u korist opažanja i delanja. Ukupno uzevši, zbog potreba svakidašnjeg života i naše telesnosti skloni smo nekritičnom mešanju pojma opažanja sa pojmom pamćenja, a time i zaboravu suštinske razlike između virtuelne prošlosti i sadašnjosti kao aktuelnosti. S druge strane, uspomene i afekti nas varaju, zbog njihovog subjektivnog viška nam se čini da se i prilikom opažanja proizvodi nešto novo („upravo zato što smo ga [opažanje] previđali, što ga nismo razlučili od onoga što pamćenje u njega dodaje ili od njega oduzima, od celokupnog opažanja napravili neku vrstu unutrašnjeg i subjektivnog viđenja, koje bi se od pamćenja razlikovalo samo po većem intenzitetu“²⁷⁷), dakle konkretno iskustvo prekriva procese perceptivne selekcije. Sasvim sažeto, virtuelno pamćenje i afektivnost onemogućavaju da opažanje shvatimo kao kontakt sa kvalitativnom neposrednošću materije („[m]i, praktično, opažamo samo prošlost, zato što čista sadašnjost predstavlja neuhvatljivo napredovanje prošlosti koja nagriza budućnost“²⁷⁸), a opažanje i delanje onemogućavaju da virtuelno pamćenje shvatimo kao samostalnu sferu. Mi se udaljavamo od činjenica kada pamćenje tumačimo kao slabije opažanje, ali i kada opažanje interpretiramo kao snažnije pamćenje. Neprestano mešanje linija iskustva se odvija u korist života, ali na račun pojmovnih razlika.

U *Materiji i pamćenju* se pominju tri procesa pamćenja: 1. fiksiranje 2. prepoznavanje 3. konzervacija. Za razliku od očuvanja čistih uspomena koje je nezavisno od opažanja, fiksiranje je usko vezano za perceptivne slike, ono ima bitnu ulogu kao kontrahovanje kvalitativnog ritma materije. Reč je o pretvaranju slika u relativno stabilne predstave, u tom segmentu samostalna sfera prošlosti nema nikakav značaj. Bergson ponekad tvrdi da je opažanje uvek već kontrahovanje bogatstva materijalnog trajanja u pregledne sheme. Primera radi, opažati crvenu boju znači imobilisati intenzivne vibracije svetlosti. Pre nego što bismo govorili o mešanju čistog opažanja i čistog pamćenja, primećujemo i svojevršno minimalno pamćenje koje je na delu u svakom pojedinom opažaju. Čisto pamćenje je paralelno sa sadašnjošću kao aktuelnošću, ali zapravo i sama sadašnjost, kao rezultat kontrahovanja, jeste opisiva s obzirom na izvesno minimalno

²⁷⁷ Ibidem. str. 34-35. odnosno str. 30.

²⁷⁸ Ibidem. str. 165. odnosno str. 167.

pamćenje („[o]mogućujući nam da u jednoj jedinoj intuiciji zahvatimo sve mnogobrojne trenutke trajanja, [pamćenje] oslobađa nas pokreta proticanja stvari, što će reći ritma nužnosti”²⁷⁹). Naime, u interesu našeg tela je da vladamo kvalitativnom heterogenošću materije i utoliko se može reći da je ova hibridna funkcija, tj. perceptivno pamćenje, pragmatičnog karaktera.

Prepoznavanje je takođe od velikog značaja jer se u njemu odvija „čudo” (uzgred, *mirage* je izraz koji se često pojavljuje u Bergsonovom opusu) ukrštanja prošlosti i sadašnjosti. Dok se telesno prepoznavanje odvija kroz motorne sheme, duhovno prepoznavanje se odvija kroz dinamične sheme virtualne prošlosti. Pritom valja naglasiti da telesna identifikacija jedne slike još nije prepoznavanje jedne singularnosti – tek pomoću ličnog pamćenja možemo da prepoznamo jedinstvene aspekte materije. Telesno pamćenje registruje samo ono opšte, dok duhovno pamćenje daje prednost onome pojedinačnom. Dakle, prepoznavanje ima i asubjektivno-generičke i lično-singularne aspekte. U tom kontekstu, slika-uspomena nije ništa drugo do rezultat postajanja predstavom, način na koji se ono virtualno pretvara u aktuelno. Ova transformacija se prvenstveno dešava kada se pojavljuje opažajna slika za koju slika-uspomena može da se veže iz pragmatičnih razloga i od koje može da pozajmi vitalnost („od sadašnjosti polazi poziv na koji sećanje odgovara”²⁸⁰, inače su čiste uspomene „osuđene na nemoć”²⁸¹). Prema Bergsonu, upisivanje prošlosti u aktuelnost se pre svega odvija pomoću takvih predstava. On ponekad čak tvrdi da se uspomene „i čuvaju samo da bi bile korisne”, a pritom dodaje da će uspomene „prekriti i preplaviti” sadašnje iskustvo²⁸² i „da je opažanje na kraju samo prilika za sećanje”²⁸³. Međutim, on ujedno oštro kritikuje isuviše pojednostavljene teorije asocijacije (pre svega je reč o teorijama Ludviga Lihthajma, Adolfa Bastijana, Viliijama H. Brodbenta i Adolfa Kusmaula), dakle teorije prema kojima se prepoznavanje može svesti na asocijativno povezivanje opažaja i uspomene. Naime, to bi značilo da se *percipii* i uspomena nalaze na istom horizontu, kao da između njih postoji samo razlika u stepenu. Sa aspekta *Materije i pamćenja*, glavni problem je u tome što asocijacionističke teorije ne znaju za težak proces aktuelizacije virtualnog, te da one primećuju samo aktuelne predstave, smeštajući ih u nizu diskontinuiteta ili govoreći o pûkoj reaktivaciji onoga što je ranije već navodno bilo prisutno. Ukupno uzevši, Bergson pripisuje asocijacionizmu

²⁷⁹ Ibidem. str. 248. odnosno str. 256.

²⁸⁰ Ibidem. str. 168. odnosno str. 170.

²⁸¹ Ibidem. str. 258. odnosno str. 267.

²⁸² Ibidem. str. 69. odnosno str. 68.

²⁸³ Ibidem. str. 70. odnosno str. 69.

sledeće greške: 1. atomizam; 2. zanemarivanje pragmatične uloge aktuelizacije uspomena; 3. zanemarivanje razlike u prirodi između opažanja i pamćenja; 4. pogrešnu teoriju o prirodi opažanja. Prvo, on smatra da asocijacionizam živu stvarnost „zamenjuje diskontinuiranom mnoštvenošću inertnih i naporednih elemenata”²⁸⁴. Drugo, Bergson ponekad tvrdi da je asocijacionizam „sveden na to da među tim predmetima [mentalnog života] pretpostavi tajanstvene privlačnosti”, a pritom je asocijacionizam „previše intelektualizovao ideje”²⁸⁵. Treće, on ponekad sugerije da je „presudna greška asocijacionizma ... to što je sva sećanja smestio na istu ravan.”²⁸⁶ Četvrto, u skladu sa svojom teorijom o selektivnom karakteru čistog opažanja i selektivnom karakteru aktuelizacije virtuelnog pamćenja, Bergson naglašava da „*asocijacija* nije početna činjenica; mi počinjemo upravo *rastavljanjem [dissociation]*”²⁸⁷. Za razliku od asocijacionizma, on ističe integralni, dinamični, vertikalni i pragmatični karakter prepoznavanja. Nadalje, dok je asocijacionizam sklon da asocijacije opiše kao procese koji se odvijaju prema unapred datim intelektualnim shemama (sličnost, sukcesivnost, itd.), Bergson prvenstveno govori o telesnom, odnosno ličnom karakteru prepoznavanja. Stoga se može reći da asocijacionizam ne uzima u obzir ni postojanje neaktuelnih uspomena, ni ulogu selekcije i pažnje u opažanju, ni potrebe delanja, ni proces aktuelizacije virtuelnih sadržaja. Bergson zapravo smatra da asocijacionisti nisu u dovoljnoj meri empiristi jer promašuju pravu prirodu našeg iskustva. Pomenimo najzad da Bergsonova kritika prevazilazi okvire naučne psihologije sa kraja 19. i početka 20. veka, i može se primeniti i mnogo šire na teorije asocijacije, od Dejvida Hjuma do Džerija Fodora.²⁸⁸

Zanimljivo je da Bergson nije napustio ni onaj momenat kritike na račun asocijacionizma koji je imao odlučujuću ulogu u *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti*, a to je kritika psihičkog determinizma. Iako on ponekad tvrdi da se uspomene „i čuvaju samo da bi bile korisne”, on i te kako ističe i značaj uspomena koje se ne aktuelizuju zbog svakidašnjih potreba i telesnosti. U pitanju su uspomene koje najlakše mogu da se pokažu u ranom detinjstvu, u snovima ili u umetnostima. Ponekad se pažnja na život smanjuje ili se čak totalno isključuje: telo više ne ograničava duh, dakle ne pojavljuju se samo korisne uspomene. Bergson ujedno ističe i lične, nepragmatične aspekte preplitanja opažanja i pamćenja. Setimo se na trenutak načina na koji miris

²⁸⁴ Ibidem. str. 148. odnosno str. 148.

²⁸⁵ Ibidem. str. 180. odnosno str. 183.

²⁸⁶ Ibidem. str. 261. odnosno str. 271.

²⁸⁷ Ibidem. str. 181. odnosno str. 184.

²⁸⁸ O tome: Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. str. 143.

ruže biva opisan u *Ogledu*: „[u]dišem miris ruže, i najednom mi u pamćenje naviru zbrkane uspomene iz detinjstva. U stvari, ta sećanja nisu izazvana mirisom ruže: ja ih mirišem u samom mirisu; za mene je miris sve to. Drugi će ga drukčije osetiti.”²⁸⁹ Ovde je istovremeno reč o uzajamnom prožimanju sadržaja svesti i kontinuitetu našeg trajanja, odnosno o iskustvu lično-singularnih razlika. Iako u *Materiji i pamćenju* razlikovanje ravni opažanja od samostalne ravni pamćenja predstavlja prioritet, te se mnogo više naglašava izazov i napor aktuelizacije uspomena, Bergson i u ovom delu govori o tome da lične uspomene mogu da preplave naše iskustvo – „ravan sna” i dalje ima suštinsku ulogu.

Vreme i nesvesno. Jedan od interpretatora, Anri Id često naglašava kontinuitet Bergsonovog životnog dela, ne prihvatajući tezu prema kojoj je postojao svojevrtni raskid spiritualističkog Bergsona sa ranijim, pozitivističkim predrasudama – prema Idu, Bergson se neprekidno zalagao za samostalnu instancu duha. Ipak, u slučaju bergsonovski shvaćenog pojma nesvesnog se i prema Idovoj interpretaciji suočavamo sa izvesnim diskontinuitetom.²⁹⁰ Dok se u ranom delu, dakle u *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti* čak ni ne pominje problem nesvesnog, a u predavanjima iz tog perioda se poriče postojanje nesvesne sfere, *Materija i pamćenje* već nudi pažljivo elaborisanu teoriju nesvesnog. Ranije je Bergson iznosio mišljenje da je protivrečno govoriti o nesvesnim psihološkim činjenicama, uprkos tome što su njegovi savremenici u Francuskoj vrlo rado govorili o tome, oslanjajući se pre svega na Lajbnicovu filozofiju, da su duševni sadržaji uglavnom nesvesni. Bez obzira na to da li prihvatamo Idovu interpretaciju ili ne, može se reći da se autor *Ogleda*, koji je već svakako razmišljao kao spiritualista, bojava toga da će pojam nesvesnog rezultirati detronizacijom duha, te da će onemogućiti da se misli sloboda ličnosti. Bergson u ovom periodu još određuje duh kao neposrednu samoadekvaciju koja je lišena bilo kakve vertikalnosti. Sasvim sažeto, polazna tačka je teza prema kojoj duh = (samo)svest. Doduše, i rani Bergson je znao da se dešava da neke nesvesne činjenice mogu da se manifestuju npr. zbog neke moždane smetnje, a videli smo da pominje i mogućnost toga da neki akti iznenade i samog aktera. Ipak, on pritom nije pripisao nikakav značaj sferi nesvesnog u odnosu na transparentnu suverenost duha. Drugim rečima, čak i

²⁸⁹ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 78. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 122.

²⁹⁰ Hude, Henri: *Bergson I*. str. 138. Odnosno: Hude, Henri: *Bergson II*. str. 69-71.

kada je bio sklon da prizna postojanje nesvesnih psiholoških činjenica, on ih je potcenjivao kao marginalne pojave iz kojih ne sledi postojanje nesvesnog. Ipak, što više je Bergson uočio da prošlost zahteva posebnu pažnju, to više je teza o jedinstvenom kontinuitetu vremena svesti predala mesto teoriji o različitim ravnima našeg trajanja, a time se otvorio put i pojmu nesvesnog. Taj prelaz sa ideje transparentne suverenosti na uvid o diferenciranim samoadekvacijama svesti je rezultirao zaključkom prema kojem neposredne činjenice svesti moraju biti kritički vrednovane, te da je izvesna vertikalnost upisana i u naše najelementarnije iskustvo. Za autora *Materije i pamćenja* nesvesno kao sfera virtuelne prošlosti nije inferiornog karaktera u odnosu na pragmatičnu svest, štaviše, nesvesno biva opisano i kao mogućnost ispunjavanja slobodne ličnosti. Reč je o filozofskom poduhvatu koji ima u vidu mnogostrukost, bogatstvo naše vremenitosti, a njena lozinka bi mogla da glasi: duh \neq (samo)svest, odnosno trajanje \neq aktuelnost. Da bismo odredili razlike između psihoanalitičkog i Bergsonovog shvatanja, u nastavku teksta ćemo najpre tematizovati Frojdovu teoriju nesvesnog, sa posebnim osvrtom na pitanje vremena, a zatim ćemo Bergsonovu teoriju sadašnjosti i prošlosti predstaviti sa aspekta pojma nesvesnog.

Prvo, ne bi trebalo da zanemarimo činjenicu da Frojdov pojam nesvesnog ima više značenja. Naime, dok je u deskriptivnom smislu čak i presvesno (*Vorbewusste*) nesvesnog karaktera, jer se ono ne nalazi u ravni aktuelne svesti, dinamički gledano između presvesnog i nesvesnog postoji veći diskontinuitet nego između svesnog i presvesnog. Značenje pojma nesvesnog postaje još komplikovanije ukoliko imamo u vidu i razlike između Frojdove prve i druge topografije. Naime, u prvoj topografiji nesvesno ima relativno tačno mesto, te se sugerije da ono sadrži psihičke energije koje su vezane za neke potisnute predstave. To znači da nesvesni sadržaji ne mogu da uđu čak ni u polje presvesnog, osim ako je postignut nekakav kompromis, a simptom kao rezultat kompromisa nije ništa drugo do ispunjavanje želje zaobilaznim putem. Dinamičke kategorije psihoanalize (ponavljanje, otpor, konflikt, kontrainvesticija, itd.) izražavaju teškoće sa kojima se želja susreće da bi se našla ravnoteža između principa stvarnosti i užitka. Povratak potisnutog, koji je, prema Frojdu, nužan, odvija se posredovanjem cenzure, i kroz taj selektivni mehanizam nesvesno može da se pojavi u tzv. sekundarnim procesima svesti i delanja. Međutim, u drugoj topografiji nesvesno postaje pridev pomoću kojeg može da se opiše i *Id*, i *Ego* i *Superego*, a to podrazumeva da se samo neke od karakteristika nesvesnog iz prve topografije pripisuju *Id*-u. Shodno tome, tvrdi se da i *Superego* postiže efikasnost kroz nesvesne naredbe.

Postavlja se pitanje šta označava negacija u izrazu „nesvesno“, dakle šta je uloga *Un*-a u izrazu *Unbewußte*? Prema Frojdu, naše afektivno odnošenje prema svetu je uvek već kolebanje između negacije i afirmacije. Ono što nam se sviđa (npr. dobra hrana), to afirmišemo i želimo da inkorporišemo u nas. S druge strane, ono što nam se ne sviđa (npr. jedna neprijatna osoba), to negiramo i želimo da isključimo iz naše okoline. S obzirom da se svako iskustvo upisuje u nas i postaje deo našeg identiteta, ova strategija odstranjivanja nije dovoljna. Sasvim načelno govoreći, ono što je neprihvatljivo za kompleks presvesno–svesno, to mora da se negira. Dok smo ranije mogli da pokušamo da isključimo iz naše okoline ono što nije odgovaralo našim očekivanjima ili obavezama, sada je potrebna nova strategija negacije, a nesvesno nije ništa drugo do rezultat unutrašnje negacije, kao teret loše doživljene prošlosti. Dok je nezgodan fenomen iz naše okoline mogao da bude proteran u transcendenciju sveta, nepodnošljiva psihička činjenica mora da bude proterana u svojevrsnu unutrašnju transcendenciju. Utoliko je nastanak nesvesnog produživanje logike negacije, ali u našoj interiornosti – tako se dešava rascep između svesti/presvesnog i nesvesnog. Nije slučajno što je Alen Žiranvil, interpretirajući psihoanalizu iz fenomenološko-hermeneutičke perspektive, uporedio transcendenciju nesvesnog sa transcendencijom boga u starim metafizikama.²⁹¹ Ni postojanje nesvesnog ne predstavlja deo čulne izvesnosti, nesvesno nije stvar, a ono se pokazuje tek na posredovan način, kroz naddeterminaciju nekih fenomena. Nesvesno je, prema Žiranvilu, *unweltlich*, ono se nalazi izvan konzistentnog horizonta smisla, a izuzeci u konzistentnoj mreži sveta imaju sličnu ulogu kao božanstvene intervencije u starim metafizikama. Pojam nesvesnog se može shvatiti kao interpretativna hipoteza koja jedina može da nam pruži prikladno objašnjenje za nered u imperiji onoga svesnog: utoliko san, omaške ili dosetke treba da se razumeju kao simptomi. Nesvesno zahteva simboličku hermeneutiku pomoću koje čak i ono najbizarnije može da se tumači sa aspekta jednog koherentnog koordinatnog sistema. Za razliku od iracionalističkih shvatanja nesvesnog u 19. veku, Frojd nastoji da otkrije strogu logiku nesvesne radnje koja može da se rekonstruiše pažljivom interpretacijom. Primera radi, logika pomeranja i kondenzacije u snu upućuje na odnose između predstava. Frojd ne dokazuje ovu *unweltliche* instancu na deduktivan način, naprotiv, on sugeriše da već i sâmo svakidašnje iskustvo neprestano potvrđuje postojanje nesvesnog. S druge strane, on ističe intersubjektivni momenat verifikacije, odnosno da je uspeh psihoanalitičke prakse dokaz za istinitost teorije. Ukupno uzevši, frojovski shvaćeno nesvesno nije duplikat ili puka negacija svesti, nego je paralelna sfera sa

²⁹¹ Juranville, Alain: *Lacan et la philosophie*. PUF, Paris, 2003. str. 17-22.

samostalnom logikom – nesvesno je tek po imenu negativno. Poznate su primedbe Huserla i Ojgena Finka prema kojima ne bi trebalo da govorimo o nesvesnom dok se ne oslobodimo od nereflektovanog, naivnog odnošenja prema svesnom.²⁹² Međutim, Frojdova psihoanaliza tvrdi da nesvesno nije manje značajno od svesnog, odnosno da ne treba da ga tretiramo kao sekundarnu instancu u odnosu na svest. Za Frojda nesvesno nije ni aktuelnost svesnog, ni potencijalnost presvesnog, ono treba da bude zahvaćeno kao samostalno polje.

Problem vremena ima ključnu ulogu u Frojdovoj teoriji nesvesnog. Simptomatično je što je Andre Grin u svom delu o psihoanalitičkom shvatanju vremena postavio sledeće pitanje: „da li je bilo i jedne tačke u Frojdovom delu kada on nije bio zaokupljen i temom vremena?”²⁹³ Iako je poznato da je Frojd, reagujući na studiju *Vreme i nesvesno* koju je napisala Mari Bonapart, naglasio da nikada nije razradio svoju teoriju vremena, čini se da na osnovu nekih primedbi može da se rekonstruiše njegovo relativno dosledno shvatanje vremena. U tom pogledu je od suštinskog značaja da je Frojd opisao nesvesno kao bezvremensku instancu. Naime, u psihoanalitičkoj teoriji se tvrdi da nesvesne predstave ne samo što ne znaju za pravila svesnog života, te ne samo što u njima nema negacije, protivrečnosti, sumnje ili stepenitosti izvesnosti, već nema ni vremenitosti. Ti manje ili više investirani sadržaji, a koji drže distancu u odnosu na princip stvarnosti, ne slede vremensku logiku linearne sukcesivnosti. To npr. znači da vreme ne utiče na potisnute scene iz detinjstva ili, opštije govoreći, na libidinalnu dinamiku našeg nesvesnog. Shodno tome, Frojd u *Tumačenju snova* govori o kvazivečnom karakteru nesvesnog i o tome da nesvesni sadržaji ne mogu da nestanu. Drugim rečima, ništa se ne zaboravlja ili završava – ništa ne može da „prođe”, nema „prošlosti”. U tom segmentu, čak ni logika retroaktivnosti (*Nachträglichkeit*) ne svedoči o tome da bi linearna uzastopnost onoga „pre” i „posle” važila za nesvesno, već o uvek koegzistirajućoj, pozitivnoj instanci koja funkcioniše prema samostalnoj logici, a ovaj uvid važi i za prinudu ponavljanja (*Wiederholungszwang*). Žan Laplanš i Žan-Bertrand Pontalis su s pravom ukazali na to da ovi Frojdovi koncepti između ostalog služe tome da se izbegne „interpretacija koja psihoanalitičko shvatanje povesti subjekta svodi na linearni determinizam koji zna samo za uticaj

²⁹² Ipak, Riker je s pravom ukazao na to da je Huserl mislio na ono što je u psihoanalitičkoj terminologiji presvesno. Ono što je za fenomenologiju nesvesno, to je za psihoanalizu presvesno. Ricoeur, Paul: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965. str. 382.

²⁹³ Green, André: *Time in Psychoanalysis: Some Contradictory Aspects*. Free Association Books, London / New York, 2002. str. 9.

prošlosti na sadašnjost”²⁹⁴. Frojd je smatrao da kategorije prošlosti, sadašnjosti i budućnosti pripadaju sferi svesnog i presvesnog, dakle da one nisu primenjive na nesvesno. Otuda je on govorio o kategorijalnosti vremena kao aparatu koji je, slično prostornosti, bitan za opažanje sveta. Uzgred rečeno, Frojd je ponekad bio sklon da presvesno odredi – pozivajući se na Kantovo nasleđe – kao svojevrstu transcendentalnu strukturu koja se vremenom obogaćuje. U stvari, on je ostao neodlučan u tome da li dimenziju prošlosti u potpunosti treba isključiti iz pojma nesvesnog ili ne. Nije slučajno što su mu neki kritičari zamerili da njegova teorija nesvesnog makar implicitno pretpostavlja izvesne hronološke hijerarhije, te da je bio prinuđen na to da bude nedosledan time što je prošlosti pripisivao izvesne privilegije. Stoga su neki teoretičari pokušali da izgrade teoriju nesvesnog u kojoj bi vremenske odredbe imale ključnu ulogu, tako je npr. Adrijan Džonston zaključio da teorija nesvesnog ne sme zanemariti temporalnost: „[n]esvesno na neki način i te kako zna za vreme.”²⁹⁵

Po Bergsonovom mišljenju, jedno psihičko stanje može da prestane da bude svesnog karaktera, a da pritom ne prestane da postoji. Štaviše, s obzirom da je u *Materiji i pamćenju* u pitanju nesvesno kao virtuelna prošlosti koja koegzistira sa aktuelnošću, dakle „prošlost koja nikada nije bila sadašnjost”, može se reći da Bergson zastupa jaču tezu prema kojoj su, barem načelno, moguće i psihičke činjenice koje nikada neće postati svesne. Ukupno uzevši, iako njegov pojmovni nomadizam ne dopušta da se prave jasne demarkacione linije, možemo da konstatujemo da je svest za njega pre svega vezana za sadašnjost kao aktuelnost, a nesvesno pre svega označava čiste uspomene, s onu stranu svakidašnjih interesa. Ovde nam je jedno mesto *Materije i pamćenja* posebno od koristi: “[a]li ako je svest tek karakteristični beleg *sadašnjosti*, što će reći, onoga aktuelno doživljenog, što će reći, najzad, na onoga *delujućeg*, onda će ono što ne deluje prestati da pripada svesti, a da nužno ne prestane da postoji na neki način. Drugim rečima, na području psihologije svest ne bi bila sinonim postojanja, već samo stvarnog delovanja ili neposredne učinkovitosti, i kada ekstenzija ovog termina bude tako ograničena, imaćemo manje muke da sebi predstavimo ono nesvesno psihološko, što će reći, sve u svemu, nemoćno psihološko stanje”²⁹⁶. Sasvim sažeto, Bergson smatra da nije sve aktuelno od onoga što je realno. S druge strane, Bergson

²⁹⁴ Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand: *The Language of Psychoanalysis*. W. W. Norton, New York, 1973. str. 111.

²⁹⁵ Johnston, Adrian: *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*. Northwestern University Press, Illinois, 2005. str. 129.

²⁹⁶ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 156. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 156-157.

insistira i na postojanju nepercipiranih slika koje se takođe nalaze izvan ravni aktuelnosti. Prema tome, ogromne sfere nesvesnog su susedi minimalnog polja aktuelnosti – selektuju se beskorisne slike, njih nećemo biti svesni, a selektivno se aktuelizuju i sadržaji čiste prošlosti, te će većina uspomena ostati nesvesna. Dakako, to ne znači da je i nepercipirana slika virtuelnog karaktera, jer ona može da postane aktuelna bez promene svoje prirode. Setimo se toga da dok između slike i *percipii* postoji samo razlika u stepenu, između aktuelne svesti i virtuelnog pamćenja postoji razlika u prirodi. Aktuelizacija slike osiromašuje naše iskustvo materije, kao što i aktuelizacija uspomena osiromašuje bogatstvo naše virtuelne prošlosti. Ipak, dok slika ne menja svoju prirodu pretvarajući se u opažaj, slike-uspomene se radikalno razlikuju od čistih uspomena.

Svest se u Bergsonovoj filozofiji nalazi između čistog pamćenja i čistog opažanja. Kao ravan neprestanog mešanja opažaja i uspomena, ona je kriva za zaborav suštinske razlike između trajanja i aktuelnosti. Videli smo da je virtuelna prošlost skrivena jer se uspomena uglavnom pokazuje na površini samo kao aktuelna slika-uspomena, dakle kao postajanje predstavom. Drugim rečima, sve dok budemo fokusirani na svakidašnje, biološko-društvene potrebe i našu telesnost, živećemo u iluzijama, izjednačavajući trajanje materije s onim što odgovara našim trenutnim interesima, odnosno izjednačavajući našu prošlost s onim što je iz nje relevantno za našu pragmatičnu sadašnjost. Dakle, svest je u Bergsonovoj filozofiji horizont koji onemogućava nesvesne sadržaje. „Divlje“ regije nesvesnog se nalaze izvan aktuelnosti, naša svest eliminiše njihovo bogatstvo poput jednog filtera. Međutim, Bergson smatra da ponekad mogu da se manifestuju i beskorisni sadržaji. Nesvesnog porekla su slike i uspomene koje se pojavljuju na površini uprkos tome što nisu vezane za interese aktuelne svesti. U stvari, Bergson često naglašava da nesvesno ne predstavlja pûki izuzetak, te da ono nije irelevantno u svakidašnjem životu. To znači da globalnost nesvesnog učestvuje u oblikovanju svakidašnjeg iskustva kao momenat ličnosti i slobode, ona neprestano boji naš odnos prema svetu. Sasvim sažeto, čini se da kod Bergsona nesvesno ima dva značenja. Jedno se tiče onoga što se nalazi izvan aktuelnosti i utoliko ono obuhvata i nepercipirane slike: „kad govorite o gradu, ulici, drugim prostorijama u kući, očigledno mislite na opažaje koji su odsutni iz vaše svesti, a ipak su dati van nje. Oni se ne tvore u meri u kojoj ih vaša svest prima; dakle, oni su već na neki način postojali, i pošto ih vaša svest, prema hipotezi, nije obuhvatala, kako su mogli da postoje po sebi ako ne u nesvesnom stanju? Odakle onda potiče to što nam *postojanje izvan svesti* izgleda jasno kad je reč o predmetima, a

nejasno kada govorimo o subjektu?²⁹⁷ U tom kontekstu valja citirati i sledeću primedbu: „[u] pogledu nezapaženih predmeta u prostoru i nesvesnih sećanja nemamo posla sa dva korenito različita oblika postojanja“²⁹⁸. Prema tome, Bergson ne samo što opisuje neaktuelne slike kao nesvesne, već one njemu služe i kao argumenti u korist postojanja „subjektivnog nesvesnog“. Međutim, drugo značenje je šire u tom smislu što se ono ne odnosi na puki nedostatak aktuelnosti, već na samostalnu sferu virtuelne prošlosti.

Na jednom mestu Worms piše o tome da se – povesno gledano – Bergsonovo shvatanje nesvesnog nalazi između moždanog nesvesnog u savremenoj psihologiji i Frojdove teorije nesvesnog.²⁹⁹ Međutim, dok je očigledno da Bergson, u skladu sa svojim spiritualističkim shvatanjem virtuelne prošlosti, poriče mogućnost toga da se nesvesno lokalizuje u mozgu, mnogo je veći izazov da se odredi odnos između njegove teorije nesvesnog i Frojdove psihoanalize. Valja pomenuti da je Bergson tokom svojih predavanja imao nekoliko primedbi o *Tumačenju snova*, ali osim toga u njegovom opusu ima samo minimalnih referenci na psihoanalizu.³⁰⁰ Nesumnjivo, ima više zajedničkih tačaka u Bergsonovom i Frojdovom konceptu nesvesnog. Prvo, autor *Materije i pamćenja* i Frojd su oštro kritikovali ono shvatanje koje zamišlja dušu kao linearno kretanje predstava, odnosno kao transparentnu suverenost. Za razliku od tog shvatanja, Bergson i Frojd ukazuju na to da predstave ne funkcionišu prema homogenim asocijativnim odnosima. I za Bergsona i za Frojda nesvesno ima samostalnu logiku, ono je pozitivna sfera *sui generis*. Frojd je, slično Bergsonu, bio sklon da poriče mogućnost anatomske lokalizacije nesvesnog. Obojica su pripisali veliki značaj analizi „alternativnim“ iskustvima poput sna, detinjstva, patoloških fenomena ili umetnosti. Nadalje, obojica su shvatili nesvesno kao obuhvatni rezervoar svega što se ikada desilo u životu jedne ličnosti – Bergson smatra da se svaki pojedini trenutak upisuje u singularnost naše virtuelne prošlosti, a Frojd naglašava da u duševnom životu ništa ne nestaje, te da se ono što je jednom započelo zauvek nastavlja. Simptom je za Frojda diskontinuitet u odnosu na uobičajeni tok svesti, ali se upravo u njemu pokazuje singularnost želje, i utoliko je simptom egzistencijalni događaj *par excellence*. Pojavljivanje nesvesnih sadržaja na površini (makar u promenjenom, aktuelizovanom obliku) je za Bergsona takođe događaj ličnog značaja: za razliku

²⁹⁷ Ibidem. str. 157. odnosno str. 158.

²⁹⁸ Ibidem. str. 161-162. odnosno str. 162-163.

²⁹⁹ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 31.

³⁰⁰ O tome: Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. str. 98.

od anonimnog, asubjektivnog opažanja i repetitivnog delanja, nesvesno predstavlja našu singularnu ličnost, bogatstvo našeg jedinstvenog trajanja.

Ipak, ne bi trebalo da zanemarimo ni ogromne razlike između Frojdovog i Bergsonovog modela. Naime, dok Bergson određuje nesvesno kao polje nepercipiranih slika ili kao samostalnu sferu virtuelne prošlosti koja se suštinski razlikuje od ravni aktuelnosti, Frojd ga određuje s obzirom na dinamiku želje. Dok je kod Bergsona naglasak na tome da opažanje selektuje beskorisne slike, a pre svega se aktuelizuju korisne uspomene, za Frojda je nesvesno rezultat kolizije između želje i principa stvarnosti odnosno kulturnih normi. Prema Bergsonu, manifestacija nesvesnog se prevashodno dešava zbog potreba, dakle razlog isključivanja neaktuelnih sadržaja je upravo u tome što ti sadržaji ne odgovaraju nikakvoj „želji“. Dok je nesvesno kao virtuelna prošlost za Bergsona svojevrsni rezervoar irelevantnih uspomena, Frojd smatra da je nastanak nesvesnog nužan upravo zbog alternativne dinamike želje. Kod Bergsona nesvesno ima izvesnu evolutivnu povest, štaviše, ono ima i značajne filogenetske i ontogenetske aspekte (s jedne strane, intervali između utisaka i reakcije su najrazvijeniji kod čoveka, a time se otvorio put i virtuelnom pamćenju, s druge strane, npr. kod deteta lakše se manifestuju beskorisne uspomene). Ipak, on smatra da je virtuelna prošlost uvek već koegzistentna sa aktuelnošću i neprestano se meša sa njom, te kod njega nema hipoteze o traumatičnom kolektivnom ili ličnom događaju koji bi predstavljao diskontinuitet u odnosu na neki raniji period kada još nije bilo nesvesnog. Ukupno uzevši, u Bergsonovoj teoriji nesvesnog nema mesta za događaj prapotiskivanja – umesto potiskivanja se radi o selekciji. Dok je Frojd opisao nastanak nesvesnog kao sociokulturnu nužnost, odnosno kao razilaženje želje i principa stvarnosti, u Bergsonovoj „naturalističkoj“ teoriji društvene potrebe samo produžuju i dopunjuju biološke potrebe, te pojavljivanje nesvesnih sadržaja istovremeno zavisi od bioloških i društvenih razloga. Kod Bergsona genezu nesvesnog objašnjavaju pragmatični interesi života: telo mora da ograniči našu prošlost ne bi li omogućilo delanje.

U stvari, nimalo nije lako odlučiti da li je razlika između svesti i nesvesnog veća kod Frojda ili kod Bergsona. S jedne strane, čini se da se Bergsonov pojam nesvesnog delimično poklapa sa Frojdovim pojmom presvesnog. Naime, kod Frojda presvesno nije ništa drugo do rezervoar neaktuelnih psihičkih sadržaja, a nesvesno u dinamičkom smislu za njega predstavlja suštinski novum u odnosu na presvesno. S druge strane, Bergson je smatrao da između opažanja i duhovnog pamćenja, dakle, između sadašnjosti kao aktuelnosti i virtuelne prošlosti postoji razlika u prirodi.

Dok je Frojd često opisivao nesvesne sadržaje kao predstave vezane za izvesnu libidinalnu ekonomiju, za Bergsona čista uspomena podrazumeva samostalnu sferu, s onu stranu predstava – slika-uspomena kao rezultat postajanja predstavom je tek osiromašena verzija čiste uspomene. Shodno tome, sa aspekta *Materije i pamćenja*, psihoanalitički govor o logici pomeranja i kondenzacije se još nije oslobodio od asocijacionističkih predrasuda o homogenim i uzročno-posledičnim odnosima između predstava. Na primeru interpretacije jednog graničnog fenomena plastično može da se pokaže razlika između Frojdovog i Bergsonovog shvatanja nesvesnog. *Deža vi* je, prema Bergsonu, dokaz za to da je virtuelno pamćenje koegzistentno sa opažanjem, te da je čista prošlost uvek već paralelna sa sadašnjošću; kod Frojda se *deža vi* odnosi na onaj opažaj koji odgovara uspomenama iz naše nesvesne fantazije, dakle u njemu na neočekivani način može da se realizuje jedna želja. Pomenimo najzad da ima neslaganja među njima i u pogledu vremenitosti. Nije slučajno što je Kamij Rikije došao do zaključka „da se bergsonovski shvaćeno nesvesno razlikuje od frojdovski shvaćenog upravo zbog nedostatka topike”³⁰¹, a to se pre svega odnosi na razliku između prostornog i vremenskog određenja nesvesnog. Naime, dok za Bergsona nesvesno kao virtuelna sfera predstavlja čistu prošlost bez koje ni aktuelna svest ne bi bila moguća, a njegovo shvatanje nesvesnih nepercipiranih slika upućuje na trajanje materije, za Frojda je nesvesno bezvremenskog karaktera (u tom kontekstu, simptomatično je da se Frojd često služio prostornim izrazima: „izvan”, „ispod”, „pomeranje”, itd.). Ranije smo govorili o kvazivečnom karakteru bergsonovski shvaćenog pamćenja, ali ne zanemarujući time činjenicu da je pamćenje kao virtuelna prošlost kod Bergsona konstitutivna ravan vremenitosti. Verovatno bi sličnosti između Bergsona i psihoanalitičke teorije bile značajnije da je Frojd odlučnije uključio dimenziju prošlosti u svoju teoriju nesvesnog.

Integrativna dinamika pamćenja. Već smo pomenuli da Bergson smatra da se čiste uspomene ne nalaze u mozgu, te da se one ne mogu lokalizovati. Utoliko je *Materija i pamćenje* u skladu sa Kasirerovom dijagnozom prema kojoj istraživanje pamćenja uvek dovodi do krize senzualizma i pozitivizma.³⁰² Da se uspomena opire tome da bude shvaćena kao pûka datost, to u kontekstu Bergsonove filozofije znači da je pitanje o mestu pamćenja loše postavljeno. Naime,

³⁰¹ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique.* str. 331.

³⁰² Kasirer, Ernst: *Filozofija simboličkih oblika. Treći dio: Fenomenologija saznanja.* str. 158.

kako bi po definiciji neprotežan duhovni sadržaj mogao da se sačuva u prostoru? Ili, drugim rečima, kako bi moglo da se lokalizuje ono što je čisto vremenita virtuelnost? Sasvim sažeto, duhovno pamćenje je vremenitog, a mozak je prostornog karaktera, dakle „mesto pamćenja” je *contradictio in adiecto*. „[G]de se nalazi prošlost, ako se sačuvala? ... [U] koje ćemo skladište smestiti nagomilane slike? Zaboravljamo da odnos sadržatelja i sadržanog prividnu jasnoću i univerzalnost pozajmljuje od toga što nas nužda navodi na to da uvek pred sobom otvaramo prostor i da uvek za sobom zatvaramo trajanje.”³⁰³ Valja citirati i ono mesto gde Bergson objašnjava šta podrazumeva ova iluzija: „[t]aj opstanak *po sebi* prošlosti nameće se, dakle u ovom ili onom obliku, a teško nam je da ga shvatimo jednostavno zbog toga što nizu sećanja u vremenu pripisujemo onu nužnost da *sadrže* i budu *sadržana* koja je istinita samo za skup tela što su trenutno zapažena u prostoru. Temeljna iluzija leži u tome što na samo trajanje, koje teče, prenosimo formu trenutnih preseka koje u njemu pravimo.”³⁰⁴ Subjektivnost uspomene, kvalitativno mnoštvo uspomena ne može da se nađe u „objektivnosti” mozga. Videli smo da ni pomoću opažanja, ni pomoću motornih pokreta ne može da se objasni postojanje čiste uspomene, ali se čista uspomena suštinski razlikuje i od fizioloških korelata aktuelizovanih uspomena. Mozak nije lišen samo bogatstva materijalnih slika, već i bogatstva duhovnih sadržaja.³⁰⁵ S obzirom da je mozak mesto potčinjeno uzročno-posledičnim vezama, skokoviti akti poput disocijacije ne mogu da se odvijaju u njemu. Ne samo u opažanoj slici, već i u čistom pamćenju ima nečega ireduktibilnog. Naravno, iz ovog shvatanja proističe i stav da povreda mozga može da rezultira samo teškoćama u pogledu aktuelizacije uspomena, ali to nipošto ne utiče na našu čistu prošlost. Može se reći da čista uspomena postoji i bez tela, ali ona bez tela ne može da bude delatna. I za teoriju pamćenja važi da je funkcija mozga u pažnji na život, dakle da je on sredstvo komunikacije, neproduktivni centar koji traži izvesne pokrete kao odgovore na spoljašnje uticaje, a kroz njega se koordinišu i uspomene prema sadašnjosti kao aktuelnosti. U stvari, mozak omogućava da čista prošlost, makar u promenjenom obliku, stupi u svet. Otuda je on oslonac sinteze materije i duha, aktuelnosti i

³⁰³ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 164. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 165.

³⁰⁴ Ibidem. str. 164-5. odnosno str. 166.

³⁰⁵ Ovde valja pomenuti kritiku koja ja bila izneta na račun Bergsonove teorija mozga, a koja se pojavila kod Lejsija i Malarkija. Naime, prema nekim savremenim teorijama, uspomene se ne mogu lokalizovati, ali se one i te kako nalaze u „organizaciji“ mozga. Ovo neredukcionističko shvatanje uspomene na taj način izbegava potrebu da se pretpostavi duhovna sfera koja je skroz samostalna u odnosu na mozak, ali se slaže sa Bergsonom u tome što poriče mogućnost lokalizovanja uspomena. Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. str. 57. Odnosno: Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 120-121. Upor.: Fell, Elena: *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*. str. 47.

virtuelne prošlosti. U Bergsonovoj filozofiji mozak je shvaćen kao mesto preplitanja čistog opažanja i čistog pamćenja, kroz njega se aktuelizuju korisne slike i uspomene, ali mozak nije njihov rezervoar: sadržaji materije i duha se u mozgu susreću u mešovitim predstavama. Međutim, reč je o dinamičnom ukrštanju sadržaja, a ne o pûkoj ravnoteži. Naime, što više se usredsredimo na *percipii*, odnosno, što više smo zauzeti delanjem, to više su iz našeg iskustva isključeni irelevantni aspekti virtuelne prošlosti, s druge strane, što više pamtimo radi samog pamćenja, to manje smo usmereni prema sadašnjosti kao aktuelnosti. Prostornost isključuje vertikalnu dimenziju vremena, i obrnuto. Dakako, to ne znači da ne postoje korisne uspomene koje omogućavaju snalaženje u materiji. Čisto pamćenje sa svojim dinamičnim shemama i te kako anticipira neke opažaje, ono obezbeđuje osećaj familijarnosti u svetu. Ukupno uzevši, mešanje čistog opažanja i čistog pamćenja predstavlja nepresteno preplitanje korisnih i beskorisnih momenata. Prema Bergsonu, ne može da se odredi apriorni odnos između duha i tela: postoje samo stepeni i stilovi ujedinjavanja i dualizacije, postoje samo procesi međusobnih odnosa i razilaženja opažanja i pamćenja.

Virtuelno pamćenje je, dakle, kako bi Jankelevič rekao, „očuvanje bez onoga što očuvava (*conservation sans conservatoire*)”³⁰⁶. Za razliku od motornog pamćenja, virtuelno pamćenje je potpuno nezavisno u odnosu na sopstveno telo i mozak, kao i u odnosu na sva tuđa tela. Međutim, ono što virtuelno pamćenje čini drugačijim, nije toliko njegova nematerijalnost, već mnogo više njegova drugačija vremenitost. Odnos tela i duha, problem koji se pojavljuje i u podnaslovu *Materije i pamćenja* („Ogled o odnosu tela i duha”), tretira se kao odnos između različitih funkcija, odnosno kao odnos između različitih aspekata vremena: sadašnjosti kao aktuelnosti i čiste prošlosti. Uprkos tome što Bergson govori o „korenitoj nemoći čistog sećanja [*impuissance radicale du souvenir pur*]”³⁰⁷, to ne znači da on smatra da je čista prošlost statičnog karaktera. Prvo, iako od sadašnjosti polazi poziv na koji pamćenje odgovara, proces „odgovaranja” podrazumeva izvestan napor od strane čiste uspomene, težnju za aktuelizacijom. U stvari, i beskorisne uspomene „jedva čekaju” priliku da se pojave na površini, a to se dešava čim se smanji pažnja na život. Da se u nekim patološkim slučajevima, u snovima ili prilikom umetničke delatnosti na ekscesivan način manifestuju beskorisne uspomene, predstavlja samo produžetak jedne uvek već postojeće tendencije. „Ono što Bergson zove »čistim pamćenjem« [*souvenir pur*],

³⁰⁶ Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 8.

³⁰⁷ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 155. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 156.

nije pasivni otisak na svesti. Čisto pamćenje ima moć [*puissance*], ne kao efikajntna uzročnost, već kao sugestija. ... Čisto pamćenje nije empirijski ili faktični sadržaj prošlosti, već je njena dimenzionalnost – nije pamćenje, već je ono što određuje ton ili stil naših uspomena i opažaja.”³⁰⁸ Kao što je naša aktuelna svest izložena opažanim slikama, tako ona ponekad mora da podnosi i „napade” pamćenja. Možemo da govorimo o čistoj prošlosti kao nemoći samo u tom smislu što jedino aktuelizovane uspomene mogu da budu korisne sa aspekta svakidašnjih potreba, ali to ne znači da Bergson poriče alternativnu, transformativnu moć virtuelnosti. Zanimljivo je da, uprkos tome što Bergson često naglašava prelaznu fazu aktuelizacije, on govori i o tome da se u prošlosti nalazimo odjedanput (*d’emblée*)³⁰⁹. On to prevashodno sugerije zbog toga što smatra da naša čista prošlost nije sastavljena od atomističkih entiteta, te da se ona suštinski razlikuje od onoga „jedan-pored-drugog“ prostornosti. S obzirom da je čista prošlost kvalitativno mnoštvo, dakle da je ona kontinuiranog i nedeljivog karaktera, pojavljivanje njenih sadržaja može da bude i skok u njenu virtuelnost. Bergson govori o pojavljivanju beskorisnih uspomena kao disocijativnom, dinamičnom procesu. Zamislimo npr. jednog čoveka koga bi Bergson, u skladu sa svojom tipologijom ličnosti, opisao kao čistog sanjara. U slučaju takvog čoveka nema pragmatičnih razloga, prema tome, on može da „disocira” bilo koji momenat prošlosti. Iako bi Bergson rekao da je takav život rizičan, on bi bez oklevanja hvalio kreativnost sanjara: čista prošlost nije nemoćna. Naravno, i ovaj kratak misaoni eksperiment nam služi samo za to da ukažemo na svakidašnju ulogu naše virtuelnosti: kao heterohronija, ona omogućava kvalitativne novume.

Bergson je opisao aktuelizaciju kao dvostruki proces: „celokupno pamćenje odgovara na poziv sadašnjeg stanja sa dva istovremena pokreta, pokretom prenošenja [*translation*] kojim celo ide u susret iskustvu i tako se više ili manje sažima, ne deleći se, u pogledu delovanja, i pokretom okretanja [*rotation*] oko svoje ose, kojim se usmerava prema trenutnoj situaciji kako bi joj okrenulo najkorisniju stranu.”³¹⁰ Drugim rečima, povodom procesa aktuelizacije treba da se premosti razlika u prirodi između aktuelnosti i virtuelne prošlosti, odnosno treba da se manifestuju oni aspekti uspomena koji su relevantni za naše svakidašnje potrebe. Da li to *ex negativo* znači da su same virtuelne uspomene statičnog karaktera? Do sada smo govorili samo o jednom aspektu dinamike pamćenja, naime, o procesima aktuelizacije, ali postoji i drugi način da se opovrgne teza

³⁰⁸ Al-Saji, Alia: *The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past*. str. 192-193.

³⁰⁹ *D’emblée* je u srpskom prevodu *Materije i pamćenja* u kontekstu pamćenja prevedena kao „od početka“. str. 149. odnosno str. 149-150. U srpskom prevodu *Stvaralačke evolucije d’emblée* je „odjedanput“. str. 170. odnosno str. 298.

³¹⁰ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 184-185. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 188.

prema kojoj je bergsonovski shvaćeno pamćenje statičnog karaktera. Pored procesa aktuelizacije u kojoj se formiraju „uspomene za nas” valja pomenuti i dinamiku čiste prošlosti, dakle kreativnost „uspomena po sebi”. U stvari, virtuelnost ne bi mogla da bude konstitutivna ravan naše vremenitosti ukoliko bi bila statična. U tom segmentu, od koristi nam je Delezova interpretacija u kojoj razlika između ontološke i psihološke dimenzije pamćenja ima ključnu ulogu.³¹¹ Dok psihološka dimenzija pamćenja prevashodno upućuje na procese aktuelizacije sa aspekta naših potreba, ontološka dimenzija pamćenja je u potpunosti samostalna u odnosu na aktuelnost. Prema tome, dok naše delanje neprestano reklasifikuje psihološke uspomene u svoju korist, npr. ono neke uspomene retroaktivno čini relevantnijima, u ontološkom smislu bi takvo pojačavanje bilo nemoguće, ali i suvišno – sve se upisuje u našu čistu prošlost kao „punopravna” uspomena. Dakako, to ne znači da su sve čiste uspomene jednakog značaja. Gustoća se u ontološkoj dimenziji pamćenja odnosi na prošlost po sebi: primera radi, o jednom izuzetno važnom događaju možemo da imamo vrlo gustu i značajnu čistu uspomenu čak i ukoliko ova uspomena nikada nije aktuelizovana. Sasvim sažeto, čista prošlost ima svoju logiku relevantnosti. Dok u psihološkoj dimenziji gustoća uspomene zapravo označava proces postajanja aktuelnim, ontološka dimenzija gustoće se tiče prošlosti u sebi, virtuelnosti. Međutim, u kom smislu se može reći da je virtuelna prošlost dinamičnog karaktera? Kao što je autor *Ogleda o neposrednim činjenicama svesti* govorio o tome da svako pojedino iskustvo obogaćuje i transformiše naše singularno trajanje, tako je i Bergson kao autor *Materije i pamćenja* zaključio da svaka nova čista uspomena utiče na celinu naše prošlosti. Otuda nema fiksiranih čistih uspomena, samo nezaustavljive dinamike njihovih međusobnih odnosa, nagomilavanja sve novijih i virtuelnih sadržaja i njihovog neprestanog revidiranja potpuno nezavisnog od aktuelnosti. U tom smislu je Bergson govorio o ravnima prošlosti, odnosno sferama gustoće i inercije. Imajući u vidu njegovu vremensku teoriju pamćenja, bilo bi pogrešno ako bismo pomislili da su za njega čiste uspomene stabilni psihički sadržaji sa jasno određenim mestom i položajem. Rikije je s pravom naglasio, interpretirajući *Materiju i pamćenje*, „da se uspomena neprestano razlikuje od sebe”³¹². Čista prošlost dakle nije „ono što je prošlo”, ona nije „mrtva” dimenzija vremenitosti. Naprotiv, ona je mnogo bogatija i življa od sadašnjosti koja predstavlja samo osiromašenu kombinaciju aktuelnih opažaja i uspomena. U tom pogledu nije slučajno što Bergson nikada nije hvalio nostalgiju kao povratak „prošlosti koja je

³¹¹ Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. str. 58-70.

³¹² Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 335.

nekada bila sadašnjost“ – kod njega je naglasak na virtuelnoj dimenziji prošlosti koja ima svoju samostalnu dinamiku i upravo kao takva ona može da obogati i sadašnjost. Utoliko se bergsonovski shvaćena prošlost na suštinski način razlikuje od vremenitosti koja se pojavljuje kod Marsela Prusta: „[m]inulo vreme za kojim je Bergson tragao, nije pûko prošlo vreme koje se organizuje iza nas, već vreme koje se stvara i koje u gustom tkivu sadašnjeg trajanja povezuje budućnost sa prošlošću. Prema tome, Prust je došao samo do jednog sloja trajanja, a koje je izolovano od ritmova i međusobnih odnosa ostalih slojeva. Trajanje je kod njega svedeno na čisto statičnu formu prošlosti. ... Prust nije tragao za minulim vremenom, već je istraživao, štaviše, stvorio značenja uspomena koje su se vratile, tj. ona značenja koje su ovi povratci nosili u sebi.“³¹³ Ukupno uzevši, prošlost je za Bergsona integrativna i dinamična, a utoliko se može reći da je ona i „vitalna“.

³¹³ Riquier, Camille: Művészet vagy filozófia? Ki eredt az "eltűnt idő nyomába"? Bergson és Proust. In: *Bergson aktualitása* (szerk. Ullman Tamás – Jean-Louis Vieillard-Baron), Gondolat Kiadó, Budapest, 2011. str. 148,150.

2.3. Materija, život i simultanost (*Stvaralačka evolucija i Trajanje i simultanost*)

Dok je *Materija i pamćenje* imalo veoma skromnu recepciju, *Stvaralačka evolucija*, objavljena 1907. godine, postala je izuzetno popularna (npr. simptomatično je što je imala 16 izdanja do Prvog svetskog rata). Neki od Bergsonovih savremenika su čak zaključili da *Stvaralačka evolucija* predstavlja duhovnu revoluciju poput *Kritike čistog uma*, te došli su do zaključka da je Bergson definitivno postao deo panteona najvećih mislioca. Ipak, ova knjiga je ujedno i najkontroverznija u Bergsonovom životnom delu – izazvala je *querelle du bergsonisme* koja je trajala do 1914. godine, a u koju se ubrajaju kako žestoke kritike biologa, tako i činjenica da je Vatikan stavio „modernističku” *Stvaralačku evoluciju* na *Index Librorum Prohibitorum*, doduše, iz protivrečnih razloga: interpretirao ju je kao antiintelektualističku knjigu, odnosno kao isuviše „scijentističko delo” (uzgred, ujedno su i *Ogled* i *Materija i pamćenje* postali žrtve neotomističke apologije).³¹⁴ Međutim, *Stvaralačka evolucija* se može čitati i kao kritički produžetak ranijih dela. Za nas je od velikog značaja da *Materija i pamćenje* već pretpostavlja mnoge od onih uvida koji se u eksplicitnom obliku pojavljuju tek u *Stvaralačkoj evoluciji*. Bergsonova teorija opažanja i pamćenja zapravo ne bi bila moguća bez postulata o živom telu kao organskoj singularnosti. Prema njemu, sopstveno telo kao kriterijum selekcije igra odlučujuću ulogu, većinom ono određuje šta može da postane deo sadašnjosti kao aktuelnosti. Drugim rečima, slike i virtuelni sadržaji su beskorisni ukoliko su irelevantni sa aspekta pažnje na život, a to znači da ni selektivni karakter opažanja, ni aktuelizacija virtuelne prošlosti ne može da se razume bez tematizacije života. Dovoljno je da se setimo rečenica iz poslednjeg paragrafa *Materije i pamćenja* da bismo videli u kojoj meri ovo delo anticipira kasnije teme: „[n]apredovanje žive materije sastoji se u diferencijaciji funkcija ... što se više razviju viši centri, to će brojniji postati motorni putevi među kojima će jedna ista pobuda ponuditi delovanju da bira. Naime, ono što se vidi jeste da je kretanju ostavljena sve veća širina u prostoru. Ono što se ne vidi jeste rastuća i propratna napregnutost svesti u vremenu. ... Duh od materije pozajmljuje opažaje iz kojih se hrani, a vraća joj ih u obliku kretanja u koje je utisnuo svoju slobodu.”³¹⁵ Ovde je već na delu „temporalizacija” teorije evolucije, dakle, dopunjavanje bioloških uvida o napredovanju života sa suštinskim

³¹⁴ O recepciji *Stvaralačke evolucije* detaljnije: Azouvi, François: *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique* str. 131-173.

³¹⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 269-270. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 280.

aspektom vremenitosti. Što se veze između ranijih dela i *Stvaralačke evolucije* tiče, valja pomenuti da Bergson u ovom delu u velikoj meri određuje pojam života onim terminima pomoću kojih je ranije opisao trajanje, odnosno svest: kvalitativno mnoštvo, stvaralačka nepredvidivost, integrativna ireverzibilnost, kumulativna vremenitost, nemogućnost podele bez promene prirode... Život je, slično trajanju odnosno svesti, dinamični kontinuitet, heterogenost singularnih procesa. „Neprekidnost promene, čuvanje prošlosti u sadašnjosti, stvarno trajanje – živo biće izgleda, dakle, da zaista ima ove atribute zajedničke sa svešču.”³¹⁶ Ipak, trebalo bi da budemo oprezni u pogledu ovih analogija. Prvo, u *Stvaralačkoj evoluciji* se takođe tvrdi da je oprostoriavanje sveta nužno upravo zbog naših životnih potreba, prema tome, bilo bi jednostrano ako bismo govorili samo o sličnostima između vremenitosti i života. Drugo, uprkos Bergsonovim primedbama o pomenutoj analogiji i tome što ovo delo počinje sa konciznim sažetkom uvida o prirodi trajanja, heuristički redosled je zapravo drugačiji: Bergson najpre otkriva dinamiku životnog elana, a tek onda dolazi do zaključaka o *élan de conscience*³¹⁷. Naime, u *Stvaralačkoj evoluciji* se mnogo više naglašava „duhovna energija”, aktivnost odnosno moć svesti nego u ranijim delima, a ta tendencija se može objasniti time što život više nije samo eksplanans kojim se objašnjavaju izvesni aspekti svesti, već on sâm predstavlja polaznu tačku. Ono što je ranije bilo samo jedan od postulata, sada postaje nit vodilja, a to rezultira i novim shvatanjem svesti. Ukupno uzevši, atributi trajanja i svesti se sada pripisuju i životu, ali, s druge strane, i perspektiva života bitno utiče na Bergsonovo shvatanje trajanja i svesti.

Za autora *Stvaralačke evolucije* proces evolucije označava napredovanje života u kojem nove tendencije nastaju disocijacijom (vegetativno/animalno, životinja/čovjek...) Pritom se Bergson neprestano suprotstavlja različitim vrstama redukcionizma; on smatra da život ne sme da se redukuje na materiju, te da ni materija ne sme da se redukuje na život (to je zapravo smisao govora o „ekviprimordijalnosti” materije i života). Čak i kada je Bergson sklon da materiju i život definiše kao različite nivoe trajanja, dakle kada opisuje materiju kao minimalno kontrahovano trajanje, a život kao izuzetno gustu vrstu trajanja, on ne zanemaruje razliku u prirodi između njih. S jedne strane, tvrdi se da nepredvidiv diverzitet, eksplozivni karakter, kumulativna vremenitost i kvalitativno stvaranje čine život ireduktibilnim. S druge strane, odlučno se odbacuje i vitalizam,

³¹⁶ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 20. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 22-23.

³¹⁷ Ovde se oslanjamo na sugestije Rikijea: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 393.

odnosno, preciznije, Bergson hvali vitalizam samo utoliko što ovaj pravac ukazuje na ograničenost mehanicizma. Prema njemu, glavna svrha se ne sastoji u identifikaciji nekog entiteta (npr. entelehije, kao što je to slučaj u teoriji Hansa Driša) koji bi se mogao opisati kao suština života. Bergson smatra da život nije stvar, već je jedan modus trajanja, dinamika bez nepokretnih stanja. Malarki je prikladno sažeo šta je u pitanju: „vitalnost o kojoj je reč je jedna vrsta vremena i tip organizacije, a nipošto nije neki misteriozni pojam *anima sensitiva*-e, vitalne tečnosti ili *archeus*-a... [N]ema »*opšteg života*« koji bi neumoljivo napredovao prema jednom te istom cilju, već samo sporadičnih struja života sa stvarnim stvaranjem koje ih prati na svakoj tački”³¹⁸. Ako uopšte ima smisla govoriti o Bergsonovom vitalizmu, onda je to jedna vrlo specifična vrsta vitalizma – kako Paola Marati piše: „Bergsonov vitalizam je vitalizam vremena: »misteriozna« moć života, *elan vital* nije ništa drugo do moć vremena.”³¹⁹ Stoga je kod Bergsona prevashodno reč o procesima dualizacije, dakle o dinamičnoj konvergenciji i divergenciji materije odnosno života. Nema homogene, linearne uzastopnosti, kao što ne postoji ni jednom zauvek uspostavljena hijerarhija *scala naturae*. Sasvim sažeto, evolucija biva opisana kao „heterogeneza”. S obzirom da se ni u vrstama ne manifestuju stabilni identiteti, već tendencije, Bergson ističe da su u biološkoj taksonomiji potrebne dinamične definicije. I u tom segmentu se primenjuje kritika retrospektivne spoznaje: jedino iz naknadne i prostorne perspektive nam se može učiniti da se evolucija može prikladno opisati kroz mehanicistički ili teleološki gradualizam. Sama evolucija je kreativna, ona je stvaranje *de novo*. U stvari, i za biološke procese važi da nije sve aktuelno od onoga što je realno. Drugim rečima, život je virtuelno obogaćivanje kao kumulacija energije, odnosno kao elastična koordinacija te energije, a na taj način su moguće i kvalitativne promene u evoluciji. Međutim, ne bi trebalo da zanemarimo činjenicu da isticanje posebnih karakteristika života ima izvesnu cenu. Naime, za razliku od *Materije i pamćenja*, u *Stvaralačkoj evoluciji* se zahtev da se izgradi svojevrsni dinamični materijalizam koji bi materiju tumačio kao kvalitativno trajanje pojavljuje samo na marginama, a mnogo više se naglašava način na koji se materija opire životu, odnosno paralelizam materije i života („sve dok je reč o mrtvoj materiji može se zanemarivati tečenje a da se time ne čini krupna greška: materija, to smo već rekli, pretovarena geometrijom, ona, stvarnost koja silazi [*descend*], i ona traje samo solidarnošću sa onim što se penje [*monte*]”³²⁰). Ipak, to ne

³¹⁸ O tome detaljnije: Mullarkey: *Bergson and Philosophy*. str. 97, 100.

³¹⁹ Marrati, Paola (2005): „Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson”, *MLN* 120 (5): 1106.

³²⁰ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 208. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 368.

znači da se materija određuje kao pûki epifenomen života, niti da bi se sugerisalo da život postoji nezavisno od materije, već je reč o tome da materija ne dozvoljava aktuelizaciju svake virtualne mogućnosti života, te da materijalne prepreke uslovljavaju način na koji se život diferencira. Utoliko ni gradualizam niti saltacionizam nisu zadovoljavajući sa aspekta Bergsonove teorije. On veoma često sugerise da ne postoje samo razlike u stupnju, ali nema ni skokova ili stvaranja iz ničega. Shodno tome, kvalitativne novume bi trebalo tumačiti kao rezultate evolutivnog obogaćivanja života, ali bi pritom svaku vrstu trebalo shvatiti kao rezultat kompromisa između materije i života. Na ovom mestu valja upotrebiti Delezovu distinkciju između diferencijacije i diferencijacije koja verovatno potiče iz njegove interpretacije Bergsonove filozofije života: „[d]iferencijacijom nazivamo određenje virtualnog sadržaja Ideje; diferencijacijom nazivamo aktuelizaciju te virtualnosti u različitim vrstama i delovima.”³²¹ Iz perspektive života to bi značilo da je diferencijacija virtualno obogaćivanje života kao trajanja, dok diferencijacija predstavlja procese disocijacije u kojima se prave kompromisi između aktuelnosti materije i virtualnosti života. Ipak, što se tiče Delezove interpretacije stvaralačke evolucije, Worms nas s pravom podseća na to da „život ne upućuje samo na »immanentno« i čisto stvaranje, već i na ograničeno ili »konačno« stvaranje koje se susreće sa *preprekama*”³²², kao što je i Rikije bio kritičan prema izvesnim jednostranostima: „[p]ravimo grešku ako, slično Delezu, život tumačimo kao pozitivno kretanje diferencijacije i aktuelizacije. Ono što podstiče život na to da se diferencira ... jeste efekat njegove nemoći, a ne njegove moći. ... Njegova razlika je *ograničavanje [limitation]*.”³²³ Ove primedbe predstavljaju koristan korektiv u odnosu na interpretaciju koja bi se oslanjala na Deleza jer skreću pažnju na činjenicu da stvaralačka evolucija za Bergsona nije samo unutrašnje samorazlikovanje, nego je u svakom trenutku i dinamična konfrontacija materije i života. Preciznije, ne radi se o preprekama koje bi naprosto ograničavale život, već o preprekama koje podstiču život na kreativnost. U izvesnom smislu je svaka vrsta rezultat neuspeha jer materija uvek već ograničava „manevarski prostor”. Ovde se radi o ograničenosti u tom smislu što napredovanje života nije samo povećavanje moći, već je istovremeno i usložnjavanje izbora. Rečju, u nekim situacijama životni elan može da krene samo u jednom određenom pravcu evolucije, dakle on je prinuđen da se odluči za jednu ili za drugu disocijativnu liniju jer nije u stanju da raspolaže sa svim materijalnim

³²¹ Delez, Žil: *Razlika i ponavljanje*. str. 335. O tome detaljnije: Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. str. 96-111.

³²² Worms, Frédéric: Présentation. In: Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2014. str. 9.

³²³ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 400.

moogućnostima koje bi mogle da mu budu korisne. Bergson smatra da je evolucija pokušaj da se nađu rešenja za izvesne probleme i utoliko ona rezultira raskidima, rastavljanjima, razilaženjima. Neke vrste predstavljaju sasvim loše odgovore na pitanja koja je materija formulisala, kao što je to slučaj sa bodljokošcima i mekušcima, ali ni za druge vrste se ne može reći da su našle „savršeni odgovor” – shodno tome, i u slučaju čoveka se ističe ograničenost i jednostranost inteligencije. Prepreke, neodlučnost, nemoć i ograničavanje su ključni aspekti Bergsonovog shvatanja života.

Valja posvetiti posebnu pažnju naslovu ovog dela: povezivanjem stvaranja i evolucije se ne sugerše samo da evoluciju treba razumeti kao kreativno obogaćivanje života, već i to da bi stvaranje uvek trebalo tumačiti kao evolutivni akt. Naime, Bergsonovo shvatanje evolucije i života se ne konfrontira samo s onim teorijama koje evoluciju predstavljaju kao niz aktuelnih datosti, već i idejom stvaranja *ex nihilo*. U tom segmentu, nije slučajno što kritika pseudoideje odnosno lažnog problema ništavila ima veoma važnu ulogu u *Stvaralačkoj evoluciji*. Prema Bergsonu, ništavilo (odnosno praznina) je besmislena ideja koja je nastala apstrahovanjem od iskustva praktičnog odsustva. Ništavilo je jedan od simptoma zaborava unutrašnje kreativnosti trajanja u tom smislu što ono implicira da je stvaranje moguće samo kao prelaz sa ništavila na nešto, dakle zapravo samo uz spoljašnju intervenciju. Nadalje, stvaranje je za Bergsona proces koji se ne može svesti na unapred date koordinate, ono kao nepredvidiva proizvodnja novog ne može da se objasni mehaničkim uzrocima. S druge strane, stvaralački elan ne bi trebalo opisati ni kao pûko kretanje prema nekom unapred datom telosu – na taj način bismo takođe zanemarili momenat neprevidivosti. „Kratko, stroga primena principa celishodnosti, kao i principa mehaničke uzročnosti, dovodi do zaključka da je sve dato. ... Zato se oni slažu još i u tome što prave od vremena neispisanu tablicu. Stvarno trajanje je ono koje nagriza stvari i koje tu ostavlja otisak zuba. Ako je sve u vremenu, sve se iznutra menja, i konkretna stvarnost ne ponavlja se nikad ista.”³²⁴ Bergson na početku *Stvaralačke evolucije* rekapitulira svoje ranije uvide o vremenitosti. Između ostalog, on pominje da se prošlost čuva u sebi, da cela naša prošlost utiče na naše iskustvo, da se neposredna sukcesivnost trajanja može opisati kao apsolut, da inteligencija rezultira distorzijom našeg odnosa prema vremenitosti, da je oprostoviranje nužno zbog životnih potreba... Ono što je doista novo u odnosu na filozofiju vremena izloženu u ranijim delima jeste poseban akcenat na budućnosti. Ni u govoru o kvalitativnoj heterogenosti trajanja u *Ogledu*, niti u teoriji

³²⁴ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 33. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 46.

virtuelnog pamćenja i aktuelnog opažanja u *Materiji i pamćenju* budućnost nije dobila značajnu ulogu. U stvari, čitaocima se moglo učiniti da je bergsonovski shvaćeno vreme svojevrсни odnos između prošlosti i sadašnjosti iz kojeg može da se „dedukuje” svaki noviji sadržaj. Stoga se može reći da je centralni doprinos *Stvaralačke evolucije* u pogledu filozofije vremena skretanje pažnje na budućnost. „Život napreduje i traje. ... Nikad tumačenje pristalica celishodnosti ... ne sme da bude uzeto kao zadiranje u budućnost. To je jedno izvesno gledanje prošlosti u svetlosti sadašnjosti. ... Treba staviti na mesto inteligencije u pravom smislu reči širu stvarnost čiji je inteligencija samo oblik suženosti. Budućnost se tada pojavljuje kao nešto što širi sadašnjost. Ona nije, dakle, sadržana u sadašnjosti u obliku predstavljenog cilja.”³²⁵

Uprkos tome što je Bergson na strani teorije evolucije, on ne prihvata „evolucionizam”, odnosno teoriju koju on ponekad opisuje kao transformizam. Prema njegovom tumačenju, evolucionizam – za razliku od teorije preformizma – ne shvata evoluciju kao ostvarivanje unapred datih mogućnosti, već kao seriju aktuelnih stanja koja se uglavnom menjaju zbog nekih slučajnosti ili zbog uticaja spoljašnje okoline. Drugim rečima, evolucionizam zanemaruje unutrašnju dinamiku života, odnosno njegovo dinamično sučeljavanje sa materijom („[p]rilagođavati se neće više značiti ovde *ponavljati već odgovarati*, što je sasvim različito”³²⁶). Sasvim sažeto, evolucionizam ne uzima u obzir suštinu evolucije, dakle trajanje. Bergson smatra da je ovaj pogled na život zapravo naslednik Zenonove greške oprostoviranja: on primećuje samo fiksne, diskontinuirane tačke u napredovanju života, a promene tretira samo kao kombinaciju tih već postojećih tačaka. Kao što se ranije sugerisalo da od nepokretnih stanja ne može da se stvori kretanje, tako se sada sugerije da kombinacijom fiksiranih slika o vrstama ne možemo da dođemo do prave evolucije. Za razliku od evolucionista, poput Spensera, koji ne uzimaju u obzir stvaralački aspekt vremena, Bergson neprestano ističe efikasnost trajanja: „čim [vreme] ne vrši ništa ono nije ništa”³²⁷, „[v]reme je *pronalaženje ili nije ništa*.”³²⁸ Odrediti vreme kao *durée agissante* znači suprotstaviti se tvrdnji prema kojoj je sve unapred dato.³²⁹ Očigledno je da se ideja da je evolucija ostvarivanje već datih mogućnosti ne razlikuje suštinski od evolucionizma koji evoluciju shvata

³²⁵ Ibidem. str. 36-37. odnosno str. 52-53.

³²⁶ Ibidem. str. 40. odnosno str. 58.

³²⁷ Ibidem. str. 29. odnosno str. 39.

³²⁸ Ibidem. str. 341. odnosno str. 193.

³²⁹ Zanimljivo je da je Šarl Pegi, Bergsonova pristalica, insistirao na tome da vreme kao takvo ne treba da se tumači kao efikasna sila. Prema njemu, to praznoverje proističe iz fetišističkog shvatanja vremena kod bankara. O tome: Jones, Dona: *The Eleatic Bergson*. str. 24.

kao seriju aktuelnih stanja. Bergson smatra da je za drugačije shvatanje evolucije potreban i novi naučni odnosno filozofski koncept vremena: dok se antička nauka jednostrano fokusirala na izvanredne momente, a moderna nauka se usredsredila na predmete ma u bilo kom momentu, u centru njegove pažnje je heterogeno i stvaralačko trajanje. Kritika „apstraktnog vremena *t*” i pohvala kreativnosti trajanja uvek nastupaju ruku pod ruku. U tom segmentu, možemo da se složimo sa tvrdnjom da je pojam trajanja zapravo od početka implicirao pojam stvaranja³³⁰, s tim što valja naglasiti da do *Stvaralačke evolucije* taj implikativni odnos nije bio samorazumljiv. Nadalje, govor o stvaralačkom karakteru evolucije je ujedno i kritika principa kauzalnosti („isto proizvodi isto”) odnosno modela reverzibilnosti (kojim se vreme zamišlja kao peščani časovnik, tj. kao da „stvari mogu ponovo da se stave na svoje mesto”). U stvari, pojam stvaranja može da se shvati i kao pojam koji bi trebalo da zameni pojam kauzalnosti, uključujući i mehaničku i finalnu uzročnost, ali Bergsonova dvostruka konfrontacija sa pojmom kauzalnosti može da se tumači i kao uvođenje novog pojma kauzalnosti kao „finalnosti koji je imanentan životu”³³¹, kao koncepta „kauzalnosti koja se penje [*ascendante*]”³³² ili kao „vitalne kauzalnosti” u kojoj su uzroci deo posledica³³³. U tom smislu Bergson govori o pravom finalizmu koji bi se fokusirao na stvarnost koja je „proizvođač dejstava kojima se ona širi i nadmašuje samu sebe”³³⁴. Prema tome, stvaranje podrazumeva da posledice nisu unapred date, te da one kreativno i iznutra prevazilaze uzroke. Sa aspekta vremena to znači da budućnost na suštinski način dopunjuje sadašnjost i da se ona ne može svesti na unapred date okvire. Između ostalog, zbog toga Bergson ističe da nema opštih bioloških zakona, već samo različitih pravaca života. U skladu sa tim, reč je o tendencijama kao dinamičnim i stvaralačkim procesima (shodno tome, i za vrste se tvrdi da su one „manje *stanja* nego *tendencije*”³³⁵). Uzrok *kao* tendencija jeste neprestano obnavljanje života.

Bergsonova teorija materije se neprestano koleba između dva stava. S jedne strane, on u *Materiji i pamćenju* naglašava kvalitativnu nedeljivost kretanja i opisuje materijalne pojave kao „pokreta pokreta” i „sisteme kvaliteta” bez jasnih obrisa. Sasvim sažeto, za Bergsona je primarna osobina materije vremenitost, a ne prostornost. Preciznije, on shvata materiju kao jedan nivo

³³⁰ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 18.

³³¹ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 199

³³² Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 386.

³³³ Ibidem. str. 399.

³³⁴ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 37. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 52.

³³⁵ Ibidem. str. 15. odnosno str. 13.

trajanja koje ima i tendenciju ekstenzije i svojevrsnu minimalnu tenziju, dakle gustoću u pogledu pamćenja kao očuvanja prošlih aspekata kretanja. U povesnom smislu ova teorija materije podrazumeva distancu u odnosu na atemporalno tumačenje materije, a koje prema Bergsonu traje od Zenona do Spensera. S druge strane, kada bi trebalo da se istakne *differentia specifica* svesti ili života, Bergson stavlja akcenat na ono što ih odvaja od materije. Primera radi, iako se u *Ogledu o neposrednim činjenicama svesti* pojavila slika o Ahilu i kornjači čija se trka odvija u materijalnom svetu, u tom delu je Bergson ipak više puta suprotstavljao prostornu materiju vremenitoj svesti. Slično tome, iako se u *Stvaralačkoj evoluciji* na nekim mestima pojavljuje ideja dinamičnog materijalizma koja materiju tumači kao jedan stepen kvalitativnog trajanja, vladajuća ideja je ipak ona prema kojoj su materija i život paralelne tendencije. Uprkos tome što Bergson i u ovom delu kritikuje mehanicističku interpretaciju materije, on često određuje materiju kao mehanizam koji je samo u minimalnoj meri vremenitog karaktera: „[u]koliko trajanje beleži više svoj otisak na živo biće utoliko se očiglednije organizam razlikuje od čistog i prostog mehanizma, po kome trajanje klizi ne prodirući ga [*glisse sans le pénétrer*].“³³⁶ Ukupno uzevši, Bergson ponekad insistira na razlikama u prirodi između materije i onoga što nije materija, a ponekad stavlja akcenat na jedinstveno trajanje univerzuma, na „plan imanencije“ u kojem kvalitativna vremenitost predstavlja suštinski aspekt svih bića. „Svet traje [*L'univers dure*].“³³⁷ Radi se o stavu koji će postati centralna teza u *Trajanju i simultanosti*.

Da bi se razumela Bergsonova kritika specijalne teorije relativnosti, valja imati u vidu posebne okolnosti u kojima je nastalo delo *Trajanje i simultanost* (*Durée et simultanéité*), odnosno njegovu složenu recepciju. Sasvim je očigledno zašto je suočavanje sa Ajnštajnovim tezama bilo važno za filozofa trajanja: teorija relativnosti je raskinula sa ključnim momentima klasične fizike upravo u pogledu pojma vremena (i prostora), i utoliko je ona predstavljala specifičan izazov. Kao što je poznato, u Ajnštajnovoj teoriji više nije bilo apsolutnog vremena i prostora kao što je bio slučaj u Njutnovom sistemu, te ukazalo se na njihovu suštinsku prepletenost u prostor-vremenu, a popularizatori teorije relativnosti su posebnu pažnju posvetili onome što su nazvali dilatacijom ili „usporavanjem“ vremena. U stvari, teorija relativnosti je nudila novi pogled na svet u kojem je vremenitost bila predstavljena kao pluralni fenomen, u skladu sa različitim referentnim sistemima: t1, t2, t3... Ne bi trebalo da zanemarimo činjenicu da je Bergson tokom pariske rasprave sa

³³⁶ Ibidem. str. 28. odnosno str. 37.

³³⁷ Ibidem. str. 14. odnosno str. 11.

Ajnštajnom bez oklevanja priznao da je teorija relativnosti rezultirala „novim načinom mišljenja“ (*une nouvelle manière de penser*), štaviše, on je svoj govor započeo time što je izrazio svoje divljenje teoriji relativnosti (*J'admire l'œuvre de M. Einstein*)³³⁸. Shodno tome, Bergson je prihvatio mnoge Ajnštajnovе ideje. Primera radi, teza o konstantnoj brzini svetlosti mu je bila bliska jer mu se učinilo da ona potvrđuje njegove uvide o apsolutnom i kvalitativnom karakteru kretanja, a koje je nezavisno od prostornosti (uzgred, on je takođe odbacio hipotezu o nepokretnom etru). Valja istaći da je Bergson iz sličnih razloga hvalio i opštu teoriju relativnosti: on je zaključio da je način na koji Ajnštajnova teorija raskida sa konceptom apsolutnog prostora srodan načinu na koji je on sâm ukazao na to da naše prostorne sheme ne odgovaraju materijalnoj stvarnosti – Ajnštajn je, slično Bergsonu, bio sklon da odbaci pojam prostora koji bi bio nezavisan u odnosu na predmete.

Ipak, uprkos tome što je Bergson smatrao da teorija relativnosti predstavlja veliki napredak u odnosu na raniju fiziku i što je više puta isticao da nema šta da se menja u njenim matematičkim argumentima, on nije mogao da prihvati neke od ključnih teza specijalne teorije relativnosti. Pre nego se fokusiramo na tu kritiku, valja dodati da je Bergson, kao „intervencionista“³³⁹ (Žan Gijion) u filozofiji nauke, uputio i svojevrstu metakritiku na račun zastupnikâ teorije relativnosti. Naime, on je bio ubeđen da su se fizičari veoma često neopravdano služili metafizičkim pojmovima, nedovoljno reflektujući značaj i značenje istih. U tom segmentu, trebalo bi da imamo u vidu i činjenicu da je Bergsonova kritika u velikoj meri bila uperena protiv „vulgarizatora“ teorije relativnosti. Shodno tome, on i u predgovoru *Trajanja i simultanosti* govori o tome da za neopravdano mešanje fizike i filozofije nije kriv Ajnštajn, već neki od njegovih sledbenika.³⁴⁰ U delu *Misao i pokretljivost* se veoma plastično pojavljuje ovaj stav: „[m]i smo samo zahtevali od nauke da ostane naučna, te da se ne udvostruči u nesvesnu metafiziku“³⁴¹. Tokom pariske rasprave sa Ajnštajnom, Bergson je isticao da on nema nikakav prigovor teoriji relativnosti, ali još preostaje da se odrede filozofska značenja novih pojmova koje ona nosi sa sobom.³⁴² Prema tome, on se nije

³³⁸ Bergson, Henri: Discussion avec Einstein. In: Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 392

³³⁹ O tom aspektu Bergsonove filozofije: Guyon, Jean: Bergson entre science et métaphysique. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007. str. 175-191.

³⁴⁰ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. PUF, Paris, 2009. str. VI.

³⁴¹ Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 71. Srpsko izdanje ne sadrži ovo poglavlje.

³⁴² Bergson, Henri: Discussion avec Einstein. str. 397.

suprotstavio samo nekim zaključcima specijalne teorije relativnosti, već je kritikovao i implicitnu kvazimetafiziku, „naivnu ontologiju“ (Merlo-Ponti) koju je Ajnštajnova teorija izazvala.

Što se tiče rasprave koja se uživo odvijala između Bergsona i Ajnštajna u Parizu 6. aprila 1922. godine, nije slučajno što mnogi interpretatori koriste izraz „razgovor gluvih telefona“. Dok je Bergson insistirao na tome da je potreban dodatni filozofski napor ne bi li pojmovne posledice teorije relativnosti bile jasne, Ajnštajn je u svom kratkom odgovoru došao do zaključka da „[n]e postoji vreme filozofa, već samo psihološko vreme koje se razlikuje od vremena fizičara“³⁴³, a pritom je naglašavao ulogu mentalnih konstrukcija i „logičkih bića“. Dakle, pored rasprave o tezama specijalne relativnosti bilo je i metarasprave o relevantnosti filozofije. Pomenimo najzad nekoliko bitnih istorijsko-filoloških informacija. Bergson je veoma rano upoznao Ajnštajnove uvide, pre svega zahvaljujući popularizaciji nove teorije od strane Pola Langevina (poznato je npr. da je Bergson 1911. godine bio prisutan na njegovom predavanju o teoriji relativnosti). Uzgred, u predgovoru *Trajanja i simultanosti* (koje je objavljeno 1922. godine) Bergson pominje da dugo nije planirao da objavi svoje lične beleške o teoriji relativnosti. Ne samo što je Ajnštajn odbio da bilo šta prihvati od Bergsonovih kritičkih primedbi (često se citira njegova reakcija iz kasnijih pisama: *Gott verzeih ihn!, Das ist ein Irrtum!*³⁴⁴), već je Bergson bio izložen i nizu oštrih kritika (Andre Mec, Žan Bekerel, Langevin i drugi su učestvovali u raspravama – zbog njih su napisani *Appendices* za *Trajanje i simultanost*, odnosno Bergsonov odgovor u časopisu *Revue de philosophie*) koje su zastupale stav da on zapravo nije uspeo da razume teoriju relativnosti. Sâm Bergson je priznao samo neke matematičke greške i do kraja života mu je bilo žao što Ajnštajn nije mogao da ga razume, a postoje različite hipoteze o tome zašto je on 1931. godine posle 6. izdanja odlučio da se objavlјivanje *Trajanja i simultanosti* prekine (7. izdanje je izašlo tek 1968. godine). Činjenica je da Bergsonov testament ne zabranjuje objavlјivanje ovog dela. Što se dalje recepcije tiče, veoma dugo su čak i najverniji bergsonovci samo retko imali hrabrosti da javno brane ovo delo. Andre Mec je posle drugog svetskog rata čak konstatovao da „ništa nije preostalo od *Trajanja i simultanosti*“³⁴⁵. Ipak, dok se sučeljavanje Ajnštajna sa Bergsonovom kritikom veoma retko pominje u knjigama koje su posvećene Ajnštajnu, zahvaljujući Merlo-Pontiju,

³⁴³ Ibidem. str. 398.

³⁴⁴ O tome detaljnije: During, Elie: Introduction au dossier critique. In: Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*, PUF, Paris, 2009. str. 233.

³⁴⁵ Citirano prema: Canales, Jimena: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the Debate that Changed our Understanding of Time*. Princeton University Press, Princeton / Oxford, 2015. str. 171.

Delezu, Jankeleviču, Fransoa Hidsiku, Žanu Ulmu i Miliču Čapeku danas već postoji bogata literatura koja sa aspekta filozofije trajanja interpretira ovu raspravu i pritom se ne zadovoljava pûkom diskreditacijom Bergsonovih namera. Štaviše, neki od njih smatraju da upravo Bergsonova filozofija trajanja nudi mogućnost da se izgradi filozofija prirode koja može da odgovori na izazove savremene fizike.

Smatramo da se Bergsonova kritika na račun specijalne teorije relativnosti sastoji od dva aspekta od kojih je jedan epistemološko-psihološkog³⁴⁶, a drugi metafizičkog karaktera. Iako bi njihovo rigidno razdvajanje moglo da bude samo veštačko, bitno je da se naglasi da *Trajanje i simultanost* ne može da se svede na psihološke argumente. Pritom je važno pomenuti da Bergson i u ovom delu rekapitulira svoje uvide o trajanju, naročito u poglavlju „O prirodi vremena“ (*De la nature du temps*). Između ostalog, on na primeru melodije pokazuje šta znači kontinuiranost trajanja, insistira na ulozi minimalnog pamćenja, te govori o nedeljivom, nemerljivom i sukcesivnom karakteru kvalitativne vremenitosti. „Evo realnog vremena, tj. opažanog i doživljenog vremena“³⁴⁷ – u stvari, ovaj stav je polazna tačka epistemološko-psihološke kritike specijalne teorije relativnosti. Naime, Bergson tvrdi da merenje časovnikom uvek već pretpostavlja opažanje od strane neke svesti. Argumentacija se nastavlja tako što on priznaje da fizika na legitiman način pravi razliku između pojedinih merenih vremena, ali pritom dodaje da ne bi trebalo zanemariti da ta vremena nisu stvarna, već je reč samo o fikcijama, matematičkim reprezentacijama na osnovu kojih ništa ne bi trebalo da se zaključi o prirodi stvarnog vremena. Sasvim sažeto, uvek je moguća samo jedna perspektiva, samo jedna jedina svest o sukcesivnosti trajanja, dinamici onoga „pre“ i onoga „posle“. Shodno tome, Bergson konstatuje sledeće: „[j]a nazivam »simultanošću« dva trenutna opažanja koja su zahvaćena od strane jednog te istog akta duha, a od kojih pažnja i dalje može hotimično [*à volonté*] da napravi jedno opažanje ili dva.“³⁴⁸ U tom segmentu, Bergson optužuje predstavnike specijalne teorije relativnosti da imaju u vidu samo simultanost merljivih trenutaka, ali ne i istovremenost svesnog akta pomoću kojeg se ta

³⁴⁶ Valja naglasiti da *Trajanje i simultanost* ponekad meša Ajnštajnovu i Poenkareove stavove, iako se ime Poenkarea nijednom ne pojavljuje. Neki od kritičara smatraju da se neke Bergsonove greške mogu pripisati upravo ovom mešanju konvencionalističkog shvatanja relativnosti i Ajnštajnovu teorije. Videti npr. Durrill, Elie: Introduction au dossier critique. str. 229. Odnosno: Canales, Jimena: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the Debate that Changed our Understanding of Time*. str. 80-84, Zatim: Lévy-Leblond, Jean-Marc: Le boulet d'Einstein et les boulets de Bergson. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007. str. 243.

³⁴⁷ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 46-47.

³⁴⁸ Ibidem. str. 50.

simultanost opaža. To znači da se o simultanosti dva fluksa, dakle o zauzimanju istog trajanja može govoriti samo ukoliko postoji treće trajanje koje ih ujedinjuje, a upravo je to naše trajanje. U tom kontekstu se podrazumeva da naša svest ne doživljava fiktivne trenutke, već intervale kvalitativnog trajanja koji su realni. Dakle, Bergson prigovara zastupnicima Ajnštajnovе teorije zanemarivanje stvarnog vremena: „ono što vi nazivate »vremenom«, to *ne može* bez protivrečnosti da se opaža od strane jedne svesti, bez obzira na to da li je ona stvarna ili imaginarna. Ne operišete li onda po definiciji fiktivnim i nestvarnim vremenom?“³⁴⁹ U *Trajanju i simultanosti* se produžuje optužba prema kojoj je nauka sklona tome da zanemari stvarni tok vremena, njegovu kontinuiranost. Fizičarima se prigovara da se služe fikcijom „telepatskog“ (u pitanju je Bergsonov izraz) i „nadjudskog“ posmatrača čitavog univerzuma, a koji je sposoban da uporedi i vremena različitih referentnih sistema – međutim, prema Bergsonu, takav posmatrač nije moguć (i u delu *Misao i pokretljivost* on insistira na tome da je „nemoguće da se isti »živi i svesni« posmatrači istovremeno pripisuju različitim sistemima“³⁵⁰). Fizičari se prave kao da ih nigde nema, te da je reč samo o referentnim sistemima nezavisnim od posmatrača, a zapravo njihove teze impliciraju da su omniprezentni i zapravo oni neprestano mešaju mereno i doživljeno vreme. Bergson na primeru mikroba pokazuje koliko samovolje ima u mešanju situativno-lokalnog trajanja i imaginarnih S1, S2, S3... referentnih sistema: jedan inteligentan mikrob bi mogao da bude „veći ajnštajnovac od samog Ajnštajna“³⁵¹ jer bi smatrao da između „susednih“ časovnika postoji ogromna distanca, te on ne bi mogao da prihvati da između tih sredstava za merenje postoji apsolutna simultanost. S obzirom da *Trajanje i simultanost* uvek ima u vidu i perspektivu pojedinih svesti, nije slučajno što Eli Dirin govori o tome da je „Bergson hteo da bude veći relativista od samih relativista“³⁵², a Sule i Worms su naglasili da „Bergson zahteva od fizičara da prepoznaju da njihova delatnost nije samo demonstrativna, već i *perceptivna*“³⁵³.

Kao što vidimo, u epistemološko-psihološkom aspektu kritike specijalne teorije relativnosti naglasak je na razlici između stvarno doživljenog trajanja i u operativnom smislu korisnih, ali fiktivnih predstava fizičara. Bergson odbija Langevinov takozvani paradoks blizanaca

³⁴⁹ Ibidem. str. 66-67.

³⁵⁰ Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 39. Srpsko izdanje ne sadrži ovo poglavlje.

³⁵¹ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 55. U pitanju je primer koji se pojavljuje u Bergsonovom razgovoru sa Ajnštajnom. Ibidem. str. 397.

³⁵² Durling, Elie: Bergson et la métaphysique relativiste. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007. str. 283.

³⁵³ Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. str. 190.

iz istih razloga: on tvrdi da je u pitanju pûka fikcija. Naime, – da se ponovo poslužimo imenima iz Bergsonovih primera – ukoliko Pavle ima bilo kakvu informaciju o Petrovom vremenu, to već pretpostavlja da se oni nalaze u jednom te istom trajanju. Drugim rečima, paradoks u čijem je centru tzv. dilatacija vremena pojavljuje se tek kada se služimo pukim simbolima koji isključuju doživljaj, odnosno kada dilataciju interpretiramo u duhu „spontanog realizma“. Bergson epistemološki rekonstruiše poteze fizičara i otkriva nereflektovane pretpostavke iza njih. U pogledu vremenitosti to upućuje na jedinstveno trajanje koje specijalna teorija relativnosti nužno pretpostavlja i implicira – zato se tvrdi u *Trajanju i simultanosti* da ova teorija zapravo „daje jedinstvenom Vremenu superiornu inteligibilnost“³⁵⁴. Međutim, dok Bergson s pravom govori o tome da *stricto sensu* ne postoji „usporavanje vremena“, već samo lokalno vreme koje se opaža iz perspektive posmatrača iz nekog drugog referentnog sistema, te da je svaki referentni sistem po sebi nepokretan, on neopravdano tvrdi da iz nemogućnosti doživljaja dilatacije vremena proističe da za njeno postojanje nema dokaza. U ovoj tački Bergson otvara vrata epistemološko-psihološkom solipsizmu. Kako Milič Čapek sugerije: „[s]opstveno vreme koje razdvaja dva događaja u svom referentnom sistemu, ostaje netaknuto; ono *se pojavljuje* kao dilatirano samo za spoljašnjeg posmatrača koji se kreće izvesnom brzinom u odnosu na posmatrane događaje. ... Ali Bergsonov tačan uvid u pogledu jednakosti sopstvenih trajanja je nažalost zamračen njegovim neopravdanim izjednačavanjem onoga što se pojavljuje [*apparent*] i onoga što se ne može posmatrati [*unobservable*].“³⁵⁵

Dakako, argumentacija u *Trajanju i simultanosti* se ne može svesti na epistemološko-psihološke primedbe – centralna teza o monizmu trajanja je definitivno i metafizičkog karaktera. U tom kontekstu, valja naglasiti da čak i Bergsonove tvrdnje o svesti prelaze u metafizičko učenje. Naime, kada je u pitanju tvrdnja prema kojoj trajanje nužno implicira jednu svest, on govori o „bezličnoj svesti“, „jedinstvu bezličnog Vremena“ odnosno „univerzalnoj svesti“³⁵⁶: „nemoguće je da se zamisli ili da se zahvati jedinstvo između onoga »pre« i onoga »posle« bez elementa pamćenja, a stoga i bez svesti.“³⁵⁷ Očigledno je da Bergson ovde ne referiše na antropomorfnu

³⁵⁴ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 123.

³⁵⁵ Čapek, Milič: *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation*. str. 242-243.

³⁵⁶ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 42, 44, 45.

³⁵⁷ Ibidem. str. 46. Valja uporediti Bergsonov koncept minimalne univerzalne svesti sa Lorencovom hipotezom o univerzalnom duhu: Canales, Jimena: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the Debate that Changed our Understanding of Time*. str. 94-95.

svest, već na ono što u *Materiji i pamćenju* biva opisano kao minimalna svest materije. Dakle, uprkos onim rečenicama u kojima se naglašava uloga naše perceptivne svesti, bilo bi pogrešno ako bismo zaključili da se Bergson zadovoljava tvrdnjom prema kojoj ljudska svest vrši sintezu vremena. Njegove primedbe o bezličnoj i univerzalnoj svesti su ključne sa aspekta teze o monizmu trajanja: kontinuitet pamćenja kao glavna karakteristika te svesti omogućava prelaz sa jednog vremenskog toka na drugi, te njihovo objedinjenje. Setimo se primera o šećeru: mogu da pratim postepeno rastapanje šećera u vodi samo ako dinamiku svog vremena prilagodim vremenskoj dinamici šećera. Ne pretpostavlja li ovo prilagođavanje neku treću, osnovniju vremenitost, a koja predstavlja uslov mogućnosti susreta različitih vremenskih dinamika, te njihovo stapanje? To znači „da će jedno te isto trajanje na svom putu da pokupi događaje u totalitetu materijalnog sveta; ... više neće da postoji ništa drugo osim bezličnog vremena u kojem se sve stvari odvijaju.”³⁵⁸ Dok se u *Materiji i pamćenju* govorilo o trajanjima sa različitim ritmovima, u *Trajanju i simultanosti* je više reč o fluksevima koji se susreću u jedinstvenom trajanju. Teza o monizmu univerzalnog trajanja i teza o pluralizmu flukseva nastupaju ruku pod ruku. U tom segmentu, Delez je u svojoj interpretaciji Bergsonove filozofije s pravom govorio o trostrukosti flukseva (*triplicité des flux*) jer nema dva fluksa koji bi mogli da se stapaju bez suštinskog trećeg aspekta, a koji je jedinstveno trajanje: „fluksevi ... se uvek susreću u jednom te istom vremenu koje im služi kao uslov”³⁵⁹. Sasvim sažeto, fluksevi nisu zatvoreni sistemi, već su otvoreni procesi između kojih je uvek moguća „simpatija”. U tom kontekstu formulacija Davida Lapužada takođe može da nam bude korisna: „[k]oegzistencija trajanjâ je moguća samo kroz njihovu integraciju unutar jednog te istog trajanja koje ih sadrži”³⁶⁰.

Očigledno se ne radi o povratku prerelativističkom njutnovskom vremenu koje bi predstavljalo apsolutno metričko jedinstvo, već o teoriji koja ima u vidu i kvalitativnu mnogostrukost vremenâ i mogućnost njihovog stapanja. Dok su filozofi poput Žaka Maritena³⁶¹ ili fizičari poput Eduara Gijoma i Herberta Dingla³⁶² naprosto pokušavali da rehabilituju način na koji zdrav razum odnosno ranija fizika shvata vreme, Bergson je nastojao da izgradi filozofiju vremena koja se kreativno konfrontira sa zaključcima teorije relativnosti. Nije teško uočiti da sa

³⁵⁸ Ibidem. str. 44.

³⁵⁹ Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. str. 83.

³⁶⁰ Lapoujade, David: *Intuition et sympathie chez Bergson*. str. 445.

³⁶¹ O Maritenu videti: Azouvi, François: *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. str. 262.

³⁶² O Gijomu i Dinglu videti: During, Elie: *Introduction au dossier critique*. str. 228.

aspekta teze o dinamičnom stapanju flukseva nije samo posmatranje „usporavanja vremena” pûka fikcija, već i govor o odvojenim, zatvorenim i imobilisanim referentnim sistemima u kojima se odvijaju različita vremena. Kao što smo rekli, Bergson priznaje da je specijalna teorija relativnosti u pravu na polju matematičkog predstavljanja, ali on insistira na realnim osobinama vremenitosti, dakle na njenom kontinuiranom karakteru, odnosno na kvalitativnim razlikama između flukseva. U stvari, Bergson pre svega zamera specijalnoj teoriji relativnosti ono što je zamerio i različitim misliocima od Zenona do Spensera: oprostiranje vremena, tj. njegovo pretvaranje u homogeni i metričko-kvantitavni prostor (nije slučajno što se na kraju drugog poglavlja *Trajanja i simultanosti* sugerise da Ajnštajn nastavlja kartezijski projekat). Između ostalog, veštačke podele na referentne sisteme i upotreba amalgamskog izraza „prostor-vreme”³⁶³ služe kao dokazi za to da specijalna teorija relativnosti nastavlja tradiciju zaborava trajanja. Pritom se ukazuje na to da je Ajnštajnova teorija implicirala nedovoljno promišljene stavove o „transfuziji stvarnosti”, „telepatskoj komunikaciji” između svesti u različitim sistemima odnosno „elastičnom trajanju”.³⁶⁴ Prema Bergsonu, glavna greška zastupnika teorije relativnosti se sastoji u tome što oni ne žele da priznaju da govor o tranzitivno-konektivnim odnosima između pojedinih referentnih sistema uvek već pretpostavlja jedinstveno trajanje kao njihov uslov. Drugim rečima, relativna simultanost časovnika podrazumeva simultanost realnih flukseva, a time i zajedničku, apsolutnu simultanost. U tom smislu Bergson ističe da je teorija relativnosti zapravo teorija o „apsolutnim odnosima”³⁶⁵, odnosno da nas „izraz poput onoga $ds^2 = -dx^2 - dy^2 - dz^2 + c^2 dt^2$ izdvaja iz svakog referentnog sistema i vodi nas do Apsoluta, a koji se može uporediti sa platonističkom Idejom”³⁶⁶. Od velikog značaja je trud da se ukaže na polisemiju reči „simultanost”, izraza koji se može naći i u naslovu ovog dela. Dok je u teoriji relativnosti naglasak na (ne)mogućnosti istovremenosti udaljenih časovnika, *Trajanje i simultanost* daje prednost drugim značenjima. U epistemološko-psihološkom aspektu kritike specijalne teorije relativnosti simultanost označava istovremenost u pogledu nekog događaja, sredstva za merenje i našeg trajanja. U metafizičkom aspektu Bergsonove kritike simultanost se odnosi na koegzistenciju i stapanje flukseva, zatim na

³⁶³ Čapek smatra da je Bergson mogao da ide u skroz drugačijem pravcu ukoliko bi uvideo sličnosti između Minkovskijevog prostor-vremena i svog shvatanja „ekstenzivnog postajanja“ (*devenir extensif*) iz *Materije i pamćenja*. Čapek, Milič: *L'unité topologique de la durée*. In: Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*, PUF, Paris, 2009. str. 458.

³⁶⁴ „Transfuzija stvarnosti” i „telepatska komunikacija” su Bergsonovi izrazi, a „elastično trajanje” je izraz kod Elija Dirin. O tim izrazima: During, Elie: *Bergson et la métaphysique relativiste*. str. 272, 275, 277.

³⁶⁵ O tome: Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 37 Srpsko izdanje ne sadrži ovo poglavlje.

³⁶⁶ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 206.

univerzalnu istovremenost jedinstvenog trajanja. Ovo semantičko razjašnjenje je ključno zato što izraz „simultanost” nosi sa sobom opasnost oprostivanja, s obzirom da on često označava mešavinu vremena i prostora, odnosno istovremenost trenutaka, a koji su fikcije oprostivanja. Ukupno uzevši, Bergson pokušava da oslobodi pojam simultanosti od prostornih konotacija i nastoji da ga tumači kao vezu između trajanja i intervala nekih singularnosti. Samim tim, simultanost se više ne tiče homogenosti prostora i trenutaka, već upravo heterogenosti i kvalitativnog jedinstva.

Ukoliko se ima u vidu čitav Bergsonov opus, postavlja se pitanje kako je uopšte moguće da je u *Trajanju i simultanosti* zastupao tezu o monizmu trajanja. Štaviše, nakon toga što je u ovom delu rekapitulirao svoje uvide o različitim tenzijama trajanja u pogledu živih bića, on govori o tome da „ne postoji nikakav razlog za to da se na materijalni univerzum proširi hipoteza o mnoštvenosti trajanja”³⁶⁷. Valja uporediti ovaj stav sa zaključcima iz *Materije i pamćenja*: „homogeno vreme ... idol je jezika, fikcija čiji je izvor lako pronaći. U stvari, ne postoji jedinstveni ritam trajanja; moguće je zamisliti mnogo različitih ritmova”³⁶⁸. Da li su u pitanju međusobno protivrečni stavovi? Da li je *Trajanje i simultanost* zapravo žrtva jezičkih idola? Neki interpretatori sugerišu da Bergson nije ostao veran svojim najvažnijim uvidima³⁶⁹, međutim, mi ne bi trebalo da zanemarimo činjenicu da je Bergson i pre *Trajanja i simultanosti* bio sklon monizmu, odnosno da njegova kritika specijalne teorije relativnosti nipošto ne predstavlja odbacivanje pluralizma. Govoreći o tome da je sadašnjost samo najviše kontrahovani stepen jedinstvenog trajanja ili o koegzistenciji vremenskih ravni u virtuelnoj celini, Bergson je već uveliko otvorio put monizmu. S druge strane, analiza mnoštva flukseva i njihovog stapanja i te kako pretpostavlja pluralistički pogled na vremenitost. Terminološka promena, dakle govor o fluksevima umesto ritmova ne bi trebalo da zamrači činjenicu da *Trajanje i simultanost* poseban značaj pripisuje kvalitativnoj heterogenosti trajanja. Nadalje, teza o jedinstvu trajanja se ne odnosi na neki materijalni supstrat, već na svojevrsne strukturalne odnose, na otvorenu dinamiku koja je realni uslov susreta flukseva. Kao što u pogledu epistemološko-psihološkog aspekta ovog dela možemo da upotrebimo izraz

³⁶⁷ Ibidem. str. 43.

³⁶⁸ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 226. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 232.

³⁶⁹ Npr. Worms govori o tome da je enigmatično zašto Bergson u *Trajanju i simultanosti* više nije zastupao tezu o mnoštvu singularnih trajanja. Worms, Frédéric: *Présentation*. In: Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 14

„ne-transcendentalno jedinstvo iskustva“³⁷⁰, tako bismo u pogledu njegovog metafizičkog aspekta mogli da govorimo o nemetričkom, strukturalnom jedinstvu trajanja, te o neprostornom jedinstvu univerzuma. Način na koji različiti fluksevi koparticipiraju u jedinstvenom trajanju zahteva da se istovremeno misli i monistički i pluralistički. U tom segmentu, od koristi nam je Delezova interpretacija u kojoj se ističe da se bergsonovski shvaćeno virtuelno, kontinuirano i kvalitativno mnoštvo suštinski razlikuje od Ajnštajnovog aktuelnog, numeričkog i diskontinuiranog mnoštva, te da je Bergson pre svega optužio zastupnika teorije relativnosti za nekritičko mešanje virtuelnog i aktuelnog. Pritom Delez insistira na tome da se Bergsonovi različiti tekstovi mogu pomiriti jedni sa drugima, odnosno da između njih nema nikakve protivrečnosti. On na sledeći način sažima različite momente *Trajanja i simultanosti*: „postoji samo jedno vreme (monizam), iako je broj aktuelnih flukseva beskonačan (generalizovani pluralizam), ali oni nužno učestvuju u jednoj te istoj virtuelnoj celini (ograničeni pluralizam). ... Da sumiram: iz virtuelne mnoštvenosti ne samo što proističe postojanje jednog jedinog vremena, nego je trajanje kao virtuelna mnoštvenost upravo to jedino vreme“³⁷¹. Dakle, jedinstveno trajanje nije prazna ili samostalna forma u kojoj bi se pojavili različiti sadržaji flukseva – jedinstveno trajanje jeste sama ta mnoštvenost flukseva. Ipak, iako se ne može reći da je Bergson izdao svoje ranije zaključke o pluralnom karakteru vremenitosti, on nije bio sasvim dosledan u pogledu tumačenja dinamičnog jedinstva trajanja. Naime, analizirajući Langevinog takozvani paradoks blizanaca, on je došao do zaključka da će Pavle i Petar biti iste starosti kada se ponovo budu sreli, uprkos tome što su se nalazili u različitim referentima sistemima i što je jedan od njih bio izložen inercijalnim efektima brzine.³⁷² U ovoj tački Bergson više ne zastupa samo tezu o jedinstvenom trajanju, već i tezu o metričko-kvantitativnoj jednakosti flukseva, a time on zaista okreće leđa nekim od svojih centralnih uvida. Kritikom mešanja prostora i vremena, odnosno virtuelnog i aktuelnog Bergson je nastojao da se uhvati u koštac sa problemima koji su, prema njemu, bili lažni, ali se čini da je i on sâm reprodukovao izvesne lažne probleme.

³⁷⁰ U pitanju je izraz koji je upotrebila Eli Dirin. DURING, Elie: Introduction au dossier critique. str. 240. Odnosno: DURING, Elie: Bergson et la métaphysique relativiste. str. 263.

³⁷¹ Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. str. 83. Istini za volju, Bergson u *Trajanju i simultanosti* upotrebljava izraz „virtuelno“ u drugačijem smislu: on se prevashodno odnosi na mogućnost merenja vremena (npr. trenuci su u tom smislu virtuelnog karaktera) ili na pâku fikciju.

³⁷² Ovde valja istaći da je Bergsonova kritika opravdana u okviru specijalne teorije relativnosti, ali ne važi u okviru opšte teorije relativnosti. O tome: Čapek, Milič: *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation*. str. 246-247.

Bergsonu je kod fizičara najviše smetala sklonost atemporalnom shvatanju univerzuma. U tom pogledu, mogle bi se citirati rečenice od Hermana Minkovskog, Artura Edingtona ili Hermana Vejla, ali i Ajnštajnovе primedbe (npr.: „[z]a nas, fizičare koji verujemo, razdvajanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti nije ništa drugo do iluzija“³⁷³). Nije slučajno što je Bergson u prepisci sa Vilijamom Džejsom napisao, misleći na način na koji se vreme pojavljuje u mehanici odnosno fizici, da „naučno vreme ne traje“³⁷⁴, a on je smatrao da to važi i za Ajnštajnovu teoriju. U stvari, za njega je specijalna teorija relativnosti predstavljala način mišljenja koji je na najradikalniji izvršio oprostoviranje vremena. To znači da u statičnim blokovima prostor-vremena, koje ova teorija zamišlja, zapravo nema realnog trajanja, već samo dilatacije između međusobno udaljenih časovnika – utoliko se čini se da ovo inventivno, u potpunosti prostorno shvatanje vremena pretpostavlja naivni odnos prema pitanju lokalizacije. Sa aspekta filozofije trajanja, specijalna teorija relativnosti afirmiše invarijantne prostorne relacije na račun vremenitosti. Sasvim sažeto, ukoliko budemo isključili realno trajanje, preostaje nam samo relativna istovremenost sredstava za merenje čiju simultanost zapravo nećemo moći da razumemo. U tom segmentu svakako je simptomatično što je *Trajanje i simultanost* jedino Bergsonovo delo u čijem se naslovu pojavljuje centralni koncept njegove filozofije: trajanje. Videli smo da nije reč samo o primeni ranijih uvida o vremenitosti, već i o kreativnom suočavanju sa teorijom koja je predstavljala suštinski izazov Bergsonovoj filozofiji. U tom smislu se može reći da je *Trajanje i simultanost* originalni doprinos filozofiji trajanja.

³⁷³ Citirano prema: Lévy-Leblond, Jean-Marc: Le boulet d'Einstein et les boulets de Bergson. str. 256.

³⁷⁴ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 756.

2.4. Dileme, teškoće i napetosti

2.4.1. Identiteti i razlike trajanja

Ako postoji teza koju Bergson neprestano zastupa u svim svojim delima, to je teza o suštinskoj razlici između trajanja i prostora, a sve ostale pojmovne razlike (između onoga što se ne može meriti i onoga što se može meriti, između kretanja i nepokretnosti, itd.) se mogu objasniti pomoću ove elementarne distinkcije. Ova distinkcija, povodom koje bismo mogli govoriti čak i o dualizmu, suprotstavlja se našoj svakidašnjoj sklonosti mešanju vremena i prostora, dakle oprostoriavanju vremena. Ideja „prostor-vremena“ nije konstrukt Minkovskog odnosno teorije relativnosti, već je zapravo naša telesna shema. I u ovom aspektu Bergsonove filozofije se vidi da nije u pitanju mišljenje pomoću unapred date naivne intuicije, već kritička intuicija koja predstavlja raskid spram naše pragmatične svakidašnjosti. Štaviše, ovaj misaoni potez je ujedno i ambivalentno distanciranje od uobičajenog postupka u metafizici koji podrazumeva analizu vremena i prostora kao simetričnih, saglasnih, „konaturalnih“ datosti. Činjenica je da i sam Bergson veoma često dolazi do određenja pojma trajanja *ex negativo*, naime, kroz nabranje ključnih osobina prostornosti, dakle onih karakteristika koje ne važe za trajanje. Ipak, iako tematizuje trajanje i prostor na istim stranicama svojih dela, on to čini upravo da bi ukazao na nepremostiv jaz između njih. Međutim, dok je *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, uprkos nekim marginalnim primedbama o kvalitativnom karakteru materijalnog kretanja, zastupao tezu o „regionalnom“ dualizmu unutrašnjeg vremena i spoljašnjeg prostora, u kasnijim delima se pojavljuje ideja da je i materijalni univerzum neprostornog karaktera, te da se i on može izjednačiti sa trajanjem. Kao da se konceptualizacija trajanja u potpunosti osamostalila u odnosu na tematizaciju prostora. Ali upravo *Materija i pamćenje*, delo koje možda u najvećoj meri zastupa stav da materiju treba razumeti kao svet nedeljivog, kvalitativnog kretanja (kao „pokret pokreta“), rehabilituje – ne prostornost kao osobinu materije, već: – pojam ekstenzivnosti. Dok Bergson s jedne strane potcenjuje prostornost kao našu pragmatično-telesnu shemu, on s druge strane govori o ekstenzivnom postajanju (*devenir extensif*) materije, a ta distinkcija je postala još važnija u *Stvaralačkoj evoluciji* u kojoj tendencija oprostoriavanja u materiji biva suprotstavljena kreativnosti života. Što se tiče dualizma unutrašnjeg vremena i spoljašnjeg prostora, A. D. Lindsej je s pravom

ukazao na to da je i sâm taj dualizam prostornog karaktera time što operiše dvojtstvom unutrašnje/spoljašnje³⁷⁵, i utoliko nije u skladu sa ključnim zaključcima filozofije trajanja. Shodno tome, Bergson je nastojao da izgradi koncept kvalitativne materije koji bi omogućio da se sva bića misle *sub specie durationis*, te da se i na metaravni teorije izbegne rizik oprostoviranja. Dakako, on nipošto nije poricao mogućnost merenja materije, već je samo insistirao na tome da imamo u vidu opasnost projektovanja naših pragmatično-prostornih shema kojima se iskrivljuje prava priroda materije. Čini se da se Bergsonov pojam prostornosti razlikuje od pojma ektenzivnosti u tome što se ovaj potonji odnosi na dinamičnu dimenzionalnost bez diskretnosti, dakle na materiju lišenu naših fikcija u vezi sa jasnim obrisima objekata, dok prostornost označava upravo te veštačke podele.

Setimo se kritike koju je Merlo-Ponti izneo na račun Bergsonove teorije prostornosti, sugerišući da ne bi trebalo da okrivimo prostornost za pogrešno shvatanje trajanja: „zapravo, prostor podjednako malo sadrži *tačke* i *linije* koliko i vrijeme. ... Otuda ne treba kriviti prostor, kao što čini Bergson. I, slično, nije dovoljno preći na vrijeme kao stapanje, da bi se dobilo rješenje. To je lažna antiteza.”³⁷⁶ Merlo-Ponti smatra da je prostornost sastavljena od tačaka i linija takođe rezultat jedne distorzije, a koja se može identifikovati npr. u apstrakcijama Galilejove fizike. Sasvim sažeto, suprotstavljanje kvalitativnog vremena prostornosti kao horizontu *partes extra partes* nije zadovoljavajuće. Valja pomenuti još dve kritike koje su išle u sličnom pravcu. Rene Bertelo je tvrdio da se distinkcija između matematičkog i psihološkog u pogledu vremena može primeniti i na prostor, dakle da ne postoji samo statični, kvantitativni, homogeni i diskontinuirani prostor, već i dinamični, kvalitativni, heterogeni i kontinuirani prostor, u zavisnosti od toga kakav je naš odnos prema materiji.³⁷⁷ Sasvim sažeto, Bergson je neopravdano projektovao razliku između matematičke i psihološke perspektive na distinkciju između trajanja i prostora. Smatrajući da je Bergson pogrešno razumeo ontološki status prostornosti, Moris Budo je ukazao na to da ne samo da melodija može biti opažana kao celina, već to važi i za mnoge prostorne konfiguracije, npr. za krug.³⁷⁸ Drugim rečima, u iskustvu prostornosti i te kako ima „organskih totaliteta”, dinamičnih i kontinuiranih shema. Međutim, ove kritike redukuju Bergsonovo životno delo na jednostrano

³⁷⁵ Lindsay, A. D.: *The Philosophy of Bergson*. str. 116-117.

³⁷⁶ Merlo-Ponti, Moris: *Vidljivo i nevidljivo*. str. 202-203.

³⁷⁷ Berthelot, René: *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*. Alcan, Paris, 1913. str. 350-356.

³⁷⁸ Boudot, Maurice: „L'espace selon Bergson”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (3): 332-356.

interpretiran *Ogled*. Koncept ekstenzivne materije odnosno oprostovivanja materije, a koja je pritom polimorfna, dinamična i kvalitativna, jasno pokazuje da Bergson nije zanemario one aspekte materije koje su pomenute kritike naglašavale. Ono što bi ipak trebalo da mu zamerimo jeste nedovoljno reflektovano izjednačavanje prostornosti sa našim pragmatičnim interesima. Naime, on je često govorio o prostornosti tako što joj je naprosto pripisao karakteristike koje joj se i obično pripisuju (simultanost, *partes extra partes*, itd.), s tim što je dodao da nisu u pitanju osobine same materije, već je reč o shemama naše inteligencije, kao da opažanje nije ništa drugo do proces u kojem pragmatične forme inteligencije oblikuju naš odnos prema inače haotičnoj materiji...³⁷⁹ U tom smislu smo rekli da je Bergson sklon da zanemari unutrašnju, spontanu samoorganizaciju opažanja, dinamične *Gestalte* našeg iskustva. Radi se o iskustvu koje je suštinski deo naše svakidašnjosti i ne pojavljuje se tek kada se pažnja na život znatno smanji. Worms s pravom govori o tome da „*niko pre Bergsona nije pripisao toliko bitnu psihološku funkciju prostoru*“³⁸⁰, s obzirom da Bergson većinu naših spoznajnih kapaciteta (sposobnost identifikacije, opšte pojmove itd.) izvodi iz prostornosti. Ipak, očigledno je da je funkcionalističko shvatanje prostornosti i opažanja imalo svoju cenu.

Tvrdeći da su kretanja u materijalnom univerzumu takođe manifestacije kvalitativnog i nedeljivog trajanja, a koje nipošto nije prostornog karaktera, Bergson je radio na „spiritualizaciji materije“³⁸¹ (u pitanju je Bergsonov izraz). S druge strane, govoreći o materiji „po kojoj trajanje klizi ne prodirući u nju“, te o materiji koja se ne može uporediti sa kumulativnim karakterom života, on je delimično podržavao i atemporalno shvatanje materije. Da li i na koji način je onda bergsonovski shvaćeno trajanje vezano za materijalnost? Da li postoji i čisto duhovno trajanje? Imamo li u vidu činjenicu da je Bergson često govorio o čistom trajanju, nimalo nije iznenađujuće da je bio sklon i tome da svoju metafiziku dopuni religijskim tezama, a koje se odnose na besmrtnost duše i Boga kao specifičnu vrstu trajanja. Iako se u njegovim delima često pojavljuje ideja da iskustvo nudi samo nečiste mešavine trajanja i prostora, te da se o čistom trajanju može govoriti samo epistemološki i *de iure* (a to bi značilo da bismo do trajanja mogli doći samo kroz

³⁷⁹ Pradin je zbog toga i Bergsona uvrstio među one filozofe koji opažanje shvataju kao svest o zbiru utisaka. O tome: Merleau-Ponty, Maurice: *Le primat de la perception*. str. 23-24.

³⁸⁰ Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 117.

³⁸¹ Citirano prema: Lemoine, Maël: *Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: les principes de la philosophie du droit et les deux sources de la morale et de la religion*. Elektronski izvor: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-4-page-479.htm#no59> Poslednji pristup: 7/25/2016.

apstrahovanje, uprkos tome što bi trajanje trebalo da bude shvaćeno kao ono najkonkretnije), on je s druge strane otvorio i alternativne puteve koji mogu voditi i skroz drugačijim odgovorima. U tom segmentu valja citirati ona mesta iz *Ogleda* gde se tematizuje pitanje čistog trajanja, ponekad na hipotetički način, a ponekad kao konceptualizacija nečega stvarnog. „Ukratko, čisto trajanje moglo bi zaista biti samo uzastopnost kvalitativnih promena koje se stapaju, prožimaju, bez jasnih obrisa, bez ikakve težnje da se eksteriorišu jedna u odnosu prema drugima, bez ikakve srodnosti sa brojem: bila bi to čista heterogenost.”³⁸² Malo ranije se govori o tome da bi „biće koje ne bi imalo nikakvu ideju o prostoru”³⁸³ doživelo trajanje kao čistu heterogenost. Uporedimo još dve primedbe: „nama je neverovatno teško da predočimo trajanje u njegovoj prvotnoj čistoti”³⁸⁴, odnosno, „mi ipak vazda možemo da se premestimo u čisto trajanje čiji su trenuci jedni unutar drugih i heterogeni jedni drugima”³⁸⁵. Reč je o napetostima koje slede iz suštinskih aspekata Bergsonove filozofije trajanja: čisto trajanje se istovremeno pojavljuje kao uvek već data neposrednost, kao iskustvo do kojeg je izuzetno teško doći, odnosno kao korisna hipoteza koja nam je od pomoći u pogledu ključnih pojmovnih distinkcija. Rečju, čista heterogenost je možda fakticitet naše svesti, a koji je u svakidašnjem životu zamračen prostornim shemama, ali je takođe moguće da je u pitanju samo misaoni eksperiment koji nam omogućava da ukažemo na strukturalne razlike između trajanja i prostora. Ukupno uzevši, Bergson u *Ogledu* ostavlja otvorenim pitanje o tačnom statusu čistog trajanja. Dok će razlika u prirodi između trajanja i prostora biti određujući motiv i u kasnijim delima, tačan odnos između materije i trajanja je ostao nerešen u njegovom opusu. Setimo se npr. toga da teorija čistog pamćenja ne opisuje čiste uspomene samo kao neprostrorne sadržaje, već i kao psihološke činjenice nezavisne od svakog materijalnog arhiva, uključujući i mozak – kao da je u stvari sama vremenitost nosilac čistih uspomena. Poznato nam je kako se u *Materiji i pamćenju* zamišlja pragmatična solidarnost između tela i duha, ali nije jasna veza između njih u metafizičkom smislu.

Ukoliko između trajanja i prostora postoji razlika u prirodi, a ne isključuje se ni mogućnost da se trajanje interpretira i kao čisto nematerijalno biće, postavlja se pitanje kako je uopšte moguća istrajnost trajanja. Drugim rečima, možemo da se pitamo kako je moguće da u neprestanoj alteraciji

³⁸² Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 51. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 77.

³⁸³ Ibidem. str. 50. odnosno str. 75.

³⁸⁴ Ibidem. str. 52. odnosno str. 79.

³⁸⁵ Ibidem. str. 107. odnosno str. 174.

postoji nešto što trajanje čini identičnim? U stvari, Bergson se suočava sa izazovom da istovremeno misli dve ključne karakteristike trajanja: nedeljiv kontinuitet i heterogenost. Naime, ako bi postojale samo razlike u čistoj heterogenosti, nije jasno kako bi razlike između pojedinih singularnih trajanja uopšte bile moguće, te šta bi sprečilo njihovo neprestano stapanje. Strogo uzevši, čista heterogenost zapravo ne bi ni bila trajanje jer ono pretpostavlja kumulativno samoobogaćivanje, izvesno progresivno kretanje („ono pravi grudvu snega samo sobom”) – a nije li samorazlikovanje i stvaranje novog moguće samo ukoliko ima i nekakvog identiteta? Utoliko nije slučajno što je Bergson odbio da njegova filozofija bude opisana kao heraklitizam. Međutim, njegovo rešenje izbegava one odgovore koji zamišljaju neki identitet pre, iznad ili izvan trajanja, a kojima se na taj način sugerise da je potrebno nešto što ne traje da bi kontinuiranost trajanja uopšte bila moguća. Niti je trajanju kao sadržaju potrebna neka forma koja bi ga ujedinila, niti je trajanje forma (ili medij) koja bi ujedinila sadržaje, a prema kojima bi ona bila indiferentna. Trajanje je „sadržinska forma”, svojevrsna „intimna struktura”³⁸⁶ singularnih bića, i u tom smislu se tvrdi da ono predstavlja apsolut – njemu ne treba nikakva dodatna podrška za opstanak. Ništa ne postoji *u* vremenu, već sve prevashodno postoji *kao* vreme. Trajanje nije ništa bez onoga što traje. Činjenica je da je Bergson u *Ogledu* još bio sklon da trajanje opiše kao rezultat mentalnih sinteza, ali su se kasnija dela veoma jasno distancirala od tog modela („[naša pažnja] zamišlja tako jedno bezoblično *ja*, ravnodušno, nepomično, po kome bi defilovala ili se nizala psihološka stanja ... nikad ova čvrsta stanja, nanizana na ono što je čvrsto, neće dati trajanje koje traje”³⁸⁷), i upravo je pitanje disocijacije postalo prioritet. Sasvim načelno govoreći, identitet bergsonovski shvaćenog trajanja čini njegova „unutrašnja kompleksnost”³⁸⁸ (Nikolas Rešer), unutrašnja samoorganizacija. Moglo bi se reći da je trajanje otvorena singularna celina, odnosno diferencirano i mnoštveno jedinstvo („monizam kao pluralizam”), a od koristi nam je i Jankelevičeva formulacija prema kojoj „»organizacija« prevazilazi alternativu Istog i Različitog, kao i aporiije koje se tiču Jednog i Pluralnog”³⁸⁹. Valja imati u vidu da je sâm Bergson smatrao da trajanje ne bi trebalo poimati pomoću isuviše velikih i apstraktnih kategorija poput Jednog i Mnoštva, već da ono zahteva posebnu pažnju koja insistira na preciznim određenjima: „o kakvom jedinstvu je reč?”, „kakvo je

³⁸⁶ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 21.

³⁸⁷ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 10. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 3.

³⁸⁸ Rescher, Nicholas: *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*. SUNY Press, Albany, 1996. str. 39.

³⁸⁹ Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 37.

mnoštvo u pitanju?“. Videli smo da pre svega pojam kvalitativnog mnoštva služi kao odgovor na ta pitanja.

U kontekstu jedinstva trajanja je od velikog značaja način na koji je Bergson tumačio pojam supstancije, suprotstavljajući se njegovom tradicionalnom značenju, ali s druge strane uključujući njegovo novo značenje u filozofiju trajanja.³⁹⁰ Bergson je veoma često opisao trajanje kao supstancijalnu vremenitost, npr. u *Stvaralačkoj evoluciji*: „[n]ema, uostalom, građe otpornije i supstancijalnije. Jer naše trajanje nije jedan trenutak koji zamenjuje drugi trenutak: tada bi bila uvek samo sadašnjost; nikad produženja prošlog u sadašnjem, nikad evolucije, nikad konkretnog trajanja. ... Pošto prošlost raste bez prestanka, ona se samim tim beskonačno čuva.“³⁹¹ Bergsonov supstancijalizam zapravo prevazilazi alternative koje se u savremenoj filozofiji vremena određuju kao supstantivizam odnosno kao relacionalizam. On odbija da trajanje shvati kao nešto što se bazira na nekom nepokretnom entitetu, ali pritom i te kako naglašava da trajanja nisu pûke relacije, već izražavaju ritam singularnih bića. Sasvim sažeto, on misli supstancijalnost trajanja kao dinamične relacije u pogledu samoorganizovanja bića i njihovih međusobnih odnosa. U tom segmentu, relevantne su i primedbe iz dela *Misao i pokretljivost* u kojem se kritikuje aristotelovski shvaćena supstancijalnost, a koja je karakteristična po tome što je kvantitativno i kvalitativno identična, odnosno nepokretna. U stvari, Bergson smatra da Aristotelov pojam supstancije kao stabilnosti predstavlja pûki produžetak svakidašnje sklonosti naše inteligencije za identifikacijom i imobilisanjem. Tom invarijantnom supstancijalnošću Bergson suprotstavlja supstancijalnost kao dinamičnu nedeljivost i kontinuitet kretanja, te trajanja kao takvog (u tom smislu govori i o supstancijalnosti „ja“ odnosno melodije). Sasvim sažeto, ne kaže se da se supstancija menja ili da je ona vremenskog karaktera, već se za trajanje tvrdi da je ono supstancijalno – supstancija po sebi nema smisla, kao što je besmisleno tražiti stvari „ispod“ kretanja. Slično Lajbnicovoj filozofiji, zaključuje se da supstancijalnost nije stvar, nego je akt . Utoliko je Bergson ubeđen da se zahvaljujući njegovom rešenju više neće postavljati „velika pitanja“ o odnosu supstancije i kretanja, a predstave o radikalnoj instabilnosti odnosno apsolutnoj nepokretnosti biće tretirane kao

³⁹⁰ O odnosu Bergsonovog i Kantovog pojma supstancije: Cherniaevsky, Axel: *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*. str. 41.

³⁹¹ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 11. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 4.

isuviše apstraktne.³⁹² U skladu sa temporalizacijom pojma supstancije, on u jednoj ključnoj fusnoti dodaje: „[j]oš jednom, mi ovde ni u kom slučaju ne odstupamo od *supstance*. Naprotiv, mi potvrđujemo upornost postojanja. ... Kako smo samo mogli uporediti to učenje s Heraklitovim učenjem?“³⁹³ U tom pogledu je simptomatično i pismo Lionelu Dorijaku u kojem Bergson naglašava da supstanciju ne bi trebalo shvatiti kao supstrat.³⁹⁴ Ukupno uzevši, Bergson je antisupstancijalista ukoliko je supstancija shvaćena kao stabilna hipostaza koja postoji nezavisno od trajanja, ali je supstancijalista ne samo nominalno, već i sadržinski ako se supstancijalnost odnosi na kontinuiranost egzistencije³⁹⁵. Pomenimo u tom kontekstu da je Bergsonova filozofija često bila kritikovana kao rezidualni naturalizam, prekriticna teorija, ultrapozivitizam ili *chosisme* (Gaston Bašlar, Sartr, Merlo-Ponti). Reno Barbara je plastično sažeo te kritike: „Bergson na novi način određuje smisao bitka, ali on ipak doprinosi supstancijalističkom, dakle »naivnom« (sa fenomenološkog aspekta) pristupu Bitku“³⁹⁶. Ne ulazeći u detalje ovih kritika, valja istaći da kod Bergsona nije reč o tome da se nereflektovana kategorija supstancije projektuje na pojam trajanja, već se menja i značenje same supstancijalnosti. U stvari, Bergson je i te kako bio svestan potrebe da se distancira od uobičajenih termina i utoliko ne bi trebalo zanemariti ni činjenicu da je njegova filozofija trajanja ujedno i kritika metafizičke tradicije.

Uprkos tome što je Bergson jednom čak zaključio da je problem ličnosti glavni problem filozofije³⁹⁷, zanimljivo je da se njegova teorija ličnosti jedva pojavljuje u centralnim delima, te da se ona može rekonstruisati samo na osnovu marginalnih primedbi, kurseva, predavanja, itd.³⁹⁸ Imajući u vidu te izvore, može se reći da za njegovu teoriju ličnosti važe isti principi koji važe za njegovo shvatanje supstancijalnosti trajanja. Prema njemu, ne postoji „ja“ kao nepokretna i pasivna forma koja bi bila indiferentna prema sadržajima koja se odvijaju „pod njenim krovom“. Naprotiv, svačija ličnost se neprestano obogaćuje i uvek se obnavlja: „[u]zalud su okolnosti iste, one ne

³⁹² Bertrand Rasel je čak izjavio da kod Bergsona postoji samo let, ali ne i strela. Elena Fel je nabrojala kritike u kojima se Bergsonu zamera da je pokušavao da uvodi koncept nesupstancijalnog kretanja: Fell, Elena: *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*. str. 35-36.

³⁹³ Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 257. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 211.

³⁹⁴ O tome: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 472.

³⁹⁵ Anri Id je u svojoj interpretaciji Bergsonove filozofije insistirao na tome da je reč o metafizici odnosno ontologiji *durée-substance*. Hude, Henri: *Bergson I*. str. 65, 158, 167.

³⁹⁶ Barbaras, Renaud: *Le problème de l'expérience*. str. 292-293.

³⁹⁷ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 1071.

³⁹⁸ Rikije je sastavio bibliografiju onih dela u kojima se Bergson fokusira na problem ličnosti: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 451.

dejavuju više na istu osobu ... Naša ličnost, koja se gradi u svakom trenutku nagomilanim iskustvom, menja se bez prestanka³⁹⁹. Bergson koristi izraz „stvaranje sebe samim sobom (*création de soi par soi*)”⁴⁰⁰ i često upoređuje naš odnos prema sebi sa odnosom umetnika prema svom umetničkom delu – ličnost je istovremeno delanje i delo. Iako on tvrdi za stabilno „ja“ da je u pitanju pûka fikcija, i te kako smatra da je ličnost supstancijalna u tom smislu što ona predstavlja nedeljiv kontinuitet. I za ličnost se može reći da su jedinstvo i mnoštvo lažne alternative, a pritom su i previše apstraktne kategorije: ličnost je kvalitativno mnoštvo, jedinstvo „bez analogije sa brojem“. Supstancijalnost „ja“ ne podrazumeva neki atemporalni supstrat, već je reč o unutrašnjem samoorganizovanju jedne ličnosti. „Ja“ nije u vremenu, već je ono sâmo singularno trajanje. Shodno tome, Bergson vrši i kritiku nereflektovanog svakidašnjeg jezika koji je sklon da ličnost predstavi kao niz diskontinuiranih faza. Prema njemu, ako bismo se izrazili u skladu sa prirodom trajanja, „mi ne bismo rekli »dete postaje čovek«, već »ima postajanje od deteta ka čoveku«. ... U drugom sudu, »postajanje« je subjekt, ono dolazi na prvo mesto. ... Da bismo usvojili drugi, trebalo bi osloboditi se kinematografskog mehanizma misli.“⁴⁰¹ Povesno gledano, Bergson je bio ubeđen da je uspeo stvoriti teoriju ličnosti koja se distancira od svih ranijih shvatanja. Dok je racionalizam opisao „ja“ kao nepromenljivo jedinstvo, Bergson je govorio o dinamičnoj ličnosti koja se neprestano menja. Dok je empirizam i u pogledu „ja“ polazio od mnoštva utisaka, Bergson je naglašavao kontinuirano obogaćivanje ličnosti. Na kraju, dok je kritička filozofija došla do zaključka da je „ja“ po sebi nedokučivo, Bergson je nastojao da zahvati ličnost kao neposredno iskustvo. Ukupno uzevši, novum njegove teorije ličnosti se sastoji u povezivanju onih ideja koja su se ranije učinili inkomenzurabilnima. Međutim, da li neposredno iskustvo kontinuiranog jedinstva, dakle supstancijalnosti „ja“ znači da su svi lični „sadržaji“ uvek dati ili da su barem uvek dostupni? Pojam dubinskog „ja“ u *Ogledu*, odnosno teza iz istog dela o slobodnom aktu u kojem se izražava celina naše ličnosti omogućavaju i takvu interpretaciju. Ipak, u *Materiji i pamćenju* se već jasno ističe da je većina psihičkih činjenica virtuelnog karaktera, te sugerise se da se neki od njih aktuelizuju samo u izvanrednim situacijama. U tom segmentu, simptomatično je ono što Bergson naziva panoramskim iskustvom onoga koji umire. S obzirom da u slučaju takvog čoveka svakidašnji pragmatični interesi više ne ograničavaju svest, on za vrlo kratko vreme ima pred

³⁹⁹ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 11. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 5-6.

⁴⁰⁰ Ibidem. str. 12. odnosno str. 7.

⁴⁰¹ Ibidem. str. 178. odnosno str. 312-313.

sobom čitav svoj život, dakle odjednom se seća svega što mu se ikada dogodilo. Ova granična situacija pokazuje kakav je inače uobičajeni tok života: iako je ličnost dinamično i kontinuirano jedinstvo, to ne znači da su svi lični „sadržaji“ uvek dati odnosno dostupni.

Iako je Bergson više puta insistirao na tome da supstancijalnost ne podrazumeva postojanje nekog supstrata, te da nema stabilnog jezgra oko kojeg bi se vrtio identitet singularnog trajanja, on je ipak govorio o svojevrsnoj centripetalnoj logici ličnosti, preciznije, o „virtuelnom centru prema kojem se ovo stanje [psihološka činjenica – M.L.] okreće, tački konvergencije ovog stanja i drugih stvarnih ili mogućih stanja.“⁴⁰² Dakako, način na koji je govorio o heterogenosti trajanja omogućio je i alternativne teorije, a koje imaju u vidu i divergentne linije ličnosti. Štaviše, trebalo bi uzeti u obzir i činjenicu da je Bergson bio sklon da i sopstveno telo tretira kao jedan aspekt ličnosti, uprkos tome što opisuje telo kao aktuelnu, sadašnju stranu našeg „ja“, dakle, kao nešto što se samo u minimalnoj meri može tumačiti kao trajanje. U tom pogledu su veoma iznenađujuće one marginalne primedbe kojima se sugerije da je zapravo mozak *principium individuationis* naše ličnosti, zatim da tela (i materija) podstiču ličnosti na to da se zaista razlikuju jedna od druge.⁴⁰³ Nadalje, u *Ogledu* odnosno u *Materiji i pamćenju* se pravi razlika između divergentnih tendencija ličnosti. Dok je u *Ogledu* prevashodno reč o prostorno orijentisanom površinskom „ja“ odnosno dubinskom „ja“ koje živi u unutrašnjoj kvalitetivnoj heterogenosti, u *Materiji i pamćenju* se pravi distinkcija između sanjara kod koga virtuelne uspomene dominiraju i impulsivnog tipa za kog svakidašnji pragmatični motivi predstavljaju prioritet, a videli smo da te divergentne tendencije u patološkim slučajevima mogu potpuno da se osamostale. Nisu li ti patološki slučajevi mogući upravo zbog toga što je naše „ja“ zapravo uvek već pluralnog karaktera? Ne sastojimo li se od međusobno relativno nezavisnih tendencija, ne postoji li uvek već izvestan *Ich-Spaltung*? Nije li moguće da u jednom te istom telu bude više ličnosti? Iako je Bergson uglavnom zastupao tezu o supstancijalnom jedinstvu „ja“, u njegovom opusu se i te kako mogu locirati i drugačiji stavovi. Već i u *Ogledu* se tvrdi da bismo mogli „naći složenije nizove čiji se članovi doduše međusobno prožimaju, ali oni sami nikada ne uspevaju da se savršeno utope u kompaktnu masu našeg ja.“⁴⁰⁴ Setimo se i ovog pitanja iz *Materije i pamćenja*: „[z]ar nam se ne dešava da tokom spavanja u sebi

⁴⁰² Citirano prema: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique.* str. 462.

⁴⁰³ Lejssi je ukazao na ta alternativna mesta u Bergsonovom opusu: Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers.* str. 138-140.

⁴⁰⁴ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti.* str. 80. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience.* str. 125.

opazimo dve razgraničene osobe koje su savremenice [*deux personnes contemporaines et distinctes*] i od kojih jedna spava nekoliko minuta dok san one druge traje danima i nedeljama?⁴⁰⁵ Bergson je tokom svojih kurseva govorio i o tome da u nekoj novoj okolini može da se desi dezorijentacija ličnosti u smislu gubitka identiteta, a takođe je smatrao da postoji mogućnost da se neke slike i ideje toliko osamostale da na kraju rezultiraju sekundarnom ličnošću – „parazitskim »ja«⁴⁰⁶ i „psihičkim cistama“⁴⁰⁷. Valja naglasiti da biti jedna te ista ličnost za Bergsona ne znači samorazumljivu datost, već zahteva poseban trud, investiciju energije, pažnju na život, neprestani napor. Reč je zapravo u veoma krhkoj ravnoteži. Setimo se primera sa opatom Burneom koji se umorio od sebe, a njegovo odvojeno „ja“ je odlučilo da postane bakaln. U tom kontekstu je od velikog značaja Bergsonova primedba prema kojoj je „[z]amorno biti jedna ličnost“⁴⁰⁸. Ukupno uzevši, Bergson je zastupnik teze o supstancijalnosti „ja“, te o kontinuiranom jedinstvu ličnosti⁴⁰⁹, ali se na osnovu njegovih marginalnih rečenica mogu rekonstruisati i konture drugačije teorije u kojoj bi pluralne ličnosti bile u centru pažnje. Za Bergsona pomirenje heterogenosti i kontinuiteta predstavlja jedan od glavnih zadataka, ali se može reći da mu ponekad isuviše heterogene činjenice nisu dopustile da ostane potpuno veran afirmaciji kontinuiteta.

2.4.2. Prošlost, sadašnjost i budućnost

Bergsonovski shvaćena vremenitost i te kako ima izvesnu strukturu, ali se ne može reći da ima i topologiju. Bez obzira na to da li se govori o početku ili kraju vremena, njegovom razgranatom karakteru ili dvodimenzionalnosti i sl., „topologija“ se prevashodno odnosi na liniju vremena, a videli smo da se Bergson suprotstavlja oprostovanju trajanja, insistirajući na njegovom kvalitativno-heterogenom karakteru. Prema njemu, govoriti o liniji vremena već znači redukovati vreme na pređeni put, dakle na ono što ne traje. Sasvim sažeto, linearno shvatanje

⁴⁰⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 227. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 221.

⁴⁰⁶ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 459, 462.

⁴⁰⁷ Barnard, G. William: *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. SUNY Press, Albany, 2012. str. 65.

⁴⁰⁸ Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). str. 1224.

⁴⁰⁹ Utoliko se ne slažemo sa interpretacijama koje jednostrano naglašavaju pluralizam ličnosti u Bergsonovoj filozofiji. Npr. En Gejm je tvrdila da kod Bergsona „nema jedinstvenog, singularnog sopstva“. Game, Ann: *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*. Open University Press, Milton Keynes, 1991. str. 102.

vremena predstavlja imobilisanje trajanja, zaborav njegovih dinamičnih aspekata. Utoliko je besmisleno pitati se o tačnom obliku linije vremena, njegovim granama i sličnim problemima – afirmisanje pojma trajanja je za Bergsona odbijanje svake topologije vremena. Oprostorivanje vremena može da bude korisno u svakidašnjem životu ili u nauci, ali fikcije koje proističu iz njega nemaju nikakve veze sa stvarnim trajanjem. Međutim, postavlja se pitanje kako je onda u okviru ove filozofije uopšte mogućan govor o strukturalnim razlikama između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. U stvari, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti* pokazuje da je filozofija trajanja moguća i bez eksplicitne tematizacije tih dimenzija, te bez konceptualizacije vertikalnih i dugoročno horizontalnih aspekata vremenitosti. Drugim rečima, može se govoriti o kvalitativno-heterogenom karakteru trajanja, a da se pritom ništa ne kaže o prošlosti i (dalekoj) budućnosti, odnosno da se pritom sadašnjost odredi kao nezadovoljavajući pojam. Ipak, ne impliciraju li primedbe o kumulativnom karakteru trajanja nužno i pojam prošlosti? S druge strane, ne proističe li iz govora o kreativnosti i neprestanom samoobnavljanju trajanja i koncept budućnosti? Sa tog aspekta gledano, kasnija dela, a u kojima prošlost i budućnost imaju sve veću ulogu, predstavljaju samo eksplicitnu tematizaciju onoga što je pojam trajanja već i u *Ogledu* nosio sa sobom. Može se reći da se „[t]rajanje suprostavlja ... svakom rastavljanju [*décomposition*] na dimenzije (prošlost, sadašnjost, budućnost) ili delove (momenti, trenuci, itd.)“⁴¹⁰ jedino ako se pod tim dimenzijama misli na međusobno odvojene, unapred date okvire koji su linearno raspoređeni. Prošlost, sadašnjost i budućnost su za Bergsona dinamične i međusobno povezane, interaktivne.

Valja istaći da odbijanje topologije vremena ne znači da Bergson ne prihvata ni ono što je u savremenoj filozofiji vremena poznato kao problem strele vremena odnosno struje vremena. On i te kako ima u vidu sukcesivnost trajanja, dakle njegov pravac i dinamiku, štaviše, ponekad određuje sukcesivnost kao suštinsku karakteristiku vremenitosti: trajanje je između ostalog „jedinstvo između onoga »pre« i onoga »posle«“⁴¹¹. Nije reč o kvantativno-metričkom vremenu, ali to ne znači da je heterogenost trajanja, dakle uzajamno prožimanje „sadržaja“, pûki kaos – moguća je svojevrsna kvalitativna dijahronija. Ipak, nije slučajno što su mnogi interpretatori smatrali da je ovaj pristup stran Bergsonovoj filozofiji. Naime, čini se da predstavljanje vremena kao jukstapozicija onoga „pre“ i „posle“ nije moguće bez njegovog oprostorivanja: ono se zamišlja kao homogeni medij sa linearnim i diskontinuiranim relacijama. Radi se o statičnom,

⁴¹⁰ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 21.

⁴¹¹ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 46.

neprocusualnom shvatanju vremena – o simultanosti umesto sukcesivnosti. Nije li simptomatično da indeksičnost „pre“ i „posle“ bez problema može da referiše i na prostornost? Govoriti o njima utoliko znači rastavljati vreme na međusobno odvojene delove, zaborav kontinuiranog karaktera trajanja. Elena Fel, koja je takođe sugerisala da je Bergson odbio trajanje tumačiti terminima „pre“ i „posle“, predložila je da se umesto „nešto je ranije ili kasnije u odnosu na nešto drugo“ kaže: „nešto se *dešava* ili *se odvija* ranije ili kasnije u odnosu na nešto drugo“⁴¹². Ovaj predlog svakako ima tu prednost da umesto stabilnih odnosa stavlja akcenat na procesualnost i događaje, a mogao bi se pomiriti i sa filozofijom trajanja. Bergson nikada nije tvrdio da nije moguće da se događaj D_1 dogodi pre ili posle događaja D_2 , ali bi se suprotstavio tome da se npr. odnos između prošlosti i sadašnjosti misli kao statična relacija. Primera radi, prema njegovom shvatanju pamćenja i opažanja, prošlost neprestano utiče na sadašnjost, kao što i događaji u sadašnjosti utiču na virtuelni sastav naše prošlosti i na to koje uspomene će se aktuelizovati, a ne bi trebalo da zanemarimo ni to da Bergson često govori o paralelnom karakteru prošlosti i sadašnjosti, njihovoj koegzistenciji. Prema tome, događaj D_1 može da promeni svoj virtuelni status posle događaja D_2 , kao što može da utiče i na događaj D_3 , a takođe se može reći da je paralelan sa događajem D_4 – ima izvesne sukcesivnosti, ali se za događaje ipak ne može reći da imaju isključivo status anteriornosti ili posteriornosti. Drugim rečima, ono što možda važi iz perspektive aktuelnosti ne mora da važi i sa aspekta virtuelnog. Ukupno uzevši, dinamika trajanja ne dozvoljava da se sukcesivnost misli kao zbir statičnih relacija. Nema temporalnih relacija bez vremenskih kvaliteta, a koji su dinamični i heterogeni. Ukoliko Bergsonovu filozofiju smestimo u kontekst problema tzv. vremenskih serija, možemo zaključiti da filozofija trajanja ne odgovara nijednoj MakTagartovoj seriji.⁴¹³ Kao što je poznato, B-serija se odnosi na odnose ranijeg, kasnijeg i simultanog, ali ona ima jasan smer, uprkos tome što je lišena toka vremena i promene. C-serija takođe predstavlja fiksirani redosled, ali bez ikakvog smera vremena (rečju, na osnovu C-serije se ne može odrediti da li vreme ide jednim ili drugim, dakle obrnutim smerom). Nema sumnje da su obe serije sasvim strane Bergsonovom shvatanju trajanja, te da bi ih on odbio kao atemporalne, statične predstave o vremenitosti.

⁴¹² O tome: Fell, Elena: *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*. str. 126. Pavel Kouba je takođe smatrao da Bergson odbija misliti trajanje kao odnos između „pre“ i „kasnije“. Kouba, Pavel: *Le mouvement entre temps et espace (Bergson aux prises avec sa découverte)*. str. 209.

⁴¹³ O MakTagartovoj teoriji vremena videti: McTaggart, John: „The Unreality of Time“, *Mind* 68 (17): 457–474. Wahlberg, Tobias Hansson: *Dissolving McTaggart's Paradox*. In: *Johanssonian Investigations*, Vol 4. (ed. Svennerlind, J. Almäng, & R. Ingthorsson), Ontos Verlag, Frankfurt, 2013. str. 240-258. Đorđević, Strahinja: MakTagartov paradoks i njegove posledice. *Filozofija i društvo* 26 (1): 226-242. Arsenijević, Miloš: *Vreme i vremena*. Dereta, Beograd, 2003. str. 145-147.

Međutim, bilo bi pogrešno ako bismo došli do zaključka da se bergsonovski shvaćeno trajanje može izjednačiti sa A-serijom, a koja se odnosi na protok vremena i podijeljena je, u skladu sa zdravorazumskim shvatanjem, na prošlost, sadašnjost i budućnost. Videli smo da se u Bergsonovoj filozofiji vremenitost ne poima kao unilinearni tok prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, već kao proces dinamičnih i kompleksnih odnosa između singularnih trajanja i njihovih vremenskih slojeva. Utoliko je Malarki s pravom ukazao na razlike između bergsonovski shvaćenog trajanja i MakTagartove A-serije: „[s] obzirom na to da A-teorija stavlja toliko veliki akcenat na protok vremena i na pojavu novosti, podrazumevalo se da je Bergson »temeljni A-teoretičar«. ... ipak, ovim se zanemaruju izvesni aspekti njegove filozofije, a koji nisu toliko u skladu sa idejom kontinuirane sukcesije, dakle aspekti koji na neki način naglašavaju koegzistenciju različitih nivoa vremena. ... Bergson priznaje postojanje slojevitih vremenskih serija koje se grupišu u odnosima sve većeg kontrahovanja.“⁴¹⁴

Dok u Bergsonovom opusu veoma lako možemo naći tekstove u kojima se zalaže za što produbljeniju konceptualizaciju prošlosti ili budućnosti, pojam sadašnjosti je u njegovoj filozofiji uvek imao ambivalentan status. Uprkos tome što naslov *Ogleda* sadrži izraz „neposrednost“, a iz njega nedostaje dovoljno eksplicitna tematizacija prošlosti i budućnosti, već i ovo rano delo delimično predstavlja kritiku prezentizma. Naime, misliti vremenitost kroz prizmu sadašnjosti za autora *Ogleda* znači izjednačiti vreme sa statičnom simultanošću, dakle njegovo oprostiranje – u međusobnom prožimanju psihičkih činjenica nema „mesta“ za sadašnjost kao dimenziju diskretnih trenutaka. Drugim rečima, neprestana diferencijacija trajanja ne dozvoljava homogenu „istost“ sadašnjosti. Zatim, fokusirati se na sadašnjost podrazumeva imobilisanje kretanja kroz apstrakcije („jezičke idole“, naučne konstrukcije) nepokretnih stanja. Imali smo priliku da vidimo da se u *Materiji i pamćenju* sadašnjosti pripisuje veoma ograničena uloga: ono „sada“ biva shvaćeno kao polje aktuelnosti, a prevashodno se tiče naše telesnosti odnosno svakidašnjih pragmatičnih interesa. Bergson ponekad *expressis verbis* govori o tome da „za nas ... nikada ne postoji trenutno“⁴¹⁵, ali s druge strane ističe da „[b]ez sumnje postoji idealna sadašnjost, jasno pojmljena, nedeljiva granica koja bi razdvajala prošlost od budućnosti. Ali stvarno, konkretna, doživljena sadašnjost, ona o kojoj govorim kada govorim o svome sadašnjem opažanju, nužno

⁴¹⁴ Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. str. 25. Lejsi je bio sklon da Bergsona opiše kao A-teoretičara. Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. str. 56-57.

⁴¹⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 73. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 72.

obuhvata izvesno trajanje.“⁴¹⁶ Sasvim sažeto, sâmo stvarno trajanje je kontinuitet bez diskretnih trenutaka, ali na njega ipak može da se projektuje izvesna fiktivna ili „idealna“ (matematička) punktualnost. Bergson pritom smatra da bi za naše svakidašnje opažanje, te za pažnju na život bilo čak i kontraproduktivno ako ne bismo percipirali intervale, već samo kvazivremenske tačke. On je sklon relativizaciji sadašnjosti ne samo u tom smislu što ograničenosti sadašnjosti suprotstavlja bogatstvo virtualne prošlosti, već i tako što tvrdi da „čista sadašnjost predstavlja neuhvatljivo napredovanje prošlosti ka budućnosti“⁴¹⁷, odnosno da „[o]no što nazivam svojom sadašnjošću jeste moj stav prema neposrednoj budućnosti“⁴¹⁸. Ukupno uzevši, bez obzira na to da li se sugerije da je sadašnjost pragmatična fikcija, horizont naše aktuelnosti, minimalni interval telesnih radnji ili tranzitivni aspekt vremenitosti bez samostalne egzistencije, možemo konstatovati da u Bergsonovoj filozofiji nema apsolutnog i jedinstvenog „sada“ koje bi važilo za sva trajanja i koje bi obuhvatilo sve ostale dimenzije vremenitosti kao statični enitet, a koji je zapravo metatemporalnog karaktera. Nema sadašnjosti kao prazne, neutralne rupe u kojoj bi se pojavljivali sadržaji prema kojima bi sadašnjost bila indiferentna. S jedne strane, stvarna sadašnjost biva shvaćena kao nedeljiva, kontinuirana sadašnjost, dakle kao trajanje. S druge strane, Bergson smatra da je sadašnjost moguća samo kao prezencija *za* neko singularno trajanje ili kao dinamična simultanost različitih flukseva – postoji, dakle, mnoštvo sadašnjosti. Nije slučajno što je Malarki govorio o „dezintegriranoj sadašnjosti u bergsonizmu“⁴¹⁹ i što je Žan-Fransoa Market ukazao na to, interpretirajući Bergsona, da „sadašnjost ne samo što nije osnovna dimenzija stvarnog trajanja, već čini njegovu najslabiju kariku“⁴²⁰. Stvarna sadašnjost u Bergsonovoj filozofiji nije datost ili normativno merilo, nego je samo krhki aspekt dinamičnog trajanja, a njegov značaj i „protežnost“ ne može unapred da se odredi. Sve u svemu, on oštro kritikuje prezentizam kao teoriju koja sadašnjost tretira kao jedino postojeću ili privilegovanu vremensku dimenziju – bergsonovski shvaćeno „sada“ nema metafizički primat. U njegovom opusu se mogu registrovati mesta gde sasvim afirmativno govori o prezenciji, ali bilo bi pogrešno ako bismo ih tumačili kao dokaze za

⁴¹⁶ Ibidem. str. 152. odnosno str. 152. Utoliko je suvišno „razotkriti“ Bergsona kao autora koji koristi izraze „trenutak“, „momenat“ i sl., kao što to čini Šerniaevski. Cherniaevsky, Axel: *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*. str. 65.

⁴¹⁷ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 165. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 167.

⁴¹⁸ Ibidem. str. 155. odnosno str. 156.

⁴¹⁹ Mullarkey, John: *Bergson: The Philosophy of Durée-différence*. Elektronski izvor: https://www.academia.edu/274141/Bergson_The_Philosophy_of_Duree-Difference Poslednji pristup: 7/25/2016.

⁴²⁰ Marquet, Jean-François: *Durée bergsonienne et temporalité*. In: *Bergson, la durée et la nature* (éd. Jean-Louis Vieillard-Baron), PUF, Paris, 2002. str. 80.

to da je njegova filozofija trajanja pûki produžetak „metafizike prisustva“. Prvo, kada Bergson kritikuje izraz „reprezentacija“ i predlaže preciznu upotrebu reči „prezentacija“, ne radi se o metafizičkom primatu sadašnjosti, već o zahtevu da se pravi razlika između prvog susreta duha sa nekim objektom, odnosno ideje/slike čiji je sadržaj već prethodno bio obrađen od strane duha.⁴²¹ Drugo, to što *Materija i pamćenje* polazi od prisustva slika („[p]reda mnoom se, dakle, nalaze, slike [Me voici donc en présence d'images]“⁴²²), ne znači da Bergson pripisuje bilo kakav primat ili privilegiju sadašnjosti, a misaoni eksperiment u vezi sa prisustvom slika se vrlo brzo relativizuje analizama konkretnog opažanja i čistog pamćenja. Nije reč o posebnom statusu sadašnjosti kao vremenske dimenzije, već o tome da između same stvari i *percipii* postoji samo razlika u stupnju, te da nema viška pojavljivanja između materije i našeg opažanja.⁴²³

Ipak, nema li u Bergsonovoj filozofiji izvesnog skrivenog prezentizma? Naime, on govori o prošlosti kao kumulativnoj vremenskoj dimenziji čiji sadržaji nikada ne nestaju. To bi moglo značiti da je bergsonovski shvaćena prošlost na neki način uvek prisutna, njeni sadržaju ne mogu da „prođu“. U tom kontekstu simptomatična je Bergsonova metafora prema kojoj pamćenje skuplja duševna stanja tako što „pravi grudvu snega samo sobom“⁴²⁴. Prošlost dakle nikada nije „iza nas“, već je u svakom trenutku nosimo sa sobom – u stvari, prošlost je samo uvek prisutan zbir očuvanih sadašnjosti. Sa tog aspekta, moglo bi se reći da je prošlost neprestano samorazlikovanje čiji se sadržaji nikada ne negiraju, nego se samo obogaćuju. U tom segmentu, Levinas je bio u pravu kada je – na afirmativan način – govorio o tome da se Bergson suprotstavlja onom shvatanju koje zamišlja „uniformno i neljudsko“ vreme kao Saturna koji jede svoju decu.⁴²⁵ Mogli bismo reći, služeći se simboličkim sredstvima i apstrakcijama koji su inače strani Bergsonovoj filozofiji, da nema vremenske faze t_2 koja bi negirala vremensku fazu t_1 , već je moguća samo faza t_1 koja se obogaćuje t_2 fazom, a zatim se zajedno obogaćuju fazom t_3 , t_4 , t_5 , itd. U tako shvaćenoj prošlosti nema iskustva nedostatka, mehanizama negacije, „transcendencije“⁴²⁶

⁴²¹ Rikije pominje razliku između „reprezentacije“ i „prezentacije“ u kontekstu Hajdegerove i Deridine filozofije. Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 59.

⁴²² Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 17. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 21.

⁴²³ O Bergsonovom shvatanju prisustva slika u kontekstu Deridine kritike pojma prezencije: Lawlor, Leonard: *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. str. 5.

⁴²⁴ Ovu metaforu kritikuje i Merlo-Ponti u *Fenomenologiji opažanja*, ali valja imati u vidu da je on u tom delu zanemario *Materiju i pamćenje*. Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenologija percepcije*. str. 428.

⁴²⁵ U pitanju je *Hommage à Bergson*. Citirano prema: Vieillard-Baron, Jean-Louis: Lévinas et Bergson. *Revue philosophique* 64 (4): 457.

⁴²⁶ Interpretirajući Bergsona, Malarki je govorio o „misterioznoj imanenciji prošlosti“. Mullarkey, John: *Bergson: The Philosophy of Durée-différence*. Op. cit.

prošlih činjenica. To bi podrazumevalo da Bergson u potpunosti odbija poziciju koja je u savremenoj filozofiji vremena poznata kao *transietism*, kao teorija prolaznosti (videćemo kasnije da je on bio sklon i tome da svoju teoriju o neprestanom obogaćivanju trajanja iskoristi kao dokaz za besmrtnost duše). Sasvim sažeto, bergsonovski shvaćeno trajanje je lišeno istinske prošlosti, dakle i prave heterogenosti trajanja. Međutim, ne bi trebalo da zanemarimo da Bergson u *Materiji i pamćenju* neprestano naglašava kako između virtuelne prošlosti i sadašnjosti kao aktuelnosti postoji razlika u prirodi. Nema prelaza sa sadašnjosti na prošlost ili obrnuto, a koji ne bi rezultirao promenom prirode „sadržaja“. S jedne strane, čak i kada se jedna uspomena aktuelizuje, sama čista uspomena ostaje u sferi virtuelne prošlosti. S druge strane, da je prošlost koegzistentna sa sadašnjošću, to znači da ona ne može da se redukuje na „sada“, te da virtuelna prošlost nije ono „posle“ u odnosu na sadašnjost. Reč je o prošlosti koja nikada nije bila i nikada neće postati sadašnjost. Bergsonu je bilo jasno da iz njegove teorije virtuelne prošlosti proističu odgovori na ključna filozofska pitanja: „ovde dolazimo do glavnog problema *postojanja* [*existence*], ... uz rizik da od pitanja do pitanja budemo odvedeni u samo srce metafizike.“⁴²⁷ Njegov uvid bi se najkraće mogao sažeti ovako: ne postoji samo ono što je aktuelno, ono virtuelno ima samostalnu egzistenciju. Nadalje, valja imati u vidu i ona mesta gde ostavlja otvorenom mogućnost da sadašnjost bude tumačena kao najviše kontrahovani nivo prošlosti – prema tome, nije prošlost zbir očuvanih sadašnjosti, već obrnuto, sadašnjost je veoma ograničeni sloj prošlosti. Ukupno uzevši, Bergson može da bude optužen za skriveni prezentizam samo ako se zanemare suštinski aspekti njegove filozofije.

Moguća je i drugačija kritika na račun Bergsonove filozofije trajanja, a tiče se statusa pojma budućnosti (kako Pavel Kouba piše, „status budućnosti je potcenjen i loše definisan kod Bergsona“⁴²⁸). Činjenica je da Bergson često sugerise da trajanje treba misliti kao dinamičnu i spontanu vremenitost u kojoj nema dva identična trenutka, a koja se uvek stvara *de novo* – trajanje je kreativno postajanje čiji novi sadržaji ne mogu da budu izvedeni iz predeterminisanih, preegzistentnih stanja. Shodno tome, Bergson u *Stvaralačkoj evoluciji* odbija determinizam i finalizam, tvrdeći da ni jedan ni drugi nije sposoban da nepredvidivoj budućnosti pripiše ulogu koju ona zaslužuje. Kao da je reč o tome da se zahvati čista budućnost koja nije ni budućnost

⁴²⁷ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str.162. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 163.

⁴²⁸ Kouba, Pavel: *Le mouvement entre temps et espace (Bergson aux prises avec sa découverte)*. str. 218.

prošlosti, niti budućnost sadašnjosti („budućnost nije objekat na kraju niza sadašnjosti“⁴²⁹), već predstavlja samostalnu dimenziju vremenitosti. Ipak, postavlja se pitanje da li i kako ovaj pojam budućnosti može da se spoji sa Bergsonovim pojmom trajanja. Nesumnjivo, pojam trajanja kao nepunktualnog kontinuiteta implicira pojam neposredne budućnosti („anteriornog futura“) koja se prožima sa ostalim aspektima vremena, ali da li on omogućava da se misli i dugoročna budućnost, budućnost kao „transcendencija“ odnosno kao diskontinuitet i izvor alternativa? Već i u pogledu sadašnjosti možemo se pitati nije li ona u okviru Bergsonove filozofije samo ograničeni rezultat preuređivanja prošlosti, ali ovo pitanje još više važi za budućnost: ukoliko se vreme određuje kao kumulativno trajanje u kojem se ništa ne negira, nije li onda budućnost samo reciklaža već postojećih koordinata? U tom segmentu, simptomatične su rečenice Elene Fel: „[k]ada kažemo da je za Bergsona vreme jednako sa bitkom, ovo može da se preformuliše tako da je prošlost jednaka sa bitkom utoliko što je prošlost prikazana kao supstancijalna i bogata sadržajem, a budućnost je nepostojeća, dok je glavna funkcija sadašnjosti u tome da aktivira prošlost koja već postoji odnosno da doda novi sadržaj novoj prošlosti. ... Mi poričemo da buduća stanja imaju unutrašnju strukturu ili bilo kakva unutrašnja svojstva.“⁴³⁰ To bi značilo da se vremenitost odvija isključivo u recipročnim odnosima prošlosti i sadašnjosti, a vremenska dimenzija za koju obično koristimo izraz „budućnost“ nije ništa drugo do obnovljena prošlost. U tom slučaju, postoje dve opcije: ili promene u sadašnjosti utiču na prošlost ili prošlost po sebi baca novo svetlo na aktuelnost. Zanimljivo je kako Rikijeova interpretacija potvrđuje drugu mogućnost: „što više se povlačim u pozadinu svoje prošlosti, to više se budućnost otvara preda mnom i to manje sam zatvorenik materijalnosti čiste sadašnjosti i determinizma zakona koji njime upravljaju.“⁴³¹ Dakle, ukoliko želimo da dođemo do „budućnosti“, dovoljno je da se okrenemo prema prošlosti – unutrašnja dinamika naše virtuelnosti će nas osvežiti i osloboditi. Sasvim sažeto, nepredvidivost „budućnosti“ je zapravo nemogućnost da se anticipira koji momenat „prošlosti u sebi“ će postati relevantan za nas: čiste uspomene nas iznenađuju. Ne tretira li se budućnost u ovim argumentacijama kao bog kod Laplasa, tj. kao hipoteza koja nije potrebna? Ili, kritički formulisano: nije li ovde reč o unutrašnjem samorazlikovanju bez pravih novuma? U korist ove interpretacije navešćemo još neke aspekte Bergsonove filozofije. Setimo se najpre toga da se on odlučno suprotstavlja onom

⁴²⁹ Schmidtke, Charles R.: Bergson and Gerontology. In: *Bergson and Modern Science* (ed. Andrew C. Papanicolaou – P. A. Y. Gunter), Harwood Academic Publishers, New York, 1987. str. 232.

⁴³⁰ Fell, Elena: *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*. str. 131, 136.

⁴³¹ Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 356.

shvatanju koje slobodu zamišlja kao diskontinuitet u odnosu na nedostatak slobode, te kao praksu odlučivanja u datom trenutku ili kao okretanje prema alternativnim mogućnostima. Bergson hvali slobodu kao fakticitet koji sledi iz obuhvatne dinamike našeg trajanja, iz celine naše ličnosti. Utoliko sloboda za njega nipošto nije akt koji bi mogao da nas vodi heterogenoj budućnosti, već predstavlja afirmisanje već kumulirane prošlosti. U tom kontekstu valja pomenuti da problem fantazije i „dinamične imaginacije“⁴³² skoro u potpunosti nedostaju u Bergsonovom opusu. Nadalje, u *Stvaralačkoj evoluciji*, dakle u delu u kojem se inače najviše insistira na vremenskoj dimenziji budućnosti, odbacuje se saltacionizam kao teorija koja zanemaruje kontinuirano obogaćivanje trajanja. U stvari, pre nego što bi Bergson skicirao svoju teoriju transformizma, on rekapitulira svoje uvide o tome kako se prošlost čuva u sebi, a pritom kritikuje „prividnu diskontinuiranost“ i govori o supstancijalnosti, nedeljivosti trajanja. Ne proističu li onda novumi evolucije iz pûkog preuređivanja unapred datih okvira? Nije li „budućnost“ života zapravo samo nova prošlost? Čini se da Bergson često preneglašava pojam kontinuiteta na račun pojma heterogenosti, a to nosi sa sobom opasnost da će budućnost ostati u drugom planu ili će se u potpunosti zanemariti.

Jedna od najznačajnijih kritika izneta na račun Bergsonove filozofije se usredsređuje upravo na problem diskontinuiteta. U pitanju je knjiga Gastona Bašlara pod naslovom *Dijalektika trajanja* (*La dialectique de la durée*, 1936). Nije slučajno što već i naslov knjige referiše na dijalektiku koja je Bergsonu bila strana (i koju je on ponekad opisivao kao filozofiranje sa isuviše apstraktnim terminima). Naime, Bašlar smatra da ni sâm kontinuitet ne bi mogao da postoji bez prave heterogenosti, dakle bez prekida, skokova, „odmora“ (*repos*), nepokretnosti, neuspeha, uništavanja, smanjenja energije, praznine, smrti. Reč je o pokušaju da se u analizu uzastopnosti vrati saturnovski momenat konstruktivne negacije i negativnog. U tom smislu se punoći kontinuiranog trajanja suprotstavlja dijalektika bitka i ništavila, kontinuiteta i diskontinuiteta. Shodno tome, u *Dijalektici trajanja* možemo naći kako pohvalu trenutka, tako i hvalospev psihologiji odluke kao dijalektičkoj hesitaciji između „da“ i „ne“. Bašlarov stav se najlakše može sažeti pomoću jedne ironične rečenice: „[m]i prihvatamo sve od bergsonizma osim trajanja“⁴³³.

⁴³² Gustavus Vats Kaningem je zamerio Bergsonu zanemarivanje teleologije, „ideala“ i „dinamične imaginacije“. Cunningham, Gustavus Watts: *A Study in the Philosophy of Bergson*. Longmans Green and Company, New York, 1916. str. 130-131.

⁴³³ Bachelard, Gaston: *La dialectique de la durée*. PUF, Paris, 1950. str. 7.

Ipak, preciznije bi bilo ako bismo rekli da Bašlar ne kritikuje pojam trajanja *in toto*, već želi da ga transformiše, da pokaže da je trajanje toliko heterogeno da treba da se razradi nova teorija: „diskontuirani bergsonizam“. Dok je Bergson nastojao da kombinuje dve kategorije, kontinuitet i heterogenost, koje mogu da nam se učine inkomenzurabilnima, Bašlar sugerise da je bergsonovski shvaćen kontinuitet previše vezan za homogenost, te da vreme treba da se opiše kao dijalektička dinamika u kojoj su kontinuitet i diskontinuitet, intervali i događaji međusobno uslovljeni. Prema ovoj kritici, i sâm Bergson se može optužiti za homogenizaciju, dakle, na kraju krajeva, za oprostiranje vremena. Sa aspekta problema budućnosti, to bi značilo da u Bergsonovoj filozofiji nema mesta za pravu budućnost, za stvarne novume. S jedne strane, nema diskontinuitetâ koji bi razdvajali ono staro od onoga novog: staro se samo neprestano povećava i nije u stanju da doista ustupi mesto novumima. S druge strane, ukoliko se uzme u obzir da Bergson tvrdi da je trajanje polje neprestane kvalitativne diferencijacije, postavlja se pitanje nije li upravo ova „pseudodinamika malih razlika“ ono što onemogućava prave skokove: tamo gde se sve neprestano menja, ništa se istinski ne menja. U tom kontekstu nam je od koristi i Jankelevičeva interpretacija: „Bergson priznaje da postoje inovacije, ali ne i radikalno stvaranje. ... [U] ovom kontinucionizmu punoće ne može se priznati apsolutni početak. ... [T]akođe, intimizam *Ogleda* ignoriše izvanredne, privremene, diskontinuirane krize“⁴³⁴.

Međutim, Bergsonov opus i u ovom pogledu ima mnogostruke slojeve i omogućava različite interpretacije. Prvo, ne bi trebalo da se zanemari da je Bergson nakon *Ogleda* napustio „intimizam“ i sve više je tematizovao susrete singularnih trajanja, odnosno konfrontaciju života i materije. Shodno tome, on je poseban značaj pripisao mogućim stapanjima flukseva, kao i preprekama koje živa bića podstiču na skokove, disocijacije tendencija, divergentne linije i diverzitet. „[M]i imamo ovde [sa evolucijom – M.L.] posla sa granatom koja se odmah [*tout de suite*] rasprsnula na komade, a ovi su se, u svom redu – pošto su i sami vrste granata – rasprsnuli na druge komade namenjene da se rasprskavaju dalje“⁴³⁵ Shodno tome, Bergson je npr. govorio o „naglom skoku [*un saut brusque*] od životinje ka čoveku“⁴³⁶. Ukupno uzevši, trajanje za njega nije zatvorena monotona pulsacija, već je otvorenost prema drugim trajanjima i materiji, a upravo otvorenost prema alteritetu drugih vremena omogućava alternativne pravce, doista heterogene

⁴³⁴ Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 77.

⁴³⁵ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 62. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 99.

⁴³⁶ Ibidem. str. 109. odnosno str. 186.

budućnosti. Te budućnosti se ne pridružuju rastu prošlosti „bezuslovno“, nadovezajući se naprosto na već postojeći kontinuitet trajanja, već nužno utiču na njega i preoblikuju ga, a ponekad ga podstiču da krene sasvim novim smerom. Kao momenat kontingencije, susret s onim što nije ono sâmo na suštinski način obogaćuje singularno trajanje. U tom segmentu, budućnost nije dimenzija koja bi se mogla svesti na već date koordinate prošlosti ili sadašnjosti. Pomenimo najzad da čak i *Ogled* dozvoljava različita tumačenja pojma budućnosti: „[n]adu čini tako intenzivnim zadovoljstvom to što nam se budućnost, kojom raspoložemo po svojoj volji, javlja istovremeno u mnoštvu oblika, podjednako dragih, podjednako mogućih. Čak i da se ostvari najželjeniji među njima, trebaće žrtvovati ostale, i mnogo ćemo izgubiti. Ideja o budućnosti, bremenita neizmernim mogućnostima, plodonosnija je, znači, od same budućnosti, i zato više draži nalazimo u nadi nego u posedovanju, u snu više nego u stvarnosti“⁴³⁷. Može se reći da se ovde budućnost pojavljuje kao egzistencijalna mogućnost, kao istaknuta vremenska dimenzija naših ličnih projekata. Ona nije relevantna samo zbog „sadržajâ“ koji će doći, već kao horizont željâ i očekivanja koji je konstitutivan i u pogledu naše aktuelnosti.

2.4.3. Hajdeger i Romano kao kritičari Bergsonove filozofije vremena

Mnogi interpretatori smatraju da je filozofija trajanja za Hajdegera bila daleko važnija nego što bi to moglo da nam se učini na osnovu onoga što je Hajdeger eksplicitno napisao o Bergsonu.⁴³⁸ Povesno gledano, od velikog je značaja da je Bergsonova filozofija već bila prisutna na nemačkim univerzitetima kada je Hajdeger bio student. Poznato je da je Hajdeger 1913. godine na Univerzitetu u Frajburgu pohađao kurs Hajnriha Rikerta o Bergsonu („Seminar o metafizici u odnosu na spise A. Bergsona“). Čini se da Bergsonove ideje na implicitan način igraju važnu ulogu već i u Hajdegerovom habilitacionom predavanju iz 1915. godine održanog pod naslovom *Pojam vremena u nauci istorije (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)*. Iako se Bergsonovo ime ni na jednom mestu ne pominje, kategorije kojima se Hajdeger služi (ne bi li napravio razliku

⁴³⁷ Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. str. 10-11. Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. str. 7.

⁴³⁸ Tako je npr. Derida zaključio da „sada već znamo da ga [Bergsona – M.L.] je Hajdeger mnogo više čitao nego što bismo verovali na osnovu njegovih tekstova“. Derrida, Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris, 1987. str. 103.

između pojma vremena u prirodnim naukama i pojma vremena koji služi kao uslov za nauku istorije) u velikoj meri nas podsećaju na način na koji je Bergson razlikovao heterogenu i homogenu vremenitost. Ipak, Bergsonovo ime se eksplisitno pojavljuje tek kasnije, u Hajdegerovim delima koja su nastala između 1919. i 1928. godine. Važno je da te reference uključuju i sasvim kritičke primedbe. Primera radi, u komentarima napisanim povodom knjige Karla Jaspersa (*Anmerkungen zu Karl Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen“*) iz 1919. godine Hajdeger kritički pominje Bergsonovu argumentaciju kojoj, prema njemu, nedostaje refleksija o ontološkom smislu života i još uvek se služi objektivirajućim terminima. Slična kritika se pojavljuje i u malo kasnije napisanom fenomenološkom spisu (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*) u kojem Hajdeger sugerise da Bergsonov pojam života predstavlja samo prerađeni biološki koncept i zanemaruje momenat smisla i usmerenosti. Dakako, Hajdeger u ovom spisu bez oklevanja priznaje da je Bergson zaslužan za pojmovno razdvajanje konkretnog trajanja od objektivnog vremena. Nadalje, valja pomenuti predavanje *Pojam vremena (Der Begriff der Zeit)* iz 1924. godine u kojem se Bergsonovo ime ne pojavljuje, ali su tragovi njegove filozofije i te kako prisutni: Hajdeger nastoji napraviti razliku između uniformno-homogenog vremena (koje se meri časovnikom) i izvornijeg, heterogenog vremena. Hajdeger se i u drugom pogledu služi vokabularom *Ogleda o neposrednim činjenicama svesti: „homogenizacija* je poravnanje vremena sa prostorom, sa prostom prezencijom; reč je o tendenciji da se svako vreme uklopi u sadašnjost. Vreme postaje skroz matematizovano i svedeno je na koordinatu »t« pored prostornih koordinata »x, y, z«.“⁴³⁹ Na kraju, navešćemo još dva momenta koji u velikoj meri anticipiraju Hajdegerovu kritiku Bergsonove filozofije iz *Bitka i vremena*, odnosno iz *Osnovnih problema fenomenologije (Grundprobleme der Phänomenologie)*. U predavanju o povesti pojma vremena (*Geschichte des Zeitbegriffs*) Hajdeger nagoveštava da će Bergson biti polazna tačka fenomenološke destrukcije tradicionalnog pojma vremena, a koja će tematizovati mislioce od Aristotela do Kanta (preciznije, prema Hajdegerovom planu, prvi deo treba biti posvećen Bergsonu, drugi Kantu i Njutnu, a poslednji Aristotelu). Iako se u ovom predavanju priznaje da je Bergson pokušavao da prevaziđe tradicionalni pojam vremena kroz povratak njegovom izvornijem značenju, Hajdeger ipak dolazi do zaključka da je Bergson ostao u okviru tradicionalnog shvatanja, odnosno da je njegova filozofija trajanja produžetak aristotelovskog koncepta vremenitosti (uzgred, Hajdeger tvrdi da Bergsonova teorija o neposrednim činjenicama svesti potiče od

⁴³⁹ Heidegger, Martin: *Der Begriff der Zeit* (GA 64). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. str. 121-122.

psihologije Franca Brentana). U tom kontekstu, zanimljivo je kakva se korekcija pojavljuje u predavanjima o logici (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*) iz 1934. godine. Naime, Hajdeger i dalje tvrdi da Bergsonovo shvatanje trajanja – slično Hegelovoj filozofiji vremena – ostaje u koordinatama Aristotelove filozofije vremena, a u kojoj dominira sadašnjost (*Jetzt-Zeit*). Međutim, Hajdeger pritom dodaje da se Bergson neprestano suprotstavlja Aristotelovom pojmu vremena. Videćemo kako se ova ambivalentna interpretacija pojavljuje u Hajdegerovim kasnijim delima.

Bergsonova filozofija trajanja se u *Bitku u vremenu* pojavljuje kao poslednja reprezentativna etapa tradicionalnog shvatanja vremena. Govoreći o destrukciji povesti ontologije, Hajdeger opisuje tradicionalni pojam vremena kao koncept „koji se održao od Aristotela pa sve do Bergsona, a i posle njega. Pritom treba učiniti razgovetnim, da – i kako – taj pojam vremena i vulgarno razumevanje vremena uopšte protiču iz vremenitosti. Time se vulgarnom pojmu vremena vraća njegovo samostalno pravo – naspram Bergsonove teze da je vreme, koje je mneno tim pojmom, prostor.“⁴⁴⁰ Malo kasnije se tvrdi da je „Aristotelova rasprava o vremenu ... suštinski odredila celokupno shvatanje vremena koje je usledilo za njom, uključujući Bergsonovo.“⁴⁴¹ Ako ne računamo ono mesto gde se Bergson pojavljuje kao predstavnik *Lebensphilosophie*, a koji nedovoljno reflektuje pojam života, njegovo ime se pominje još u dva konteksta. Prvo, Hajdeger raspravlja sa Bergsonovim shvatanjem vremena kao prostora: „vreme, »u kojem« ono predručno nastaje i prolazi, [jeste] jedan pravi fenomen vremena [*ein echtes Zeitphänomen*], a ne ospoljavanje nekog »kvalitativnog vremena« u prostor, kako hoće da uveri ontološki potpuno neodređena i nedovoljna [*ontologisch völlig unbestimmte und unzureichende*] Bergsonova interpretacija vremena.“⁴⁴² Na kraju, citiraćemo fusnotu koja se nalazi unutar paragrafa o Hegelovom pojmu vremena:

„Sa Hegelovom tezom: prostor »jeste« vreme, u rezultatu se, pri svoj različitosti obrazlaganja i utemeljenja, slaže Bergsonovo shvatanje. Bergson samo obrnuto kaže: Vreme (*temps*) je prostor. Takođe je i Bergsonovo shvatanje vremena očigledno izraslo iz jedne interpretacije Aristotelove rasprave o vremenu. Nije samo jedan spoljašnji literarni sklop povezanosti to što se istodobno sa Bergsonovim *Essai sur*

⁴⁴⁰ Hajdeger, Martin: *Bitak i vreme*. JP Službeni glasnik, Beograd, 2007. Prevod Miloš Todorović. str. 38. odnosno Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (GA 2). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. str. 24.

⁴⁴¹ Ibidem. str. 47. odnosno str. 26.

⁴⁴² Ibidem. str. 385-386. odnosno str. 441.

les données immédiates de la conscience, gde se eksponira problem *temps* i *durée*, pojavila i jedna Bergsonova rasprava sa naslovom: *Quid Aristoteles de loco senserit*. S obzirom na Aristotelovo određenje vremena kao ἀριστος κινήσεως, Bergson pre analize vremena stavlja jednu analizu *broja*. Vreme kao prostor (up. *Essai* str. 69) jeste *kvantitativna* sukcesija. Trajanje se iz suprotne orijentisanosti na *ovaj* pojam vremena opisuje kao *kvalitativna* sukcesija. Ovde nije mesto za kritičko razmatranje Bergsonovog pojma vremena i preostalih savremenih shvatanja vremena. Onoliko koliko se u današnjim analizama vremena uopšte zadobilo nesto suštinsko izvan i preko Aristotela i Kanta, to se više tiče shvatanja vremena [*Zeiterfassung*] i »svesti o vremenu«.»⁴⁴³

Na osnovu ovih citata se vidi da je Hajdeger u *Bitku i vremenu* napustio svoj raniji plan prema kojem je trebalo da fenomenološka destrukcija tradicionalnog pojma vremena posveti posebnu pažnju Bergsonovoj filozofiji vremena: § 82 je posvećen Hegelu, a ne Bergsonu. Ipak, u *Bitku i vremenu* Bergson nije prisutan samo u marginalnim primedbama, kao jedan od pojava oblika aristotelovske paradigme. Naprotiv, smatramo da je Bergsonova filozofija određujuća u pogledu glavnih uvida ovog dela, a videćemo da mu je Hajdeger u *Osnovnim problemima fenomenologije* i dalje pripisao veoma važnu ulogu. U tom segmentu, valja pomenuti da je prvo izdanje *Bitka i vremena* još sadržalo rečenicu koja je izostavljena iz kasnijih izdanja, a koja se ticala toga da će se drugi deo ovog dela detaljnije baviti Bergsonovom filozofijom. Može se reći da Hajdegerove kratke primedbe o Bergsonu u *Osnovnim problemima* predstavljaju delimičnu realizaciju tog plana.

Hajdegerova kritika u *Bitku i vremenu* je na mnogim tačkama veoma zbujujuća. *Prvo*, on sugeriše da Bergson zastupa tezu prema kojoj prostor može da se izjednači sa vremenom, uprkos tome što je kritika oprostivanja vremena glavni momenat Bergsonove filozofije. U stvari, Hajdeger zanemaruje činjenicu da Bergson u *Ogledu* pravi razliku između dva pojma vremena: jedan se odnosi na trajanje, a drugi se odnosi na spacijalizovano vreme. *Drugo*, Hajdeger tvrdi da Bergson ostaje u okviru aristotelovske paradigme u pogledu pojma vremena, a pritom dodaje da je Bergson nekritički preuzeo aristotelovske kategorije kvantiteta i kvaliteta. Međutim, iako je Bergson 1889. godine na Sorboni predao *Ogled* i *Quid Aristoteles de loco senserit* ne bi li stekao

⁴⁴³ Ibidem. str. 494. odnosno str. 570-571.

doktorsku titulu, veza između ta dva dela nimalo nije očigledna. *Quid Aristoteles de loco senserit* predstavlja analizu Aristotelovog shvatanja prostora i mesta u *Fizici* (IV, 1-9), a u njemu se problem vremena uopšte ne pominje. Iako je Bergson kritičan prema Aristotelu, Stagiranin mu je i te kako važan kao kritičar elejske filozofije, štaviše, može se reći da je Bergson „zaveden aristotelovskim dinamizmom“⁴⁴⁴. Nadalje, Aristotelovo ime se u *Ogledu* pojavljuje samo na jednom marginalnom mestu. Tematizujući vreme, Bergson je kritikovao njegovu homogenizaciju u elejskoj filozofiji, kod Kanta, u empirijskoj psihologiji, fizici i astronomiji, ali se Aristotelovo shvatanje vremena nigde ne pojavljuje. Čini se verovatnim da Hajdeger optužuje Bergsona za pûko izokretanje Aristotela (kao što je optužio Ničeovu filozofiju za izokretanje platonizma). To bi značilo da je bergsonovski shvaćeno trajanje zapravo pûki kontra-pojam (zanimljivo je da Hajdeger u *Osnovnim problemima* koristi izraz *Gegenbegriff* u kontekstu Bergsonove filozofije): ono se određuje tako da bi se Aristotelovoj kvantitativnoj definiciji („vreme je broj kretanja“) suprotstavila definicija kojom se insistira na kvalitativnoj sukcesivnosti. Ova interpretacija je problematična utoliko što ne uzima u obzir da je *Ogled* najinventivniji upravo u pogledu konceptualizacije kvantiteta i kvaliteta: Bergson uvodi pojam kvalitativnog, kontinuiranog, heterogenog i nedeljivog mnoštva ne bi li prevazišao tradicionalna značenja tih kategorija, a te karakteristike trajanja su u *Ogledu* mnogo značajnije nego njegovo određenje uzastopnosti onoga „pre“ i onoga „posle“.

Hajdeger kritikuje Bergsonovu filozofiju i zbog toga što je u njoj pogrešno tumačeno „vulgarno razumevanje vremena“, a kojem „treba da se vrati njegovo samostalno pravo“. Ova primedba se dopunjuje konstatacijom prema kojoj je vreme „»u« predručnosti [*»in der« Vorhandenes*]“ jedan od „pravih fenomena vremena“, a koje ne bi trebalo da se tumači kao „ospoljavanje kvalitativnog vremena u prostoru“. Dakle, čini se da Hajdeger zamera Bergsonu što on ontološki nedovoljno reflektovano potcenjuje svakidašnje iskustvo vremena. U tom kontekstu, važno je da je u *Bitku i vremenu* detaljno sprovedena analiza „brinutog vremena“, uključujući merenje vremena, očitavanje vremena, javno vreme kao datiranje događaja, itd. (posebno u § 80). „Ono [brinuto vreme – M.L.] egzistencijalno-ontološki odlučuje o *računanju* vremena, stoga, ne sme da se vidi u kvantifikovanju vremena, već mora izvornije da se pojmi iz vremenitosti tubitka koji računa sa vremenom.“⁴⁴⁵ Međutim, Hajdegerova analiza nas u mnogome podseća na

⁴⁴⁴ Mossé-Bastide, Rose-Marie: Introduction à la traduction. str. 11.

⁴⁴⁵ Ibidem. str. 412. odnosno str. 472.

Bergsonove uvide iz *Ogleda, Materije i pamćenja* odnosno *Stvaralačke evolucije*. Dok Hajdeger govori o „javnosti »Se«, „naklapanju“, „nesvojstvenoj egzistenciji“, „prosečnosti“ i „brinutom vremenu“, Bergson koristi izraze „površinsko »ja«“ i „pažnja na život“, a pritom naglašava kako ulogu javnosti, odnosno jezika i simbola, tako i pragmatične aspekte naše svakidašnjosti. Čovek je za Bergsona pre svega *homo faber* koji zbog svojih svakidašnjih interesa imobilizuje materiju (kao što i svoj psihički život predstavlja kao statičan niz diskretnih stanja) i pretvara je u nešto čime može da vlada. Bergson nimalo ne sugerise da bi bilo poželjno da odbacimo svakidašnji odnos prema svetu, te ne osporava legitimnost istog, već smatra da bi trebalo da imamo u vidu i njegove granice. Nadalje, iako Hajdeger tvrdi da je Bergsonova kritika oprostovivanja ontološki nedovoljno reflektovana, i on sâm je kritičan prema izvesnim tendencijama specijalizacije. Hajdeger opisuje prostornost tubitka kao nešto što je tek izvedeno u odnosu na vremenitost („[s]amo na osnovu ekstatički-horizontske vremenitosti mogućna je provala tubitka u prostor“⁴⁴⁶), a pritom nas upozorava na prostorne predstave („samoizlaganje tubitka i značenjski sastoj jezika [su] uopšte uveliko provladani »prostornim predstavama«“⁴⁴⁷). Shodno tome, on često izbegava prostorne kategorije ili ih koristi pod znacima navoda („u“, „izvan“, itd.). Setimo se i toga kako Hajdeger analizira Dekartov pojam *res extensa*, odnosno kako opisuje apstraktne momente prostornosti (trodimenzionalnost, metričko određenje pozicije, itd.) kao izvedene u odnosu na brižno proračunavanje u okolnom svetu (u tom kontekstu, zanimljivo je da je Ivon Pikar čak kritički zaključila da je kod Hajdegera prostor pûka degradacija vremena⁴⁴⁸). Ukupno uzevši, Bergsonovi i Hajdegerovi uvidi su slični u mnogim aspektima. Obojica prave razliku između vremenitosti i njenih svakidašnjih oblika, zatim obojica su kritični prema izvesnim posledicama oprostovivanja. Ipak, Bergsonov stav prema svakidašnjosti u *Ogledu* ne može se izjednačiti sa Hajdegerovom analizom iste, jer dok Hajdeger pravi razliku između različitih – izvornih i izvedenih – slojeva svakidašnjosti, Bergson je tematizuje kao jednoznačan horizont pažnje na život. Drugim rečima, dok u *Bitku u vremenu* ima pojmovne razlike između „brižnog proračunavanja u okolnom svetu“ i „razmatrajućeg izmeravanja prostora“, dakle između pragmatičnog odnosa prema „priručnim“ prostornim fenomenima i distanciranog, apstraktnog i „teorijskog“ odnosa prema „predručnoj“ prostornosti, u *Ogledu* se ti odnosi pojavljuju pod istim

⁴⁴⁶ Ibidem. str. 425. odnosno str. 488.

⁴⁴⁷ Ibidem. str. 425. odnosno str. 488.

⁴⁴⁸ Picard, Yvonne: „Le temps chez Husserl et Heidegger“, *Deucalion* 1 (1): 97.

krovom. Premda Bergson priznaje da oprostoviranje vremena ima izvesnu pragmatičnu legitimnost, on ga ipak tretira kao izvor iluzija i kao nešto što uglavnom rezultira zaboravom stvarnog vremena, dakle trajanja, a koje zahteva alternativno, „nesvakidašnje“ iskustvo. U tom kontekstu, zanimljivo je da se u *Bitku i vremenu* uvodi pojam trajanja (*Dauer*) koji označava vremenski raspon brinjenja. Termin koji je bio karakterističan za Bergsonovu filozofiju, kod Hajdegera postaje naziv za puki ograničeni aspekt svakidašnje vremenitosti, za interval „brinutog vremena“. Međutim, valja pomenuti da *Materija i pamćenje*, delo koje Hajdeger ne uzima u obzir⁴⁴⁹, sadrži argumentacije koje su veoma slične uvidima *Bitka i vremena*. Primera radi, Bergson vrlo oštro kritikuje one koji „opažanje drže nekom vrstom kontemplacije, zato što mu uvek pripisuju čisto spekulativnu svrhu, zato što drže da je njegov cilj nekakva nepristrasna spoznaja.“⁴⁵⁰ Prema tome, analiza pragmatične svakidašnjosti s onu stranu „teorijskog“ pogleda je i te kako prisutna i u Bergsonovoj filozofiji.

Osnovni problemi fenomenologije su relevantni u kontekstu kritike na račun Bergsonove filozofije zbog toga što Hajdeger u ovom delu na sasvim novi način interpretira odnos između aristotelovske paradigme pojma vremena i Bergsona. U ovom delu se takođe sugerše da Bergsonov pojam trajanja predstavlja raspravu sa Aristotelovom filozofijom, ali se dodaje da je Bergson pogrešno tumačio aristotelovski shvaćeno vreme. Uzgred, Hajdeger smatra da su Bergsonova istraživanja o vremenu „najsamostalija“ (*selbständigste*) u savremenoj filozofiji, a pritom ističe da je Bergson svoje filozofske rezultate prevashodno predstavio u *Ogledu*, a proširio ih je u *Stvaralačkoj evoluciji*. Premda se tvrdi da Bergson nije uspeo da prevaziđe tradicionalni pojam vremena, „tradicija“ se više ne odnosi na aristotelovski shvaćeno vreme: „u novije vreme Aristotelov pojam vremena biva pogrešno tumačen, pre svega kod Bergsona, koji je dimenzionalni karakter vremena u odnosu na kretanje shvatio kao prostornu rasprostrtnost“⁴⁵¹, odnosno, prema Hajdegeru, Bergson je zaključio da aristotelovski shvaćeno vreme može da se izjednači sa prostorom, a „do ove pogrešne interpretacije ga je dovelo to što je kontinuitet razumeo u užem

⁴⁴⁹ Hajdeger pominje *Materiju i pamćenje* tokom svog kursa o logici (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*). Štaviše, on pritom smatra da ovo delo sadrži Bergsonove najznačajnije uvide. Međutim, tvrdeći da je reč o knjizi koja je osnovni tekst za modernu biologiju, pitanje je nije li je Hajdeger pomešao sa *Stvaralačkom evolucijom*. Simptomatično je da Hajdeger i u *Osnovnim problemima* pominje samo *Ogled, Stvaralačku evoluciju* i *Trajanje i simultanost*. U Hajdegerovim delima nigde ne možemo naći nijedan Bergsonov uvid za koji bismo sa sigurnošću mogli reći da potiče iz *Materije i pamćenja*. Za Hajdegerovu primedbu o *Materiji i pamćenju* videti: Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. str. 251.

⁴⁵⁰ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 72. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 71.

⁴⁵¹ Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975. str. 343-344.

smislu, kao veličinu rasprostrtosti prostora.“⁴⁵² U stvari, Hajdeger nastoji da pokaže da je Aristotelov pojam vremena s onu stranu tradicionalnog pojma vremena. Između ostalog, Hajdeger insistira na tome da aristotelovski shvaćeno vreme, kao ono što može da se opiše sa aspekta „kretanja koje se broji“, ne upućuje na promenu prostorne pozicije, već pre svega na kvalitativne promene (i nedeljivost). Zatim, on naglašava da Aristotel nije redukovao vreme na kretanje, već je samo smatrao da vreme može da se opiše i iz perspektive kretanja. Takođe, Hajdeger sugerise da Stagiranin nije izjednačio „sada“ sa tačkom, već ga je tumačio kao dinamičnu, diferencirajuću, ekstatičnu strukturu – to znači da „sada“ predstavlja otvorenost prema prošlosti i budućnosti (shodno tome, sugerise se da se kod Aristotela i definicija vremena kao sukcesivnosti onoga „pre“ i „posle“ odnosi na ekstatični karakter vremena). Na kraju, valja pomenuti da je Hajdeger zaključio da čak ni aristotelovski shvaćenu rasprostrtost ne treba tumačiti kao prostornu kategoriju, već kao otvorenu, kontinuiranu dimenzionalnost. Dakle, *Osnovni problemi* predstavljaju novum u tom smislu što se u njima tvrdi da je Aristotel uspeo da zahvati izvornu vremenitost pre svega tako što je pružio otpor oprostoriavanju vremena. Samim tim, Bergson se više ne optužuje za nekritičko preuzimanje aristotelovskih kategorija odnosno za njihovo pûko izokretanje, već za pogrešnu interpretaciju Aristotelove filozofije. Prema tome, u *Osnovnim problemima* se Bergson pojavljuje kao previše tradicionalni mislilac, a Aristotel je predstavljen kao bergsonovac *avant la lettre*. Hit Mesi, koji je inače govorio o „Hajdegerovom bergsonizmu“, plastično je sažeo o čemu je reč: „pogrešno tumačenje koje se pripisuje Bergsonu pokazuje da Hajdeger ne samo što preteruje u tome koliko je Bergson aristotelijanac, već Hajdeger takođe opisuje Aristotela kao nekoga ko je izbegavao da vreme redukuje na prostor, i utoliko je on – ma koliko anahrono to zvučilo – bergsonovac. ... U stvari, Hajdeger koristi isuviše pojednostavljeni bergsonizam ne bi li despacijalizovao Aristotelov pojam vremena i ne bi li otkrio nekorišćene izvore svog mišljenja. Hajdeger u *Bitku i vremenu* odbacuje Bergsona zbog toga što je on izokrenuo Aristotelov pojam vremena, ali je zapravo Hajdeger taj koji izokreće bergsonizam.“⁴⁵³ Pomenimo najzad da je Hajdegerova interpretacija Bergsona problematična i sa filološkog aspekta. U Bergsonovim delima, a koja su mogla da budu poznata Hajdegeru, Bergson nigde ne optužuje Aristotela za oprostoriavanje vremena. Štaviše, danas nam je na raspolaganju i Bergsonov kurs održan pod naslovom *Povest ideje vremena (Histoire de l'idée de temps)* u kojem se izlaže zanimljiva

⁴⁵² Ibidem. str. 345.

⁴⁵³ Massey, Heat: *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*. SUNY Press, Albany, 2015. str. 165-166.

interpretacija Aristotelove filozofije vremena, a koja se u mnogome razlikuje od one koju mu Hajdeger pripisuje. Primera radi, Bergson detaljno govori o različitim značenjima aristotelovski shvaćenog kretanja, ne redukujući ga na promenu pozicije i rasprostrtnost.⁴⁵⁴ Štaviše, Bergson dolazi do zaključka da „čak i kod Aristotela“ možemo pronaći elemente teorije vremena koja može da se tumači kao teorija „jednog trajanja kao stvarnosti koja je neposredno data kao postajanje“.⁴⁵⁵

Poslednji momenat iz Hajdegerovog opusa na koji ćemo skrenuti pažnju jeste njegovo delo iz logike (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) koje je nastalo na osnovu predavanjâ iz 1928. godine, dakle posle objavljivanja *Bitka i vremena*. Hajdeger u ovom delu zamera Bergsonu to što je svoj pojam vremena razradio na temelju tradicionalnog shvatanja svesti, na tragu Dekartovog *res cogitans*-a. Pored toga, ponavljaju se i kritičke primedbe iz ranijih dela (Bergson tumači vreme kao prostor, zanemaruje ontološka pitanja, itd.). Ipak, Hajdeger ističe „da je Bergson prvi put razradio odnos između izvedenog i izvornog vremena [*zwischen einer abgeleiteten und einer ursprünglichen Zeit*]“, a pritom dodaje da Bergsonova analiza vremena pripada „među najintenzivnije od onih koje uopšte imamo [*zu den intensivsten, die wir überhaupt haben*]“.⁴⁵⁶ Kao što primećujemo, Hajdeger ni na kraju vremenskog perioda tokom kojeg je različite primedbe posvetio filozofiji trajanja, nije osporavao Bergsonov značaj. Naprotiv, Hajdeger je upravo u predavanjima iz 1928. godine priznao da se pojmovna razlika između izvedenog i izvornog vremena, a koja igra odlučujuću ulogu u *Bitku i vremenu*, pojavila prvi put u Bergsonovoj filozofiji. Ukupno uzevši, smatramo da su sličnosti između Hajdegerove i Bergsonove filozofije mnogo bitnije nego što bi nam se učinilo na osnovu Hajdegerovih kritičkih primedbi. Ne samo što obojica nastoje da tematizuju izvornu vremenitost, već obojica pripisuju zaborav te vremenitosti izvesnim svakidašnjim sklonostima, prirodnim naukama i filozofskoj tradiciji, sa posebnim osvrtom na grčke mislioce i njihovo nasleđe. Nadalje, obojica posvećuju detaljne analize fenomenu kvantifikacije odnosno oprostora⁴⁵⁷, insistirajući na opasnosti zanemarivanja suštinskih aspekata vremenitosti. Pritom obojica imaju u vidu činjenicu da naša svakidašnjost ne predstavlja kontemplativni odnos prema svetu, već je pragmatičnog karaktera.

⁴⁵⁴ Bergson, Henri: *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France*. str. 136-137.

⁴⁵⁵ Ibidem. str. 186.

⁴⁵⁶ Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. str. 262.

⁴⁵⁷ Valja pomenuti da je Hajdeger posle *Bitka i vremena*, posebno od sredine 1930-ih, bio sklon da vreme konceptualizuje polazeći od vremena-prostora (*Zeit-Raum*). Videti npr. Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie* (GA 65). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. str. 371-389.

Takođe, i Hajdeger i Bergson se suprotstavljaju onim shvatanjima vremena koja ga redukuju na „objektivno vreme”, ne uzimajući u obzir egzistencijalni značaj naše vremenitosti. Shodno tome, obojica tvrde da „sopstvo” treba da bude shvaćeno kao vremenitost. Na kraju, Hajdegeru i Bergsonu je zajedničko što su obojica kritični prema prezentizmu, odnosno često naglašavaju ulogu prošlosti i budućnosti. U tom segmentu, zanimljiva je Delezova hiperbolička primedba u *Pokretnoj slici*, prema kojoj je „jedina značajna sličnost” između njih u tome što obojica zasnivaju vremenitost na konceptu otvorenosti.⁴⁵⁸ Naime, dok je Hajdeger govorio o ekstatičnom karakteru vremena, kod Bergsona je otvorenost trajanja prema drugim trajanjima imala centralnu ulogu.

Imamo li to u vidu, bilo bi uputno da se osvrnemo na filozofiju Kloda Romana koji je u delu *Događaj i vreme (L'événement et le temps)* razradio inspirativnu kritiku Bergsonovog koncepta trajanja. Romano polazi od toga da se glavni izazov filozofije vremena sastoji u tome da se produbi razumevanje temporalne diferencije. Kao što je Hajdeger insistirao na ontološkoj diferenciji, dakle na razlici između bitka i bića, Romano u ovom delu nastoji da konceptualizuje razliku između samog vremena i unutarvremenskih fenomena. Hajdeger je bitan i u tom smislu što je i on pokušavao govoriti o vremenitosti izbegavajući da se ona redukuje na neko intratemporalno biće. Inventivni izrazi poput „vremenovanje vremena“ (*der Zeitigung der Zeit*) i „vreme se vremenjuje“ (*der Zeit zeitigt sich*) su mu služili radi zahvatanja izvorne vremenitosti, a koja ne može da se svede na „subjektivno“ ili „objektivno“ vreme. Stoga Hajdeger tvrdi da tubitak nije „u“ vremenu, već se on kroz vremenovanje konstituiše *kao* vreme. Nadalje, za Romanovu filozofiju su od velikog značaja i Hajdegerove analize o ekstatičnosti vremena i događaja. Ipak, iako Romano smatra da je metafizika sklona da se usmeri isključivo na „hronološku diferenciju“, tj. na unutarvremenske razlike, on za razliku od Hajdegera ne govori o „tradicionalnom pojmu vremena“, već nastoji da u filozofskoj tradiciji otkrije tragove temporalne diferencije. Shodno tome, u *Događaju i vremenu* se tvrdi da, *pace* Hajdeger, mislioci od Platona do Bergsona nisu izjednačili vreme sa sukcesivnošću „predručnih“ sadašnjosti kao unutarvremenskih datosti. Romano smatra da je i filozofija samog Hajdegera ambivalentna u pogledu temporalne diferencije jer se u *Bitku i vremenu* vreme udvostručuje sa aspekta unutarvremenskih regija, preciznije, sa aspekta razlike između vremena tubitka i vremena sveta. U tom segmentu, zanimljiva je sledeća primedba na Hajdegerov račun: „nije jasno kako može da se dođe do »pokretljivosti« koja je inherentna onome »sada«, odnosno njegovim paradoksima, polazeći od triju izvornih vremenskih

⁴⁵⁸ Delez, Žil: *Pokretne slike*. str. 17.

ekstaza⁴⁵⁹. Naime, Romano između ostalog u konceptualizacijama onoga „sada“ pronalazi onaj momenat u zapadnim filozofijama koji pokazuje osetljivost u pogledu temporalne diferencije. Primera radi, sugerise se da je aporetični pojam *eksaiphnes*-a znak da je Platon bio svestan toga da sama vremenitost nije vremenskog karaktera. Drugim rečima, platonovski trenutak se nalazi između identiteta i postajanja, a pritom se on definiše kao „ekstaza“. Prema dijalektičkim argumentacijama u *Parmenidu*, *eksaiphnes* je ujedno vanvremensko i nešto konstitutivno za vremenitost, on je između intratemporalnosti i nepokretne večnosti. Slično tome, Aristotelov pojam *nun*-a ili Avgustinov *tempus* se tumače kao pojmovi koji su ostavili otvorenom mogućnost da se vreme poima kao vremenitost s onu stranu intratemporalnih bića. Ukupno uzevši, Romano pokušava da detektuje one momente filozofske tradicije koji omogućavaju da se vremenitost shvati kao transcendencija u odnosu na unutarvremenske fenomene. On daje centralno mesto pojmu događaja upravo zbog toga što smatra da događaj u pravom smislu nije unutarvremenski fenomen, već ono što konstituiše vremenitost – događaj nije temporalnog, već temporalizujućeg karaktera. Primera radi, prošlost nije ono što se dogodilo „pre“ događaja, već događaj čini prošlost mogućnom kroz svojevrsnu retroaktivnu dinamiku davanja smisla. Utoliko događaj nadmašuje faktičnu hronologiju, on ne može da se „datira“, već se unutarvremenske dimenzije određuju u odnosu na njega. Zato se tvrdi da se vremenitost konstituiše kao sopstveni izvor i anahronija, kao *ex-périence*, *ab-solu* i *in-stasis*. Shodno tome, u Romanovoj filozofiji se vremenitost ne određuje kao nešto što je „u događajima“ (*événementiel*), već kao nešto što ima „karakter događaja“ (*événemential*). Na tragu Hajdegerovog neologizma „egzistencijalije“, Romano čak uvodi izraz *évémentiaux* ne bi li označio one karakteristike vremena koje nas čine otvorenima u odnosu na mogućnost događaja.

Kod Romana možemo pronaći pohvalu Bergsonove filozofije trajanja kao konceptualnog poduhvata koji se suprotstavio prezentizmu. Nadalje, Bergson je cenjen i kao mislilac koji nije poimao pamćenje u kontekstu faktične prošlosti, već ga je shvatio kao samostalnu dimenziju koja se čuva u sebi. Ipak, za razliku od drugih filozofa, Bergson se pojavljuje kao neko kod koga je temporalna diferencija najmanje prisutna. Naime, Romano smatra da je već i sâm termin „trajanje“ simptomatičan: ne odnosi li se trajanje nužno na ono što traje, dakle na neko intratemporalno biće? Utoliko se sugerise da glavne karakteristike trajanja (kontinuitet, nedeljivost, heterogenost, ireverzibilnost, prolaznost, itd.), odnosno tropi kojima se on pripisuje („grudva snega“, „reka“,

⁴⁵⁹ Romano, Claude: *L'événement et le temps*. str. 63.

itd.), izražavaju unutarvremenske osobine onoga što traje, a ne samu vremenitost: „horizontalne dimenzije vremena se identifikuju sa načinom intratemporalnog pojavljivanja neke činjenice ili stvari“⁴⁶⁰. Utoliko Romano zaključuje da je sa aspekta temporalne diferencije svejedno da li se vremenitost zaboravlja tako što se vreme, za razliku od statičnih shvatanja, redukuje na dinamičnost onoga što traje. Drugim rečima, i slika već pređenog puta i pojam vremena kao mobilnosti *in actu* je nezadovoljavajući iz perspektive same vremenitosti. Da Bergson ponekad govori o tome da pamćenje obezbeđuje sukcesivnost trajanja, takođe pokazuje njegovu sklonost tome da jednu unutarvremensku dimenziju proglasi suštinskim aspektom vremena. Štaviše, Romano optužuje Bergsona i za zanemarivanje heterogene budućnosti (događaja kao „onoga što će doći“), odnosno za to da je prema njegovoj filozofiji sve „uvek već prisutno virtuelno“, u koegzistenciji prošlosti i sadašnjosti. Na kraju, Romano tvrdi da je Bergson – slično Huserlu i Hajdegeru – pravio razliku između dve regije vremena, a objektivno vreme je i kod njega izvedeno u odnosu na subjektivno vreme. Naravno, to bi takođe bilo dokaz za to da se Bergson kreće koordinatama unutarvremenskog određenja vremena. Sa naše strane, možemo se pitati kako bi Bergson odgovorio na Romanove primedbe. Čini nam se da bi Bergson izokrenuo Romanovu kritiku, tvrdeći da zapravo on sâm ostaje u okviru tradicionalnog shvatanja vremena. Naime, sa aspekta Bergsonove filozofije trajanja, može se reći da Romano okreće leđa vremenitosti s obzirom da nastoji da je definiše polazeći od svojevrzne metatemporalne, kvazivečne ontološke sfere. Drugim rečima, vreme se kod Romana tematizuje kao nešto nevremensko, dakle na osnovu nečega što je zapravo strano prirodi vremena. Dok Romano tvrdi da događaj „isključuje svaku distinkciju između »forme« vremena i »sadržaja«, te svaki formalizam u pristupu temporalnim fenomenima: događaj nije »sadržaj« koji opstaje »u« vremenu“⁴⁶¹, kod Bergsona se afirmiše dinamično jedinstvo „sadržaja“ i „forme“. Insistirajući na tome da trajanje ne može da se odvoji od onoga šta traje (a videli smo da se čak i apsolutna simultanost konstituiše kroz stapanje konkretnih flukseva), Bergson odbija da se vremenitost shvati kao nešto što je nezavisno u odnosu na singularna bića. On bi verovatno rekao da vremenitost ne treba da se zasniva na transcendenciji događaja, već na „unutrašnjoj“ dinamici i susretima singularnih trajanja. Utoliko dinamično jedinstvo „forme“ i „sadržaja“ označava otvorenost trajanja, njegovu sposobnost da ima simpatiju prema drugim trajanjima, zatim da se prilagodi njihovim ritmovima – na taj način se u Bergsonovoj

⁴⁶⁰ Ibidem. str. 19.

⁴⁶¹ Ibidem. str. 185.

filozofiji afirmiše pluralizam. Shodno tome, trajanje je ujedno „intratemporalno“ i „ekstratemporalno“: mi smo uvek već neposredno „u“ našem trajanju, ali se pritom neprestano stapamo sa tuđim trajanjima. Pomenimo najzad da prema Bergsonu nema fiksiranog horizontalnog sleda prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, jer su odnosi između njih interaktivni. U tom segmentu, Elena Fel je s pravom tvrdila da događaj ima važnu ulogu i kod Bergsona: „[v]reme nije prazan kontejner koji bi bio popunjen događajima kao sadržajima. Događaji »čine« vreme tako što se odvijaju i pritom konstituišu sâmo vreme. Novi karakter svake porcije vremena automatski postaje osobina svakog sadržaja.“⁴⁶² U stvari, ovaj koncept događaja i vremenitosti nije stran Romanovoj filozofiji.

2.4.4. Etičke, religijske i društvene posledice pojma trajanja

Bergsonovi hrišćanski čitaoci su četvrt veka čekali na delo *Dva izvora morala i religije* (*Les deux sources de la morale et de la religion*) – ono je objavljeno tek 1932. godine, posle dugog ćutanja. Naravno, ovo delo je prevashodno rezultat ličnog razvoja autora, ali ujedno predstavlja odgovor kritičarima, između ostalog pristalicama Šarla Morasa i neotomistima, koji su tvrdili da je Bergsonova „modernistička“ filozofija nemoralna i lišena odnosa prema ličnom Bogu. Suprostavljajući se toj kritici, *Dva izvora* sugerišu da evolucija vodi u hrišćanstvo, odnosno da taj proces otvara mogućnost mističnog iskustva, ljubavi. Iako je Bergson čak i povodom ovog dela izjavio da njegova namera nije da stvori novu filozofiju morala, već samo da opiše povesne motivacije čovečanstva, smatramo da na osnovu njegovog opusa može da se rekonstruiše svojevrsna bergsonistička etika. Za nas je od velikog značaja da su etičke implikacije njegove filozofije na suštinski način povezane sa filozofijom trajanja. Ovde je dovoljno podsetiti se toga da se već i u *Ogledu* sugerisalo kako je sloboda moguća samo ukoliko naši akti proističu iz čitave naše ličnosti, a delo *Materija i pamćenje* se zalagalo za ravnotežu „sna“ i „delanja“, dakle čiste prošlosti i aktuelnosti. Sa tog aspekta, *Dva izvora* predstavljaju izazov u tom smislu što se u njima termin „trajanje“ pojavljuje samo na marginalnim mestima. Uprkos tome, slažemo se sa interpretatorima koji su došli do zaključka da ovo delo ne samo što predstavlja kreativni produžetak filozofije trajanja, već se njegovi glavni uvidi zasnivaju upravo na problemu

⁴⁶² Fell, Elena: *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*. str. 104-105.

vremenitosti.⁴⁶³ Kao što je poznato, Bergson i u ovom delu nastoji da uvodi pojmovne dualizme: konceptualni parovi „zatvoreno/otvoreno“ odnosno „statično/dinamično“ služe tome da se zahvate razlike u prirodi u povesti morala i religije, s tim što se i ovde naglašava da su veoma retki fenomeni u kojima se te razlike manifestuju u čistom obliku – uglavnom samo mešavine postoje. Pritom nije teško uočiti da se distinkcija između otvorenog (dinamičnog) i zatvorenog (statičnog) ne odnosi na razlike u prostoru, već na razliku u prirodi između trajanja i prostornosti. Naime, dok su pojavni oblici zatvorenog morala i religije (dužnost, društvena kohezija, nacija, rat, itd.) karakteristični po tome što vrše oprostoviranje društva kroz odvajanje i ograničavanje, otvoreni moral i religija se prepoznaju – kao što se već i na osnovu samog naziva vidi – po otvorenosti prema drugim ljudima, čovečanstvu, univerzumu, Bogu. Ukupno uzevši, u *Dva izvora* se tvrdi da su instinkt i inteligencija odgovorni za specijalizaciju kao homogenizaciju i postavljanje diskontinuiranih moralnih i religijskih odnosa, a intuicija je kontakt s onim što je kontinuirano, heterogeno i dinamično, dakle, na kraju krajeva: sa trajanjem. Stoga je Žan Naber s pravom govorio o tome da ovo delo predstavlja „konkretnu istoriju trajanja“⁴⁶⁴.

U stvari, može se reći da je ova etika (koja je ujedno i društvena teorija) na implicitan način uvek bila prisutna u filozofiji trajanja. To što je trajanje opisano kao samorazlikovanje, nosi sa sobom mogućnost da se ono tumači i kao samorazlikovanje u pravcu drugih trajanja, kao „simpatija“. Sasvim sažeto, jedno trajanje kao neprestana alteracija se može pretvoriti u otvorenost prema drugom trajanju kao alteritetu – transcendencija drugog ne bi bila moguća ako ne bi bilo uvek već izvesnog samotranscendiranja. Štaviše, s obzirom da se trajanje u Bergsonovom opusu sve više opisuje kao heterogenost sa različitim slojevima i tendencijama, može se reći da uvek već ima i svojevrstne unutrašnje heterohronije: „ima beskonačno mnogo drugih mogućih trajanja *u* mom sopstvu“⁴⁶⁵, te „utvare drugih trajanja mi iznutra ne daju mira“⁴⁶⁶. Nadalje, budući da je tema intersubjektivnosti najvažnija u *Dva izvora*, nije slučajno što je Levinas, koji je inače smatrao da kod Bergsona ima alteriteta samo u obliku novosti i heterogenosti, ali ne i u smislu drugog čoveka,

⁴⁶³ Videti npr. Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. str. 268-269. Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. str. 58. Ili: Gallagher, Idella J.: *Morality in Evolution. The Moral Philosophy of Henri Bergson*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1970. str. 98.

⁴⁶⁴ Citirano prema: Azouvi, François: *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. str. 271.

⁴⁶⁵ Lawlor, Leonard: Intuition and Duration: an Introduction to Bergson's 'Introduction to Metaphysics'. In: *Bergson and Phenomenology* (ed. Michael R. Kelly), Palgrave MacMillan, 2010. str. 33.

⁴⁶⁶ Al-Saji, Alia: *Merleau-Ponty and Bergson. Bodies of Expression and Temporalities in the Flesh* Elektronski izvor: https://www.academia.edu/26248153/Merleau-Ponty_And_Bergson_Bodies_of_Expression_and_Temporalities_in_the_Flesh Poslednji pristup: 7/8/2016.

ipak zaključio na kraju da trajanje u ovom delu postaje „interhumano“, odnosno da se trajanje u njemu već tumači kao poziv drugom čoveku.⁴⁶⁷ Ipak, za razliku od Levinasa, mi ne bi trebalo da zanemarimo ni ranija dela u kojima se već nagovestila Bergsonova etika alteriteta. Setimo se npr. toga kako se Bergson suprotstavio simboličkom predstavljanju trajanja Drugog u *Trajanju i simultanosti*: „treba da se obratimo živom i svesnom Pavlu, a ne slici Pavla kako se ona predstavlja u Petrovoj svesti“⁴⁶⁸. Ova primedba sadrži više ključnih uvida. Prvo, Pavle je singularno trajanje koje ne sme da se svede na vreme izvan njega. Drugo, simboličko predstavljanje Pavlovog trajanja nužno rezultira distorzijom njegove singularnosti. Treće, ipak je moguć način na koji možemo da dođemo u kontakt sa samim Pavlovim trajanjem, a to podrazumeva neposredno obraćanje „živom i svesnom Pavlu“. U negativnom smislu to znači da singularna trajanja ne smemo da redukujemo na neko spoljašnje i homogeno vreme (dakle na prostor), a u pozitivnom smislu to implicira izvesno samopodvrgavanje drugom trajanju. Ili, preciznije, drugo trajanje podrazumeva „čekanje za vreme izvesne dužine psihološkog trajanja koja se nameće [*s'impose*], i kojoj se ja ne mogu odupreti [*sur laquelle je ne puis rien*]“⁴⁶⁹. Videli smo da je prema Bergsonu ovo prilagođavanje ujedno i realni uslov događaja iskazivanja, razgovora. Naime, kada slušam govor Drugoga, prinuđen sam na to da na neki način prođem u njegovo trajanje, te da se priključim konstituciji stranog smisla. Intersubjektivnost trajanja ni u tom aspektu ne može da bude kontakt kroz reprezentacije, već zahteva neposredno prilagođavanje singularnom kontinuitetu drugog. Utoliko se može reći da je Bergson mislilac „fluidne rezonanznosti“⁴⁷⁰. Iz te perspektive gledano nije toliko iznenađujuće ni to što je vrhunac *Dva izvora* govor o mistici u kojoj se sopstvena volja podvrgava volji Boga, dakle kada mistik postane sredstvo u Božijoj ruci. U tom kontekstu Bergson tvrdi da aktivna ljubav kao apsorpcija predstavlja samo jedan trenutak, ali je ona ipak *durable*. Drugim rečima, nije bitan raspon mističnog jedinstva, već sama činjenica da je stapanje mistika sa Bogom moguće upravo kroz trajanje. Pomenimo najzad da etika alteriteta može da se rekonstruiše čak i na osnovu *Materije i pamćenja*. U tom pogledu nam je od koristi Vormsova interpretacija: „onaj koji živi isključivo u svojim individualnim uspomnama *vidi* samo individualno, a onaj koji

⁴⁶⁷ O Levinasovom odnosu prema Bergsonu videti: Vieillard-Baron, Jean-Louis: „Lévinas et Bergson“, *Revue philosophique* 64 (4): 455-478. Lawlor, Leonard: *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. str. 61-63. Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. str. 158-162.

⁴⁶⁸ Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. str. 76.

⁴⁶⁹ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 192. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 338.

⁴⁷⁰ Barnard, G. William: *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. str. 23.

živi samo u svojim habitualnim opažajima *vidi* samo naviku i ono opšte.⁴⁷¹ Prema tome, sposobnost da transcendiramo aktuelnost i da se prepustimo našoj prošlosti jeste realni uslov toga da Drugog prepoznamo kao trajanje, dakle kao singularnost i heterogenost. Sasvim načelno govoreći, dati primat pamćenju znači biti otvoren prema neponovljivosti Drugog – samo se u tom slučaju primećuju razlike, a ne samo sličnosti. Ukupno uzevši, smatramo da bi bilo previše jednostrano ako bismo bergsonovski shvaćenu etiku okarakterisali kao „imanentističku“⁴⁷² jer samotranscendiranje trajanja u pravcu drugih trajanja i te kako ima važnu ulogu u njoj.

Smatramo da se Bergsonova etika konkretizuje u dva pravca. Videli smo da jedan pravac ima religijske konotacije (i prevashodno se tiče odnosa sa Bogom i besmrtnosti duše), a drugi pravac ima izvesne društvene implikacije. Osvrnemo li se na problem mogućih religijskih posledica Bergsonove filozofije, možemo se pitati koliko diskurs o večnosti može da se pomiri sa pojmom trajanja. U tom kontekstu, izuzetno je važna Bergsonova konfrontacija sa stavom koji je u savremenoj filozofiji poznat kao eternalizam ili permanentizam. S jedne strane, Bergson ga je identifikovao u antičkoj filozofiji, između ostalog u Platonovom shvatanju formi i u tezi prema kojoj je vreme „pokretna slika večnosti“, odnosno u Aristotelovom određenju Boga kao nepokretnog pokretača i njegovom esencijalizmu. Utoliko se može reći da se Bergson nije suprotstavio samo jačoj verziji eternalizma, a u kojoj se poriče postojanje vremenskih dimenzija prošlosti i budućnosti, već i onom eternalizmu koji priznaje postojanje prolaznosti i uzastopnosti, ali shvata vreme kao puku degradaciju, oslabljenu verziju, razvlačenje, „pad“ večnosti koja se pritom određuje kao prava stvarnost. Nadalje, Bergson optužuje i novovekovno mehanicističko mišljenje za svojevrсни eternalizam u kojem je cela stvarnost data kao večnost trenutka. Tako on tvrdi npr. za Dekarta da su u njegovom mehanicizmu prošlost, sadašnjost i budućnost puki aspekti večnosti. Preciznije, sugerije se da se trajanje u novovekovnom mehanicističkom mišljenju ne odnosi na samu stvarnost, već mnogo više na nesposobnost duha da sve obuhvati odjednom. Utoliko se u *Stvaralačkoj evoluciji* tvrdi da antička filozofija i novovekovno mehanicističko mišljenje, uprkos značajnim razlikama, dele stav eternalizma: „[z]a jednu i za drugu, stvarnost, kao i istina, bila bi celokupno data u večnosti. Jedna i druga protive se ideji jedne stvarnosti koja

⁴⁷¹ Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. str. 165.

⁴⁷² Takvoj interpretaciji je bio sklon npr. Jankelevič. Videti između ostalog: Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 31, 75, 267.

bi se uvek stvarala, to jest, u osnovi, jednom apsolutnom trajanju.⁴⁷³ Doduše, ova kritika nipošto ne podrazumeva potpuno eliminisanje pojma večnosti iz Bergsonove filozofije. Zanimljivo je da u *Stvaralačkoj evoluciji* Bergson ima samo jednu kratku digresiju u pogledu svoje „teologije“, ali se i na osnovu ovog citata vidi kako redefiniše pojam Boga: „govorim o jednom središtu iz koga bi vrcali svetovi kao rakete iz jednog ogromnog pramenastog vatrometa – samo ipak pod pretpostavkom da ne uzmem ovo središte za jednu stvar, već za jednu neprekidnost vrcanja. Bog, tako redefinisani, nema ničeg sasvim svršenog; on je neprestani život, akcija, sloboda.“⁴⁷⁴ Da je reč o novom pojmu večnosti, vidi se iz dela *Misao i pokretljivost*. S jedne strane, Bergson odbacuje stari pojam večnosti kao prazan koncept i kao „večnost smrti“, ali s druge strane on uvodi i novu definiciju „transcendentnog načela u kojem učestvujemo“: „večnost ne bi trebalo da bude nepromenljiva, već neka vrsta večnosti života“⁴⁷⁵. Shodno tome, on govori o „živoj večnosti“, koja je „još i pokretna“⁴⁷⁶. U tom segmentu, valja citirati i kurs o ideji vremena: „metafizika treba da nastoji da dođe do intuicije sve gušćeg i gušćeg trajanja, sve do trajanja koje se kontrahuje u onome što možemo nazvati večnošću“⁴⁷⁷. Prema tome, posmatranje svega postojećeg *sub specie durationis* za Bergsona ne znači isključivanje perspektive *sub specie aeternitatis*. Naime, nema protivrečnosti ako se istovremeno tvrdi da je nešto oduvek egzistiralo i da ono nije nepromenljivo. Ukoliko Boga ne shvatamo kao trajanje, onda ne bismo mogli ni razumeti njegovu kreativnost i dinamičnost. Takođe, ako Bog ne bi bio trajanje, već odvojeno kvaziprostorno biće, ne bismo mogli biti u kontaktu s njim, a kamoli da – poput mistika – na intuitivan način učestvujemo u njemu. Iako su mislioci poput Maritena optužili Bergsona za asimilovanje Boga u „kontingenciju sveta“⁴⁷⁸, čini se da je Bergson insistirao na novom pojmu večnosti upravo zbog toga da razlika između Boga i „manje kontrahovanih bića“ ne nestaje. Dakako, da je božansko trajanje mnogo gušće od ostalih, to ne znači da je ono odvojeno od drugih trajanja, već naprotiv, Bog se određuje kao otvorenost koja u izvesnom smislu obuhvata sve ostale ritmove trajanja („zar se čitava istorija ne bi sadržala u jednom veoma kratkom vremenu, za neku svest napregnutiju od naše, svest koja

⁴⁷³ Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. str. 200. Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. str. 353.

⁴⁷⁴ Ibidem. str. 143. odnosno str. 249.

⁴⁷⁵ Za razliku od originala, u srpskom prevodu stoji „transcendentalno“. Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 230. Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. str. 176.

⁴⁷⁶ Ibidem. str. 257. odnosno str. 210.

⁴⁷⁷ Citirano prema: Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. str. 192.

⁴⁷⁸ Maritain, Jacques: *La philosophie bergsonienne*. In: *Œuvres complètes I*. Édition universitaires, Paris, 1914. str. 293-295.

bi prisustvovala razvoju čovečanstva sažimajući ga, da tako kažemo, u velike faze evolucije?⁴⁷⁹). Ukupno uzevši, iako je npr. Levinas sugerisao da je Bergson prvi zapadni mislilac koji je mislio vreme s onu stranu večnosti⁴⁸⁰, mi smatramo da se u Bergsonovoj filozofiji pojam večnosti ne odbacuje, nego se na suštinski način transformiše. Sasvim sažeto, u njegovoj filozofiji se oštro kritikuje atemporalni eternalizam, ali se afirmiše dinamična, živa i kreativna večnost – večnost kao trajanje. S druge strane, iako su izvesni mislioci zamerili Bergsonu njegov „tajni afinitet“ sa eternalizmom elejske filozofije, njegov pojam žive večnosti pokazuje da je on bio svestan izazova i opasnosti koje pitanje večnosti nosi sa sobom.

Zanimljivo je da je Bergson uspeo redefinisati i problem besmrtnosti duše sa aspekta svoje filozofije trajanja. Preciznije, možemo steći utisak da je njegovo shvatanje trajanja od samog početka formulisano tako da ono na implicitan način predstavlja i rešenje za to drevno pitanje. Naime, ukoliko se trajanje duha određuje kao nedeljiv kontinuitet onda je teško zamisliti kako bi ono moglo prestati da egzistira. U stvari, smrt shvaćena kao „kraj“ ili „granica“ je isuviše prostorna predstava koja je strana vremenskom karakteru duha. Bergson se suprotstavlja mogućoj saturnovskoj, negativnoj dimenziji vremenitosti, a to ima ozbiljne posledice u pogledu besmrtnosti. Ne poriče se da je ljudski duh konačan, štaviše, on se uvek opisuje kao singularno trajanje koje ne može da obuhvati sva ostala trajanja iz neke nadljudske perspektive, ali se tvrdi da se on neprestano, *de novo* obnavlja. Naredni aspekt koji bi trebalo pomenuti jeste pojam virtuelnog pamćenja, dakle čiste prošlosti. Opstanak duhovnih sadržaja bez materije (čak i bez mozga) za Bergsona takođe služi kao dokaz za našu besmrtnost. Drugim rečima, on smatra da iz postojanja čistog duha proističe da je smrt moguća samo u materijalnom smislu. U tom segmentu, nije slučajno što su interpretatori poput Deleza i Loulora govorili o večnom karakteru virtuelnog, odnosno kvazivečnom karakteru bergsonovski shvaćenog pamćenja. Uzgred rečeno, na osnovu interpretacije Anrija Ida bismo čak mogli zaključiti da je besmrtnost duše među tajnim centralnim temama Bergsonove filozofije. Koristeći izraz „religijski *cogito*“, Id je tvrdio da su u Bergsonovoj filozofiji pojam trajanja, Boga, slobode i besmrtnosti „solidarne istine“⁴⁸¹. Međutim, slično tome kao što je Bergson nastojao da preoblikuje stari pojam večnosti, on je transformisao i pojam

⁴⁷⁹ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 227. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 233.

⁴⁸⁰ O tome: Liping, Wang: „Transcendence or Immanence? Lévinas, Bergson, and Chinese Thought“, *Journal of Chinese Philosophy*, 35 (1): 92.

⁴⁸¹ Hude, Henri: *Bergson I*. str. 20.

besmrtnosti. To znači da nije mogao prihvatiti tezu o besmrtnosti duše kao nepromenljivog supstrata, a u čiju korist bi trebalo da se izvedu čisto racionalističke argumentacije. U tom pogledu nam je od koristi predavanje pod naslovom *Telo i duša*: „sama besmrtnost duše ne može biti eksperimentalno dokazana jer je svako iskustvo vremenski ograničeno. ... [J]edini razlog da verujemo u nestajanje svesti nakon smrti jeste da vidimo telo koje se raspada i taj razlog nema nikakvu vrednost ukoliko nezavisnost gotovo celokupne svesti u odnosu na telo jeste činjenica koju utvrđujemo. Ovako razmatrajući problem preživljenja, spuštajući ga s visina na kojima ga je smestila tradicionalna metafizika i prenoseći ga u polje iskustva, mi nesumnjivo odustajemo od toga da u jednom potezu dođemo do korenitog rešenja.“⁴⁸² Ukupno uzevši, kao što je Bergson umesto tradicionalno shvaćene večnosti govorio o živoj večnosti, tako je pokušavao da odredi besmrtnost sa njenog vitalnog aspekta, kao nastavak života – kao preživljavanje, *survivance*, „nadživot“, *survie*. Nije reč o „životu posle smrti“, već o neprekidnom rastu života – samo je život „bez tela“ moguć. U trajanju kao nedeljivom, kontinuiranom samoprevazilaženju nema diskontinuiteta, a kamoli radikalnog prekida poput smrti. Očigledno je da se ovaj koncept suštinski razlikuje od vere u besmrtnost duše u statičnim (zatvorenim) religijama, za koju Bergson kaže da je defanzivna reakcija, dakle puka samoodbrana od opasnosti u prirodi i tiče se jednog nepromenljivog supstrata. Za razliku od takvog shvatanja, Bergson ukazuje na virtuelno bogatstvo duha i na njegov dinamični karakter. U ovom kontekstu vremenitost ima ambivalentnu ulogu. S jedne strane, čini se da upravo zbog nje ne možemo imati empirijske dokaze o besmrtnosti, te zbog nje smo ograničena, konačna bića. S druge strane, nezavisnost „gotovo celokupne svesti“ jeste vremenska nezavisnost kao virtuelna samostalnost čiste prošlosti. Prema tome, mi nismo konačna bića zato što smo „bitak ka smrti“, već zato što smo singularna trajanja. Utoliko je Levinas s pravom konstatovao da prema Bergsonu naša vremenitost ne proističe iz smrti i da je njegova filozofija zapravo „filozofija bez smrti“⁴⁸³, a takođe je zanimljivo da je Valter Benjamin smatrao da „Bergson kao metafizičar potiskuje smrt ... [T]rajanje iz kojeg je smrt eliminisana jeste bedan svitak bez kraja“⁴⁸⁴. Na kraju, valja naglasiti da na osnovu nekih sugestija možemo da nagađamo kako je Bergson zamislio „život posle tela“. Naime, on navodi da u panoramskom iskustvu onoga koji umire više nema pragmatičnog odnosa prema svetu, a to omogućava da se odjednom pojave

⁴⁸² Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. str. 51-52. Bergson, Henri: *L'énergie spirituelle*. str. 58-59.

⁴⁸³ Lévinas, Emmanuel: *Le temps et l'autre*. Fata Morgana, Paris, 1979. str. 71.

⁴⁸⁴ Benjamin, Walter: *Illuminations*. Schocken Books, New York, 1968. str. 185.

sve virtuelne uspomene. „Subjekt koji je vraćen u život izjavljuje da je video kako za kratko vreme pred njim promiču svi zaboravljeni događaji iz njegove istorije, sa njihovim najneznatnijim okolnostima i onim redosledom kojim su se odigravali.“⁴⁸⁵ Stoga bi se moglo zaključiti da će „nadživot“ biti život potpuno oslobođen aktuelnosti, dakle on će konačno postati čisto trajanje bez ikakvih mešavina. Rečju, trajanje će biti jedina „forma“ i jedini „sadržaj“: živećemo isključivo u virtuelnosti, u bogatom snu bez tereta sadašnjosti.

Poznato je da su mnogi kritičari optužili Bergsona za zanemarivanje društva i politike ili, baš naprotiv, za izvesne „tajne političke ideje“ (npr. za odbranu „buržujskih vrednosti“ prema kritici Žorža Policera). Nas od tih kritika trenutno zanimaju samo te koje se tiču pojma trajanja, odnosno veze između trajanja i povesti. S jedne strane, neki su zamerili Bergsonu aistorijski pristup pojmu vremena, a s druge strane se sugerisalo da njegova filozofija uveliko proističe iz jedne određene povesne konstelacije. Preciznije, tvrdilo se da Bergsonova konfrontacija sa fenomenom oprostora (kvantifikacije, homogenizacije...) vremena ne može da se razume ukoliko se ne uzme u obzir poseban status vremena u moderni, odnosno u kapitalizmu. Sasvim sažeto, u ovoj epohi se dogodila obuhvatna racionalizacija, institucionalna standardizacija vremena – regulisanje vremena kroz kvantitativne mere postalo je konstitutivni deo svakidašnjeg života. Primera radi, dinamika kapitalizma je nezamisliva bez intenzifikacije rada, odnosno produživanja radnog vremena, ciklusâ proširene reprodukcije, itd. Imamo li sve to u vidu, možemo se pitati nije li Bergson jedan specifično povesni izazov tretirao kao aistorijski problem. Drugim rečima, postavlja se pitanje nije li on problem „rašćaravanja“ vremena u moderni na pogrešan način projektovao na transistorijske kategorije prostora i vremena. Primera radi, već pomenuti Benjamin je smatrao da je kod Bergsona iskustvo trajanja izolovano od povesti.⁴⁸⁶ Zanimljivo je da je ovaj kritički uvid imao ključnu ulogu u formiranju Frankfurtske škole (uzgred, Bergson je bio jedan od njenih glavnih sponzora), naročito kod Maksa Horkhajmera koji je tvrdio da Bergsonova filozofija trajanja prenaglašava kontinuitet i nedeljivost sveta, a pritom ignoriše društvene razlike između „srećnih“ i „nesrećnih“.⁴⁸⁷ Za Horkhajmera je ova spiritualistička

⁴⁸⁵ Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. str. 170. Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. str. 172.

⁴⁸⁶ Detaljnije o Benjaminovoj kritici na račun Bergsonove filozofije trajanja: Blencowe, Claire: „Destroying Duration. The Critical Situation of Bergsonism in Benjamin's Analysis of Modern Experience“, *Theory, Culture & Society* 25 (4): 139-158.

⁴⁸⁷ O Horkhajmerovom odnosu prema Bergsonovoj filozofiji detaljnije: Canales, Jimena: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the Debate that Changed our Understanding of Time*. str. 152. Odnosno: Jay,

Lebensphilosophie predstavljala apstrahovanje od stvarnog vremena i njegovih društveno-materijalnih uslova. Ukupno uzevši, on je zamerao Bergsonu što je dao idealistički i iracionalistički, dakle reakcionarni i apolitični odgovor na izazov otuđenja. U tom segmentu, valja citirati i primedbu Džonatana Krerija koji smatra da je Bergsonov model sopstva „nemoguć protivmodel disocijacije: sinteza svih fragmenata doživljenog vremena u bogato i intenzivno iskustvo celine, a koja služi kao protivotrov otuđenju i postvarenju u savremenom društvenom svetu.“⁴⁸⁸ Slično tome, Stiven Kern je u svojoj knjizi o kulturi vremena i prostora govorio o tome da je Bergsonova filozofija trajanja na suštinski način u društvenom kontekstu u kojem je nastala, te da je ona pripadala epohi u kojoj je postojala sklonost razdvajanju privatnog i javnog vremena – utoliko se u pojmovnoj distinkciji između dubinskog „ja“ i površinskog „ja“ prevashodno odražavaju izvesni povesni novumi.⁴⁸⁹ Navešćemo još nekoliko primera za ovu vrstu interpretacije. Merlo-Ponti je u već pomenutom i citiranom eseju zaključio da Bergson nije mislio povest „iznutra“, te kod njega nema „misterije povesti“ – uprkos tome što je Šarl Pegi ukazao na mogućnost bergsonovski shvaćene povesti, kod samog Bergsona istoriografija nema nikakvu vrednost, a povest se čak i u *Dva izvora* piše iz svojevrzne „polubožanske“ i individualističke perspektive. Moris Albvas, mislilac koji je bio Bergsonov student i koji je mnoge uvide preuzeo od svog profesora, smatrao je da je trajanje u Bergsonovoj filozofiji zatvoreno u privatno „ja“ i, shodno tome, nastojao je da razradi novu, društvenu epistemologiju.⁴⁹⁰ Džonatan Martino ističe da Bergson nije bio svestan toga da je kvantifikovano vreme u velikoj meri rezultat modernih institucija, te on zanemaruje društveno-povesne procese otuđenja u kapitalizmu, a oprostori vanje na pogrešan način tretira kao aistorijsku mentalnu sintezu.⁴⁹¹ Pomenimo najzad da je Suzan

Martin: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Heinemann, London, 1973. str. 30, 48-53, 208-209.

⁴⁸⁸ Citirano prema: Jones, Donna V.: *Bergson and the Racial Élan Vital*. In: Donna V. Jones: *The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2010. str. 108.

⁴⁸⁹ Kern, Stephen: *The Culture of Space and Time*. Harvard University Press, Cambridge, 1983. str. 32-35.

⁴⁹⁰ O odnosu između Bergsona i Albvasa: Bastide, Roger: „Mémoire collective et sociologie du bricolage“, *Année Sociologique* 21 (2): 65-108. Odnosno: Coser, Lewis A.: Introduction to Maurice Halbwachs 1877-1945. In: Maurice Halbwachs: *On Collective Memory*. University of Chicago Press, Chicago, 1992. str. 1-34.

⁴⁹¹ Martineau, Jonathan: *Time in Modern Times: Heidegger's and Bergson's Conceptions of Time in Context*. Elektronski izvor: https://www.academia.edu/12440666/Time_in_Modern_Times_Heideggers_and_Bergsons_Conceptions_of_Time_in_Context Poslednji pristup: 8/10/2016.

Gverlak sugerisala da je Bergson Rusoova pristalica u tom smislu što za njega otuđenje ne postoji samo kao ograničeni povesni problem, već je ono karakteristika društvenog života kao takvog.⁴⁹²

Smatramo da su ove kritike donekle opravdane, posebno u pogledu *Ogleda o neposrednim činjenicama svesti i Materije i pamćenja*. U njima se „ja“ uglavnom pojavljuje kao trajanje odvojeno od drugih, a pitanje intersubjektivnosti se tematizuje samo na marginama. Ipak, i u tim delima se trajanje određuje kao otvorenost prema materiji i drugim trajanjima, a termin „površinsko »ja«“ se ne koristi nužno u pežorativnom smislu, već se odnosi na svakidašnji svet pragmatičnog delanja, jezika i simbola. U stvari, iz same prirode trajanja sledi da „ja“ samo u izvanrednim patološkim slučajevima može biti solipsističkog karaktera. Shodno tome, u *Dva izvora* ne zamera se samo Dirkemovoj sociologiji što nije imala u vidu psihičke činjenice, nego se i psihologija kritikuje što je zanemarila naše „društveno opredeljenje“. Štaviše, Bergson konstatuje da čak ni Robinzon Kruzo nije izolovan on društvenosti, dakle da je društvo i za njega nešto neizbežno, imanentno. Iako je činjenica da Bergson nema razrađenu filozofiju povesti odnosno istorije, ne prihvatamo tezu da je njegova filozofija aistorijskog karaktera. Uprkos tome što on nije posvetio nijednu eksplicitnu analizu specifično povesnim kategorijama, povest za njega nije nešto što bi se moglo svesti na prirodne datosti. Drugim rečima, povest izložena u *Dva izvora*, a koja od prirodne religije i magije do industrijalizma i Društva naroda prati razvoj čovečanstva, nije pûka naturalizovana povest, već je složena kombinacija instinkta, inteligencije i intuicije, odnosno njihovih mešavina. Pritom, Bergson je afirmativno govorio o mogućnosti kvalitativnog društvenog napretka, u tom pogledu on je ostao Spenserov učenik. Simptomatično je da je on i u ovom delu više puta upotrebio izraz „razlika u prirodi“, misleći pre svega na suštinske razlike između statične (zatvorene) i dinamične (otvorene) religije odnosno morala. Premda se slažemo sa Jankelevičevom dijagnozom da kod Bergsona nema „panoramskog vremena teleološke povesti“, a koje je prema Jankeleviču vladajuće u judaizmu⁴⁹³, smatramo da se u *Dva izvora* i te kako pojavljuju izvesne obuhvatne povesne tendencije. Bergson se doista suprotstavio ideji povesti kao predeterminisanog ili finalistički uređenog toka, ali je pritom odredio povest kao otvorenost spram novog i kao horizont čiji su događaji po mogućnosti relevantni za čitavo čovečanstvo, naročito kada su procesi demokratizacije u pitanju. Žan Ipolit je u svom spisu o Bergsonovoj filozofiji povesti s pravom naglasio da je Bergson odredio čoveka kao otvorenu egzistenciju, a

⁴⁹² Guerlac, Suzanne: *Thinking in Time*. Cornell University Press, Ithaca, 2006. str. 76.

⁴⁹³ Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. str. 255-285.

čovečanstvo kao vrstu koja čak teži ka tome da transcendirira sebe: „[c]ela koncepcija *vremena kao invencije* [*temps-invention*] kod Bergsona uperena je protiv *povesne fatalnosti*.“⁴⁹⁴ Na kraju, iako Bergson nije posvetio pažnju činjenici da su moderna odnosno kapitalizam umnogome zaslužni za kvantifikaciju vremena, zanimljivo je da u njegovom opusu možemo naići i na analizu kapitalizma (i socijalizma), makar u dva kursa.⁴⁹⁵ Politički gledano, može se reći da se on zalagao za liberalni i preduzetnički kapitalizam, ali sa izvesnim socijaldemokratskim korektivima i idejom radničkih kooperativa. Čini nam se da ga je u tom segmentu u izvesnoj meri rukovodila i filozofija trajanja: on je i kapitalizam i socijalizam vrednovao sa aspekta svojevrsnog personalizma, a koji ima u vidu integritet i slobodan razvoj ličnosti, dakle, na kraju krajeva, trajanja. Istini za volju, pojam trajanja je mnogo jasnije prisutan u njegovom shvatanju domovine. Određujući je kao moralnu zajednicu zajedničkih napora, Bergson je naglasio da je prava domovina otvorena i za strance koji ne govore francuski. Tu je očigledno na delu ideja otvorenog društva (morala i religije), a koje je moguće zahvaljujući otvorenosti trajanja.

⁴⁹⁴ Hyppolite, Jean: *Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson*. In: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía II* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950. str. 919.

⁴⁹⁵ O tome: Hude, Henri: *Bergson II*. str. 172-185.

3. HUSERLOVA FILOZOFIJA VREMENA

3.1. Prva faza Huserlove filozofije vremena (1893-1917)

Kada je Edit Štajn, koja je bila Huserlova asistentkinja u Frajburgu između 1916. i 1918. godine, videla kako izgledaju manuskripti njenog mentora o fenomenologiji vremena, poslala je poruku Romanu Ingardenu u kojoj se žalila „da je spoljašnje stanje prilično tužno“⁴⁹⁶. U stvari, nije imala na raspolaganju samo Huserlova predavanja o unutrašnjoj vremenskoj svesti iz 1904/1905. godine, održana tokom zimskog semestra u Getingenu, već i dodatne tekstove (istraživačke beleške i tekstove drugih predavanja), koji su nastali između 1898. i 1911. godine (sama E. Štajn je mislila da se najraniji tekstovi datiraju iz 1903. godine), a njima su priključeni i sasvim sveži tekstovi iz 1917. godine. Tekst koji je danas poznat kao *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti* rezultat je redigovanja ovog heterogenog materijala, u koje su bili uključeni E. Štajn i sâm Huserl, i to u više navrata. Ne bi trebalo zanemariti ni skromniji učinak Hajdegera koji je 1928. godine objavio *Predavanja* u Huserlovom *Jahrbuch*-u. Postupak redigovanja nije se ticao samo podele na poglavlja i paragrafe, već je podrazumevao ozbiljan trud da se Huserlovi tekstovi pretvore u što koherentnije delo. Naime, Huserl je neprestano revidirao svoju fenomenologiju vremena, te postavilo se pitanje kako se mogu pomiriti njegovi, naizgled ili doista, međusobno protivrečni stavovi. Čak ni za konačnu verziju *Predavanja* se ne može reći da bi predstavljala sasvim konzistentnu teoriju vremena, već upravo suprotno. U njoj se npr. često mešaju Huserlovi uvidi iz 1904/1905. godine i kritičke primedbe na račun istih iz kasnijeg perioda. Usled ovoga ona nije samo izvor za razumevanje ranog razvoja fenomenologije vremena, već delimično i za Huserlove *Bernau manuskripte*, sa posebnim osvrtom na koncept apsolutne vremenitosti. Valja dodati da je francuski prevodilac *Predavanja*, Anri Disort, primetio da je uticaj E. Štajn na konačnu verziju mnogo značajniji nego što se ranije mislilo, ali pritom sâm Disort još nije bio u stanju da objavi alternativnu verziju koja bi bila vernija Huserlovim izvornim tekstovima. Na kraju je Rudolf Bem dobio priliku da sastavi kritičko izdanje koje je 1966. godine objavljeno kao X tom *Husserliane*, pod naslovom koji upućuje i na heterogenost sadržaja: *Zur*

⁴⁹⁶ Ingarden, Roman: „Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks)”, *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (2): 171.

Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917). Na osnovu ove kritičke rekonstrukcije razvoja Huserlove fenomenologije vremena pokazalo se da se od ukupno četrdeset i pet paragrafa *Predavanja* samo sledeći baziraju – delimično ili u potpunosti – na Huserlovom kursu održanom 1904/1905. godine: § 1-7., § 11., § 14. § 16-17., § 19., § 23., § 30-32., § 41. Činjenica da je Huserl neposredno nakon pomenutog redigovanja, tokom leta 1917. godine, počeo da razrađuje svoje *Bernau manuskripte* o vremenu, svedoči o tome da ni za redigovana *Predavanja* nije smatrao da bi predstavljala završenu i koherentnu teoriju.

Naš primarni cilj nije da kroz mikroanalizu Huserlovih tekstova rekonstruišemo pojedine podfaze razvoja fenomenologije vremena, već ćemo se prevashodno usredsrediti na ključne konceptualne dileme. Fokusiraćemo se na one probleme koji su bili dominantni u periodu između 1893. i 1917. godine, dakle naročito na pojam primarnog sećanja / retencionalnosti, odnosno sadašnjosti / prautiska i objektivnog vremena, a poseban odeljak ćemo posvetiti i izazovima u vezi sa shemom akta zahvatanja i sadržaja zahvata. Ipak, nećemo zanemariti ni istorijsko-filološka pitanja, te ćemo se truditi da imamo u vidu i simptomatične promene u pogledu Huserlovih koncepata, odnosno termina. Može se reći da će na delu biti svojevrсно spiralno kretanje: u slučaju glavnih pojmova ovog perioda uzećemo u obzir i kasniji razvoj tokom rada na *Bernau manuskriptima*, odnosno u periodu pisanja *C-manuskripata*, a zatim ćemo se vratiti na period između 1893. i 1917. godine.

3.1.1. Fenomenologija i fenomenalnost vremena

U kom smislu je Huserlov pristup problemu vremena fenomenološkog karaktera? Prvo, u skladu sa svojim metodološkim principima, Huserl započinje istraživanja o vremenskoj svesti isključivanjem „objektivnog vremena“ („svetskog“, „hronološkog“, „fizičkog“, „stvarskog“, „realnog“, „empirijskog“ iliti „prirodnog“ vremena) koje se, u svakidašnjem životu, uglavnom zamišlja kao linearna uzastopnost nizova punktualnih „sada“. To znači da je u Huserlovoj fenomenologiji u fokusu pažnje ono što je dato za svest ili u svesti, a ne karakteristike vremena koje je transcendentno u odnosu na svest (kasnije ćemo videti da to nipošto ne podrazumeva eliminisanje pitanja o konstituciji objektivnog vremena). Drugim rečima, za razliku od prirodnog stava, fenomenologija unutrašnje vremenske svesti se bavi samom fenomenalnošću – njeni

predmeti nisu objektivno data *tempora*, već načini davanja, vremenitost koja se pojavljuje (*erscheinende Zeit*). Valja imati u vidu i činjenicu da je Huserl ujedno veoma kritičan i prema psihologijskom pristupu vremenitosti koji – shodno naivnom realizmu svakidašnjeg stava – polazi od navodno samorazumljive vremenitosti psihičkog subjekta (tj. duše kao realnog entiteta) i nastoji da detektuje zakonitosti iste, kao što je to slučaj kod mislilaca poput Džona Loka, a delimično i Franca Brentana. Fenomenološki pristup vremenitosti suspenduje takve pretpostavke i „ograničava se“ na čiste fenomenalne datosti. „Kada je riječ o pitanju o empirijskoj genezi – nama je svejedno; zanimaju nas doživljaji po svojem predmetnom smislu i deskriptivnom sadržaju.“⁴⁹⁷ *Epokhé* ili stavljanje u zagrade je između ostalog potrebno zato što je prirodni stav sklon zaboravu konstitutivnog značaja vremenske svesti (*Zeitbewußtsein*). Ili se vremenitost svodi na prirodno vreme, ili se „psihološko vreme“ shvata kao pûki subjektivni dodatak prirodnom vremenu, ili se vremenska svest izjednačava sa nekim već konstituisanim aspektima svesti, npr. sa uzastopnošću predstava (koja već zapravo pretpostavlja unutrašnju vremensku svest). Međutim, ovaj zaborav nimalo nije slučajan, jer vremenska svest uglavnom podrazumeva prerefleksivnu svest, dakle svojevrсну evidentnu samodatot bez potrebe za dodatnom samotematizacijom. Utoliko fenomenološko viđenje realizuje nešto što je tek mogućnost u odnosu na uobičajeni vremenski tok: zahvaljujući njemu se pokazuje specifičan doprinos, te ireduktibilni karakter vremenske svesti. Fenomenološko viđenje kao (samo)refleksija predstavlja „naivnost drugog stepena“ utoliko što je dovoljno da se osloni na apsolutne datosti naše vremenitosti. Iako se sugeriše da vremenska svest uglavnom nije tematizovana, nema sumnje da se i fenomenološka (samo)refleksija nadovezuje na njenu „inherentnu refleksivnost“, neposredno samoodnošenje. Tvrdi se da je evidencija vremenitosti srodna sa praevidecijom *cogita*, zatim će se pokazati da nema fenomenološke istine bez kontinuiteta retencionalnosti (i protencionalnosti). Ukupno uzevši, fenomenologija vremena se može shvatiti kao raskid sa prirodnim stavom, ali i kao oslanjanje na datosti vremenske svesti.

Može se reći da predmet fenomenologije vremena nije jedna izolovana tema među ostalim temama, već se tiče onoga što u izvesnom smislu obuhvata svako iskustvo: nije moguća konstitucija predmetnosti ili njenih horizonata bez vremenitosti. Vremenitost je izvor svake sinteze, ona je „metadatot“ koja obuhvata sve odnose istovremenosti i uzastopnosti. Shodno tome,

⁴⁹⁷ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 16. Odnosno Hua X. 373.

iako se Huserl u svojim istraživanjima o vremenu najčešće bavi opažajnim predmetima ili imanentnim objektima (njegov klasični primer je slušanje melodije), on ne zanemaruje ni genuzu atemporalnih iliti transtemporalnih idealno-apstraktnih predmeta.⁴⁹⁸ Metodološki gledano, iako je vremenska svest uslov mogućnosti u pogledu konstitucije svake predmetnosti, čini se da je govor o sâmoj vremenskoj svesti moguć samo posredstvom reflektovanja načina na koji se predmeti pojavljuju („fenomenološka vremenska analiza ne može razjasniti obrazovanje vremena bez osvrta na obrazovanje vremenskih objekata“⁴⁹⁹). Ukratko, fenomenološka analiza mora da uzme u obzir kako konstitutivne (zasnivajuće) slojeve, tako i konstituisane (zasnivane) predmete vremenitosti, imajuću u vidu načine njihovog poklapanja. U tom segmentu, ne bi trebalo zanemariti ni činjenicu da Huserl naglašava kako postoje i značajne divergencije između njih, te kako njihovo potpuno poklapanje nije moguće. „Zasnivajuće i zasnivano se poklapaju, ali pritom naravno ne u svakom pogledu. Faze toka svijesti u kojima se fenomenalno utemeljuju faze istoga toka svijesti ne mogu biti i nijesu identične sa oblikovanim fazama.“⁵⁰⁰ Ovaj nedostatak potpunog poklapanja se na jednom nivou deskripcije može odrediti kao razlika između noematske vremenitosti i noetske vremenitosti, ali se na dubljem nivou analize može opisati i kao razlika između – da se poslužimo terminologijom nastalom posle kursa održanog 1904/05. godine: – transcendentnih i imanentnih (preempirijskih) datosti, odnosno apsolutne vremenske svesti. Naime, vremenitost se, s jedne strane, konstituiše kroz davanje intencionalnih predmeta, ali, s druge strane, čini se da ona nije moguća bez svojevrzne preintencionalne, preobjektivne, prerefleksivne i preimanentne samodatosti, dakle bez čiste primordijalne samokonstitucije. U pitanju je izvorna autofenomenalnost, neposredna samomanifestacija vremenske svesti. Drugim rečima, nije svaki aspekt vremenske svesti konstituisan, vremenitost se ne može objasniti pûkim pozivanjem na datosti vremenskih faza i predmeta. U odeljcima o pojmu retencionalnosti, prautisku, odnosno kritici sheme akta zahvatanja i sadržaja zahvata, videćemo kako Huserl nastoji da sprovede intencionalnu analizu vremenitosti. Utoliko je Hajdeger u *Prethodnoj napomeni priređivača* priloženoj *Predavanjima* s pravom naglašavao značaj pojma intencionalnosti – Huserl doista konstatuje da vremenitost ima *eigentümliche Intentionalität*. Međutim, ne bi trebalo pritom zanemariti konceptualizaciju dubljih struktuirajućih sfera konstitucije, s onu stranu

⁴⁹⁸ Što ne znači da Huserl svodi idealnu kogniciju na unutarvremenske predstave.

⁴⁹⁹ Ibidem. str. 33. odnosno Hua X. 384.

⁵⁰⁰ Ibidem. str. 105. odnosno Hua X. 437.

intencionalnosti predmeta. Shodno tome, pokazaće se zašto mnogi interpretatori smatraju da se Huserl povodom sprovođenja fenomenologije vremenske svesti zapravo nalazi na granicama fenomenologije.

U stvari, uloga izraza „fenomenalnost“ (i „fenomen“) često se menja u Huserlovim analizama, te se prevashodno koleba između onog značenja koje se tiče samog pojavljivanja i značenja koje se odnosi na ono što se pojavljuje. Ova ambivalentnost je od velikog značaja i u kontekstu fenomenologije vremenske svesti. Da li se vremenitost odnosi pre svega na ono što je vremenski konstituisano (*gezeitigt*) zahvaljujući invarijantnim struktuirajućim funkcijama svesti ili na same temporalizujuće (*zeitigend*) funkcije koje pokrivaju različite korelate? Ukratko, da li se vremenitost prevashodno tiče pojavljivanja ili onoga što se pojavljuje? Šta je „fenomenalno vreme“ ili „fenomenološka temporalnost“? Čini se da je Huserl često sklon da istakne posebnu ulogu onoga što se pojavljuje. Primera radi, u pogledu prautiska ponekad naglašava da je u pitanju fenomenalnost koja je strana svesti, dakle u njenom slučaju sâm predmet izaziva novu vremensku fazu, pre bilo kakve subjektivne anticipacije. U tom segmentu, Huserl će govoriti i o tendencijama koji su strane *egu*. Utoliko je naglasak na otvorenosti svesti prema vremenskom alteritetu, na „transcendenciji u imanenciji“. Reč je, prema tome, o noematskom bogatstvu iskustva, o različitim regijama predmetnosti koje mogu nadmašiti naša preddeterminisana očekivanja. S druge strane, Huserl upućuje na (samo)temporalizujuće mehanizme vremenske svesti koji predstavljaju uslov mogućnosti svega konstituisanog, dakle, na kraju krajeva, i svih akata, vremenskih predmeta i fazâ. Ovaj preintencionalni sloj vremenitosti je opisan kao apsolutni – njegova „prefenomenalna autofenomenalnost“ prethodi svakoj predmetnoj pojavnosti (kako je Žerar Granel sugerisao, u pitanju je fenomenologija bez fenomena, davanje bez ičega što bi se dalo⁵⁰¹). Ako imamo u vidu ovu ambivalentnost, možemo da se pitamo: kakav je odnos između zasnivajućeg i zasnivanog sloja vremenitosti? Nesumnjivo, sve što je konstituisano, uvek upućuje na ono što je konstitutivno, ali se ono konstitutivno može zahvatiti samo kroz ono konstituisano. Stoga Derida, koji je na tragu interpretacije Tran Duk-Taa govorio o dijalektici (odnosno „međusobnoj kontaminaciji“) konstitutivnog i konstituisanog, ističe „da se vreme pojavljuje kao konstitutivno fenomenološko vreme samo zato što je konstituisano“⁵⁰². Takođe, Derida s pravom tvrdi da huserlovski shvaćeno

⁵⁰¹ Granel, Gérard: *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Gallimard, Paris, 1968. str. 47. O tome videti još: Perrin, Denis: Une lecture wittgensteinienne des *Leçons* de 1905. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 166.

⁵⁰² Derrida, Jacques: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. PUF, Paris, 1990. str. 117.

vreme trebati shvatiti kao događaj, ali ujedno i kao strukturu⁵⁰³, te da fenomenološko vreme predstavlja složenu kombinaciju dinamičnih noematskih slojeva i primordijalne samokonstitucije vremenitosti. Simptomatično je npr. da tokom rada na *Bernau manuskriptima* Huserl proširuje spektar analiziranih noematskih predmeta upravo onda kada počinje da se služi i čistom transcendentnom analizom vremena. Ukupno uzevši, čini se da je fenomenologija osuđena na kružno kretanje između konstitutivnog kao temporalizujućeg i konstituisanog kao temporalizovanog. Utoliko bi se moglo zaključiti da se „forma“ nužno prepliće sa „sadržajem“ – ova konceptualna pozicija bi trebalo da prevaziđe kako prazan formalizam, tako i opasnost svođenja vremenitosti na neki unutarvremenski predmet.

3.1.2. Kritika Brentanove teorije vremena

Poznato je da kritička konfrontacija sa Brentanovom „protofenomenološkom“ filozofijom u pogledu pojma intencionalnosti, introspekcije i psihologizma ima ključnu ulogu u Huserlovoj fenomenologiji. Što se tiče suočavanja sa Brentanovom teorijom vremena, ono ne samo što igra odlučujuću ulogu u *Predavanjima o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti*, već se može reći da je „Brentano postavio jednačinu, za koju bi huserlovska doktrina o vremenu trebalo da bude rešenje“⁵⁰⁴. I sâm Huserl opisuje Brentanove analize o vremenu kao „ishodišnu tačku“⁵⁰⁵ (*Ausgangspunkt*) svojih istraživanja, a naslov prvog odseka u *Predavanjima* je „Brentanovo učenje o izvoru vremena“. Ukupno uzevši, Huserl je preuzeo neke od ključnih uvida od Brentana, sa posebnim osvrtom na osnovnu tezu da pûka uzastopnost predstava još nije opažanje uzastopnosti, ali, s druge strane, u pitanju je oštra kritika koja sugerise da Brentanova „deskriptivna psihologija“ zapravo nije u stanju da poima vremenitost. Napomenimo da, u periodu kada je Huserl održavao predavanja o vremenu, Brentano još nije objavio svoje analize o dotičnoj temi.⁵⁰⁶ To znači da se Huserl oslanjao na beleške o Brentanovim kursovima održanim između 1883. i 1888. godine,

⁵⁰³ Ibidem. str. 105.

⁵⁰⁴ Benoist, Jocelyn: Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 12.

⁵⁰⁵ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 10. Odnosno Hua X. 368.

⁵⁰⁶ Preciznije, Brentanova knjiga iz psihologije iz 1874. godine (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*) već sadrži neke uvide o vremenu, ali je Huserl ne pominje.

odnosno na kratke prikaze Brentanove teorije vremena od strane Antona Martija i Karla Štumfa. Utoliko je način na koji je predstavio Brentanove analize o vremenu samo delimično adekvatan. S jedne strane, kada je Huserl držao predavanja o vremenu, nije bio obavešten o tome da je Brentano već napustio svoju raniju teoriju. S druge strane, kasnije, dakle prilikom prerađivanja, odnosno objavljivanja teksta *Predavanja*, Huserl nije uzeo u obzir ono što je Brentano već bio objavio o teoriji vremena.

Huserl se nadovezuje na Brentanove analize o vremenu i kada se usredsređuje na primer slušanja melodije. Naime, i za Brentana je suštinski izazov poimanje načina na koji prošli aspekti neke melodije opstaju u svesti. On polazi od toga da postoji izvestan mehanizam koji omogućava da i neaktuelni, upravo prošli tonovi budu deo sukcesivnosti melodije. Tonovi melodije kao kontinuirane celine imaju izvestan redosled, dakle strukturane međusobne odnose, a to znači da ima različitih relacija kako u pogledu onoga „pre“ i „posle“, tako i u odnosu na sadašnjost. Iz aspekta kontinuiteta melodije nije dovoljno da tragovi pojedinih tonova na neki način opstanu u svesti, već je ujedno potrebno da se preoblikuju jer bi inače i dalje važili za svest kao sadašnji, a ne kao upravo prošli tonovi (inače bismo raspolagali samo zbirom tonova bez uzastopnosti). Ovu neprestanu transformaciju Brentano shvata kao reprodukciju sadržaja koja je na delu čim neki ton prođe. Naziva je izvornom asocijacijom, te smatra da je vrši fantazija: opažaj tona se pretvara u uspomenu kao reprezentaciju, i na taj način se pojavljuje u svesti. Ovaj mehanizam fantazije je reproduktivnog karaktera utoliko što upravo prošli sadržaj ponovo nastupa u svesti, doduše, u novom obliku, u tom smislu što se dotičnom sadržaju dodaje vremenska determinisanost – ton koji je malopre pripadao sadašnjosti, manifestuje se *kao* upravo prošli ton. Ukratko, iskustvo celine melodije pretpostavlja kako neprestanu reprodukciju tonova, tako i dodavanje karaktera prošlosti. Čaba Menješ je adekvatno sažeo o čemu se radi: „za konstituciju vremenske svesti nije dovoljno da izvorna asocijacija reprodukuje upravo prošle tonove, već je potrebno da sâm reprodukovani sadržaj opstane u svesti tako što će se dalje modifikovati.“⁵⁰⁷ Ukupno uzevši, Brentano sugerise da konstitucija vremenske svesti ne podrazumeva opažanje sukcesivnosti i promene, već reproduktivne mehanizme fantazije pomoću kojih se na pojedine predstave nadovezuje vremenska

⁵⁰⁷ Menyes Csaba: *Az észlelés és az időtudat Husserl 1905-ös előadásai alapján*. Elektronski izvor: <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00003/9913menyes.htm> Poslednji pristup: 12.10.2016.

determinisanost. Valja pomenuti da u ovom kontekstu Brentano određuje budućnost kao svojevrsno „transponiranje“ prošlosti.

Huserlu ove analize služe kao „ishodišna tačka“: i on traži rešenje za konceptualizaciju fenomena upravo prošlih tonova (i pritom ceni uvid o tome da se iskustvo melodije ne sastoji od niza aktuelnih tonova), ali se na suštinski način distancira od Brentanovog shvatanja vremenitosti. Huserlove kritičke primedbe možemo sažeti u sledećim tačkama:

1. Huserl priznaje da ove analize imaju izvesno „fenomenološko jezgro“, štaviše, tvrdi da je Brentano „čak prvi spoznao radikalnu razdiobu na primarne sadržaje i karaktere akata“⁵⁰⁸. Međutim, Huserl smatra da Brentano, umesto sprovođenja prave fenomenološke analize, nastoji da identifikuje psihološke zakonitosti predstava, odnosno traga za psihološkim izvorom predstave o vremenu. Prema tome, to ipak znači da nedovoljno reflektuje različite slojeve konstitucije vremena: „Brentano ne pravi razliku između akta i sadržaja, odnosno između akta, sadržaja koji se zahvata i zahvaćenoga predmeta. ... Ova izvođenja su višestruko nezadovoljavajuća. Karakter vremena, uzastopnost i trajanje, ne zatičemo tek kod primarnih sadržaja, već i kod zahvaćenih objekata i zahvatajućih akata. Analiza vremena koja se ograničava na jedan sloj ne može biti dovoljna, već mora pratiti nastajanje svih slojeva.“⁵⁰⁹ Čini se da Brentano ne analizira datosti u iskustvu vremenitosti kao intencionalne predmete koji mogu da se modifikuju na suštinski način, već kao identične sadržaje prema čijem kvalitetu su akti svesti indiferentni. Stoga Brentano može da govori samo o razlikama između pojedinih modusa reprezentacije.
2. Nedostatak fenomenološke strogosti se, između ostalog, pokazuje u tome što Brentano fantaziji pripisuje ulogu konstitucije vremenske svesti. S jedne strane, Huserl naglašava da se primarno, neposredno, sveže sećanje (koje će od 1909. godine dosledno nazvati retencijom) ne sme izjednačiti sa navodnim mehanizmima fantazije – osenčenje (*Abschattung*) kao postepena modifikacija sadržaja se ne sme izjednačiti sa (re)produkcijom predstava. Huserl insistira na suštinskoj razlici između primarnog sećanja i fantazije, ali pritom ne zaboravlja ni kontinuitet, naime, neprekidnost između

⁵⁰⁸ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 29. Odnosno Hua X. 382.

⁵⁰⁹ Ibidem. str. 26-27. Odnosno Hua X. 380.

prautiska kao doživljaja onoga „sada“ i primarnog sećanja. S druge strane, Huserl ističe da Brentanova teorija onemogućava i konceptualizaciju razlike između primarnog i sekundarnog sećanja; kod Brentana se neposredna prošlost i sekundarna prošlost pojavljuju pod zajedničkim krovom reproduktivne fantazije, te se ne nude nikakva pojmovna sredstva za njihovo razlikovanje (najviše što se može izvući iz njegovih analiza u tom pogledu jeste da je sekundarno sećanje na višem nivou reprodukovana fantazija, „fantazija fantazijâ“). Sve u svemu, Brentano zanemaruje kako kontinuitet između slojeva konstitucije vremenske svesti, tako i suštinske razlike između istih. Njegova teorija pripisuje konstituciju vremena onoj vrsti zahvatanja koja uvek već pretpostavlja vremenitost.

3. Brentano zapravo tvrdi da nije moguće opažanje sukcesivnosti i promene, odnosno, uopšteno govoreći, da nije moguće opažanje vremena – vreme se, prema njegovom mišljenju, konstituiše naknadno, u izvornim asocijacijama fantazije. Za razliku od njega, Huserl skreće pažnju na evidencije samog iskustva: „trajanje, uzastopnost i promjene se pojavljuju“⁵¹⁰. Preduslov Brentanovog shvatanja vremenitosti jeste koncept preinačenja predstava vremenskim karakterima. On smatra da se samo odredba „sada“ odnosi na nešto realno (iako pritom „sada“ ne determiniše, tj. ne dodaje nikakvu novu oznaku), dok se modifikujuće odredbe poput „bivši“ (npr. u iskazu o bivšem tonu A) odnose na nešto nerealno. Prema tome, kada izvorna asocijacija dodaje momenat prošlosti nekoj predstavi, to bi se nužno odnosilo na nešto što više ne postoji. Čini se da Brentano sugerise da nema suštinskih kvalitativnih razlika između opažajâ u sadašnjosti i predstavâ koje fantazija reprodukuje: jedina razlika jeste u tome što fantazija dodaje momenat prošlosti kao odredbu vremenitosti. U stvari, time se tvrdi da je iskustvo sadašnjosti atemporalnog karaktera, dok je vremenitost u širem smislu nerealna, neegzistirajuća. Za Brentana je sadašnjost uslov mogućnosti vremenitosti, ali je ona sama ipak nevremenska – utoliko vremenitost za njega nije ništa drugo do neprestano pretvaranje realnog u nerealno na nivou predstava, kao da je vremenitost samo „retrospektivna halucinacija“. U ovom pojmovnom okviru doista je nezamisliva tematizacija opažanja sukcesivnosti ili promene. Naime, kako je moguće opažati nešto kao realni kontinuitet ako se isti pojavljuje kao kombinacija realnih i nerealnih

⁵¹⁰ Ibidem. str. 24. Odnosno Hua X. 379.

momenata? Brentano određuje vreme kao nešto što se *post festum* pridružuje predstavama. U tom segmentu, valja citirati Huserlovu kritiku: „forma vremena nije ni sadržaj vremena, niti složenost novih sadržaja koji se nekako pridružuju njegovom sadržaju.“⁵¹¹ Ukratko, Brentanovoj teoriji izmiče evidentna samodatotost vremena, te iskustvo izvorne percepcije vremena. Na kraju, dakle, Huserl dolazi do zaključka da vremenitost nije produkt mašte, već se prevashodno konstituiše u opažanju („[n]azovemo ... opažanje *aktom u kojem se nalaze svi »izvori« i koji sve originerno obrazuje*“⁵¹²).

4. Huserl s pravom optužuje Brentana za prezentizam. Čini se da za Brentana nema realne prošlosti, već samo i dalje prisutnih predstava na koje se nadovezuje odredba prošlosti. Utoliko nema „transcendencirajućeg karaktera“, pravog alteriteta prošlosti – prošlost je zapravo pûki reproduktivni nivo sadašnjosti, prezencija proširena znakom neegzistirajuće prošlosti: „ako isti sadržaj A uvijek nadalje jeste u svijesti (makar u vidu u nekoga novoga momenta), tada A nije prošlo, već sadašnje“⁵¹³. Utoliko Brentanovom teorijom ne može da se poima konstitucija prošlosti, niti može da se objasni osnovni aspekt vremena: uzastopnost. Naime, ukoliko se smatra da postoje samo sadašnje predstave sa različitim odredbama, ali bez suštinskih kvalitativnih razlika (dakle, ukoliko se ne tematizuje modifikacija kao osenčenje), onda se iskustvo redukuje na iskustvo simultanosti. Na kraju krajeva, prema Huserlovoj kritici, kod Brentana nije naprosto reč o primatu sadašnjosti, već o prezentizmu kao atemporalizmu. U tom pogledu može biti relevantno da je Rudolf Bernet govorio o tome kako u Brentanovim analizama o vremenu ima tri predrasude: A. metafizički prezentizam koji smatra da je jedino sadašnjost realna, te da je jedino aktuelno data faza nekog predmeta egzistirajuća; B. epistemološki prezentizam koji je ubeđen da se može opažati samo ono što je u sadašnjosti; C. psihologistički prezentizam prema kojem iskustvo predmeta nastaje pomoću prisustva mentalnog sadržaja koji funkcioniše kao reprezentacija objekata unutar svesti (tj. kroz „mentalnu inegzistenciju“ predmeta).⁵¹⁴ Istorijski

⁵¹¹ Ibidem. str. 29. Odnosno Hua X. 382.

⁵¹² Ibidem. str. 55. Odnosno Hua X. 401.

⁵¹³ Ibidem. str. 27. Odnosno Hua X. 381.

⁵¹⁴ Bernet, Rudolf: Einleitung. In: Edmund Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Husserliana XI.), F. Meiner, Hamburg, 1985. str. XXIII.

gledano, valja pomenuti da je Brentanov prezentizam u velikoj meri nastao kao produžetak filozofije Johana Fridriha Herbarta u kojoj se sugeriše da niz predstava može da se zahvati jedino ako su one simultani predmeti jedinstvenog, nedeljivog akta svesti, drugim rečima, da vremenska faza može da se zahvati samo u jednoj tački vremena. Može se reći da Huserlova fenomenologija predstavlja pokušaj da se konceptualizuje iskustvo opažanja uzastopnosti, odnosno da Brentanovom shvatanju sadašnjosti Huserl suprotstavlja teoriju o dinamičnom iskustvu prautiska i „polja prezencije“.

Kao što smo već napomenuli, Huserl niti prilikom održavanja kursa o fenomenologiji vremena, niti prilikom prerađivanja, odnosno objavljivanja *Predavanja* nije uzeo u obzir novije etape u razvoju Brentanovog shvatanja vremena.⁵¹⁵ U tom pogledu, zanimljiva je kritika Oskara Krausa iz 1930. godine, a zatim i knjiga Anrija Disorta iz 1964. godine, prema kojima su Brentanove novije teorije o vremenu (koje su bile formulisane nakon 1895. godine) anticipirale neke od Huserlovih ključnih uvida.⁵¹⁶ Između ostalog, Kraus i Disort naglašavaju da je Brentano tematizovao razliku između izvorne asocijacije kao neposrednog sećanja i sekundarnog sećanja. Takođe, valja pomenuti da je Brentano u kasnijim fazama svoje teorije o vremenu koristio neologizam „proteroz“ („proterestezija“ ili „protestezija“) ne bi li konceptualizovao specifičnost neposredne i intuitivne prošlosti, dakle onoga što je Huserl nazvao retencijom.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Neki interpretatori su identifikovali četiri ili čak šest faza u razvoju Brentanove teorije o vremenu. Videti npr.: Chisholm, Roderick: „Brentano’s Analysis of the Consciousness of Time”, *Midwest Studies in Philosophy* 6 (1): 3-16. Odnosno: Chrudzimski, Arkadius: „Die Theorie des Zeitbewußtseins Franz Brentano im Licht der unpublizierten Manuskripte”, *Brentano Studien* 7: 149-161. Mulligan, Kevin: Brentano on the Mind. In: *The Cambridge Companion to Brentano* (ed. Dale Jacques), Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

⁵¹⁶ Kraus, Oskar: „Zur Phänomenognois des Zeitbewusstseins”, *Archiv für die gesammte Psychologie* 75: 1-22. Odnosno: Dussort, Henri: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. PUF, Paris, 1964. str. 191.

⁵¹⁷ O tome videti npr.: Benoist, Jocelyn: Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps. str. 20, 26. Odnosno: Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge University Press, New York, 2009. str. 57-96.

3.1.3. Pojam retencije

Huserlov pojam primarnog sećanja, odnosno retencije, označava vremensku dimenziju koja se ne može izjednačiti ni sa punktualnom sadašnjošću niti sa reproduktivnim rezultatima fantazije. U slučaju primera melodije retencija se odnosi na konstituciju upravo prošlog tona *A* koji se više ne pojavljuje kao prautisak (*Urimpression*), ali ipak na suštinski način doprinosi tome da melodiju opažamo kao „organsku celinu“. Može se reći da retencija vrši funkciju diskontinuiteta, ali ujedno vrši i funkciju kontinuiteta. S jedne strane, ukoliko ne bi bilo diskontinuiteta između prautiska i retencije onda bi svi tonovi bili simultano prisutni, ali, s druge strane, bez aspekta kontinuiteta ne bismo mogli da percipiramo melodiju kao jedinstvenu uzastopnost. „Retencionalni ton nije prisutan, već ga se u nekom Sada »primarno sjećamo«. On, dakle, nije reelno prisutan u retencionalnoj svijesti. Tonski trenutak koji pripada ovoj svijesti, ne može biti ni reelno prisutni drugi ton, niti kao vrlo slabi ton iste kakvoće (kao odjek). ... Sâm opažaj prošlosti ne može biti odslikavanje, već jeste originerna svijest.“⁵¹⁸ Prema tome, na prautiske se ne nadovezuju samo novi prautisci, već i faze retencionalnih modifikacija. Huserl tvrdi da se svaki prautisak pretvara u retencionalnu svest, a tu nužnu modifikaciju opisuje kao „neprekidno osenčenje“ i „tonjenje“, kao „nasleđe neposredne prošlosti“ ili kao „napredujuće povlačenje u prošlost“. Retencionalnost je originerna intencionalnost u tom smislu što se ne može svesti na prautisak, ali ni na sekundarno sećanje koje re-prezentuje sadašnjost. Dok Huserl sugerise da sekundarno sećanje nije „primarno dato“, on govori o evidentnosti, apsolutnoj izvesnosti, intuitivnoj (*anschaulich*; upor.: *Vergangenheitsanschauung*) datosti retencije, i suprostavlja je Brentanovom shvatanju prošlosti kao fantazije o nerealnom: „to upravo prošl[o] nije pûko mnijevanje, već data, odnosno »opažena« činjenica.“⁵¹⁹ Za razliku od fantazije, u retencionalnosti se ne menja karakter vere, već temporalni karakter. Iskustvo sukcesivnosti melodije nije privid, upravo suprotno, ono se nalazi s onu stranu sumnje. Ukupno uzevši, retencija prema Huserlu nije naprosto „slabljanje sadržaja“ kao prateći nivo ili dodatak sadašnjosti, ali nije ni pûki aspekt re-rezentativnog, sekundarnog sećanja – retencija je izvorni sloj konstitucije vremenitosti. Ukratko, zahvaljujući njoj se neposredna prošlost

⁵¹⁸ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 43-44. Odnosno: Hua X. 392.

⁵¹⁹ Ibidem. str. 49. Hua X. 394.

pojavljuje *kao* neposredna prošlost. U stvari, može se reći da je retencija uslov mogućnosti sekundarnog sećanja, a sa prautiskom se prepliće kao punopravna datost vremenske svesti.

Nije dovoljno reći da se upravo prošli ton *A* i trenutni ton *B* pojavljuju jedan posle drugog – to bi bila pûka uzastopnost opažaja. S druge strane, ukoliko su upravo prošli ton *A* i predstava trenutnog tona *B* istovremeno prisutni u svesti, kako je moguće da ta simultanost bude shvaćena kao sukcesivnost, te kako je moguće iskustvo onoga „pre“ i onoga „posle“? Za sâm iskustvo sukcesivnosti potrebno je da ton *A* bude dat kao modifikovani retencionalni predmet u dinamičnom odnosu prema tonu *B* kao prautisku. Opažanje tona *B* nadovezuje se na retenciju tona *A*, ali se zatim i sâm ton *B* pretvara u retencionalni predmet i ulazi u retencionalni kontinuitet sa tonom *A*, itd. Iskustvo uzastopnosti je moguće zato što retencija i prautisak nisu dati kao istovremeni (*gleichzeitig*), već se pojavljuju „u istom vremenu“, „zajedno“, „u koegzistenciji“ (*zugleich*). Ili, drugim rečima: „sama retencija koja postoji zajedno sa svešću o onome »sada« nije sadašnja, te nije data istovremeno sa sadašnjošću, i ne bi imalo smisla da se tako izrazimo.“⁵²⁰ Retencionalnost nije u prošlosti, već je način pojavljivanja „žive prošlosti“. Prema tome, prautisak i retencija ne mogu biti dati u svesti simultano, već je reč o dimenzijama vremenske svesti koje struktuiraju iskustvo vremena, uključujući iskustvo simultanosti i sukcesivnosti. Retencija nije „posle“ prautiska i nipošto ga ne negira, a prautisak nije „pre“ retencije i svojim postojanjem je ne onemogućava – radi se o konstitutivnim slojevima vremenitosti koji se ne mogu iscrpeti govorom o njihovim „sadržajima“. I na primeru melodije se vidi da se prautisak i retencija nužno prepliću: kao što retencionalna modifikacija nije moguća bez prautiska, tako ni prautisak kao iskustvo novog nije moguć bez bleđenja (ili radikalnije rečeno: istiskivanja) „sadržaja“ prethodnih prautisaka. Bernet je s pravom govorio o tome da je „ono »jedno-u-drugom« [*Ineinander*] prautiska i retencije zapravo izvorni »jedno-iz-drugom« [*Auseinander*] u kojem oba aspekta pretpostavljaju drugi, a nijedan ne može da se svede na drugi.“⁵²¹ Unutrašnja vremenska svest ne bi bila moguća bez dinamičnog jedinstva, odnosno razlike prautiska i retencije kao izvornih aspekata. Husserl će kasnije, pomoću teorije o dvostrukoj (longitudinalnoj i transverzalnoj) intencionalnosti, precizirati odnos retencije i prautiska, odnosno uzastopnosti i istovremenosti.

⁵²⁰ Hua X. 333.

⁵²¹ Bernet, Rudolf: Einleitung, str. LV.

Huserlova fenomenologija retencije predstavlja raskid sa stavom koji bi se mogao sažeti Aristotelovom tvrdnjom da „ne možemo pamtimo sadašnjost dok je ona sada“⁵²². Naime, pojam retencije služi upravo tome da se zahvati ono što prevazilazi pseudodilemu između „sada“ i svega ostalog što nije „sada“. Retencionalnost kao poseban sloj intencionalnosti jeste ambivalentni momenat vremenske svesti – ona konstituiše neposrednu prošlost kao faktor neprekidne „deprezentacije“ (*Entgegenwärtigung*). Dakle, *pace* Aristotel, primarno sećanje se ne odvija u punktualnom „sada“, ali je ipak u dinamičnom odnosu sa sadašnjošću. Nije reč o očuvanju sadašnjosti kao sadašnjosti, niti o očuvanju prošlosti u sadašnjosti, već o izvornoj struktuirajuće-diferencirajućoj dimenziji koja otvara vrata vremenskom alteritetu samim kolebanjem između prošlosti i sadašnjosti. Shodno tome, bilo bi pogrešno pomisliti da postoje retencionalna *intenta* koja bi mogla postići fiksirani status jednom za svagda – u stvari, osuđena su na neprekidne promene i kolebanja. Pored toga što se ističe kako se retencije nadovezuju na prautiske, naglašava se kako se i same retencionalne modifikacije modifikuju („jer je svaka retencija u sebi samoj neprekidno modifikovanje“⁵²³) u serijama osenčenja, te da retencije transcendiraju sebe. Ukoliko bi retencije funkcionisale kao izolovani, statični i punktualni utisci, iskustvo o „rasprostrtoj“ sadašnjosti, koja uvek uključuje u sebe i momenat neposredne prošlosti, ne bi bilo moguće. Retencionalnost nije spoljašnja funkcija „sabiranja“. Huserl, takođe, smatra da retencije retencijâ podrazumevaju davanje retencijâ u kojima se uzimaju u obzir čitavi nizovi retencijâ kao celine. Dakako, ne mogu sve celine biti date „u jednoj celini“, a „retencija retencijâ nije moguća do beskonačnosti“⁵²⁴. Napomenimo najzad da će Huserl u *Bernau manuskriptima* i *C-manuskriptima* govoriti i o ulozi sedimentacije i „dalekih retencijâ“ u kojima se gubi originerna intuicija, ali koje ipak mogu biti ključne za orijentaciju u sadašnjosti.

Konceptualizacijom retencionalnosti kao izvanredno složenog oblika fenomenalnosti, Huserl je nastojao da opis sinteze sadašnjosti i prošlosti bude što verniji iskustvu. Ne bismo preterivali ukoliko bismo zaključili da je centralni novum u prvoj fazi razvoja huserlovske fenomenologije vremena otkrivanje njenog višestruko paradoksalnog karaktera. Naime, retencionalnost se nalazi na granicama aktuelne svesti kao *Noch-Bewußtsein* – ona je transcendirajućeg karaktera u odnosu na iskustvo prautiska, ali se pritom ipak daje u širem polju

⁵²² *De memoria*, 449b19.

⁵²³ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 41. Odnosno: Hua X. 390.

⁵²⁴ Giovannangeli, Daniel: La lecture dialectique des *Leçons*. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 151.

prezencije. Stoga se može reći da retencionalnost ima Janusovo lice: ona je „transcendencija u imanenciji“⁵²⁵ (Nikolas de Voren, na tragu Huserlovog izraza), „imanentna transcendencija“⁵²⁶ (Žoslin Benua) iliti „originerno prisustvo odsustva“⁵²⁷ (Fransoaz Dastir). Nadalje, retencionalnost je garancija za kontinuitet između „sada“ i upravo prošlog, ali ujedno uspostavlja i diskontinuitet između njih – retencionalnost kao „deprezentacija“ povezuje upravo kroz razdvajanje. Teško se može razdvojiti ono što još pripada prautisku i ono što je već postalo retencionalni predmet, te njihovo međusobno stapanje ne dozvoljava striktno distinkcije, ali je razlika između ovih slojeva konstitucije ipak suštinski aspekt vremenske svesti. Utoliko je pogrešno naglasiti samo momenat diskontinuiteta (to je slučaj npr. kod Žaka Deride, koji je bio sklon da retenciju tumači kao koncept koji označava „izvornu diferenciju“ i stvaranje „tragova“ sadašnjosti), ili samo momenat kontinuiteta (tako je npr. Pol Riker isticao da je retencionalnost prvenstveno funkcija kontinuiteta, naspram diskontinuiteta u pogledu sekundarnog sećanja).⁵²⁸ Shodno tome, retencionalna modifikacija ima i pozitivnu i negativnu stranu: doprinosi osenčenju iliti tonjenju prautisaka, ali pritom omogućava kako nastupanje novih prautisaka, tako i iskustvo promene i sukcesivnosti. Može se reći da se retencija u samom iskustvu veoma retko tematizuje na eksplicitan način i uglavnom se pojavljuje kao pûki izvedeni aspekt prautiska ili sekundarnog sećanja, ali, s druge strane, fenomenološka refleksija može da skrene pažnju na nju kao samostalni sloj konstitucije vremenske svesti. Sasvim sažeto, retencionalnost kao modifikacija je prevashodno „živa prošlost“, a ne objekat svesti. Preciznije, sama retencija se ne odnosi na odvojeni predmet koji bi bio isključivo u njenom fokusu – retencionalnost je prerefleksivna, implicitna i neobjektivirajuća struktuirajuća funkcija vremenske svesti. Iz aspekta celine iskustva retencija nije izolovani akt, već se manifestuje kao jedan momenat akata svesti. Otuda je simptomatično što je Huserl govorio o tome da „retencionalni »sadržaji« uopšte nijesu sadržaji u izvornom smislu“⁵²⁹. Drugim rečima, retencionalnost se može opisati kao posebna vrsta intencionalnosti, ali i kao „protiv-intencionalnost“⁵³⁰, dakle kao „deprezentacija“ koja ima za svrhu da se intencionalni predmet

⁵²⁵ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 170. Ovaj izraz se može naći i kod Huserla: Hua XI. 303.

⁵²⁶ Benoist, Jocelyn: Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps. str. 25.

⁵²⁷ Dastur, Françoise: Temps de la conscience et temps de l'être: de Husserl à Heidegger. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 86.

⁵²⁸ Inga Remer je upoređivala Deridinu i Rikerovu interpretaciju: Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Springer, Dordrecht, 2010. str. 257-262.

⁵²⁹ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 43. Odnosno: Hua X. 392.

⁵³⁰ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 171.

postepeno prazni iz svesti. U skladu sa tim, retencionalnost se koleba između daljih pozicija: može se okarakterisati kao suštinski aspekt opažanja u širem smislu te reči, dakle kao izvorno, evidentno davanje („[t]ime se i sama *prošlost* određuje kao ona koja je *opažana*“⁵³¹), ali, s druge strane, može se opisati i kao onaj sloj konstitucije vremenske svesti koji se nalazi s onu stranu opažanja kao neposredne prezentacije, tj. prautiska (utoliko nije slučajno što §16 nosi naziv *Wahrnehmung als Gegenwärtigung im Unterschied von Retention und Wiedererinnerung*). Retencija je opažanje upravo prošlog, ali ne na način opažanja aktuelnog. Valja pomenuti da je retencija paradoksalna i u tom smislu što ima kako prezentativnu, tako i kvazireproduktivnu, kvazireprezentativnu ulogu. To znači da retencionalnost kao uslov mogućnosti iskustva sukcesivnosti i promene doprinosi iskustvu u širem polju prezencije, ali je retencionalni predmet ipak rezultat modifikacije, svojevrstne ponovne proizvodnje onog što je bilo dato u prautisku (shodno tome, Huserl nije govorio samo o dva smisla opažanja, već i o dva smisla reprodukcije). Ukupno uzevši, Huserl je pojmom retencije, odnosno retencionalnosti nastojao da izgradi dinamičan i fleksibilan koncept koji prevazilazi pojednostavljene, unapred date, fiksirane distinkcije. Bez obzira na to da li ćemo pomenuta kolebanja nazvati paradoksima, aporijama, protivrečnostima ili ambivalentnostima, nesumnjivo je da proističu iz uvida o inherentnim napetostima same vremenske svesti.

Iako se retencionalnost može opisati kao jedan oblik prerefleksivne svesti, to nipošto ne znači da je ovaj faktor neposredne prošlosti u potpunosti stran refleksiji. Štaviše, moglo bi se reći da je retencija uslov mogućnosti svake refleksije, uključujući i fenomenološku refleksiju. „Refleksija se odvija tek kada se već dogodilo ustanovljenje vremenskog horizonta. Tek tada možemo da se vratimo na jedan raniji doživljaj ili na sadržaj koji se u njemu pojavio. Retencija kao faza akta, odnosno kao svest o fazi (svest o pojedinim fazama trajanja) omogućava da nam u refleksiji upravo prošli akt i njegove pojedine faze postanu predmeti. ... Bez retencionalnog sećanja nikakva noetika ne bi bila moguća. Retencija omogućava i prisećanje uopšte, a ono nije ništa drugo do elementarna, preteorijska forma refleksije.“⁵³² Pored tog prerefleksivnog, odnosno kvazirefleksivnog aspekta valja pomenuti i način na koji retencija upućuje na samu retencionalnu svest. I u tom pogledu važi da je retencionalnost implicitnog karaktera: retencija ne podrazumeva dodatnu samosvest o retencionalnosti, ali ona jeste „pozicionalna svest“ koja u izvesnom smislu

⁵³¹ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 52. Odnosno: Hua X. 398.

⁵³² Marosán Péter Bence: *Kontextus és fenomén II/I. Idő és igazság*. Elektronski izvor: https://www.academia.edu/6875469/Kontextus_%C3%A9s_fenom%C3%A9n_II_I_Id%C5%91_%C3%A9s_igazs%C3%A1g Poslednji pristup: 24/10/2016.

referiše i na subjekta iskustva. Naime, retencionalni predmet se nikada ne pojavljuje kao „neutralna“ ili „objektivna“ datost, već kao svojevrsni *intentum* iz perspektive jedne singularne svesti. „Istovremeno sam subjekat i objekat sećanja, ali ne u tematizovanom i objektivirajućem smislu“⁵³³. Bez ove implicitne i „pasivne“ kvazirefleksivnosti retencionalna svest bi zahtevala dodatnu samosvest o konstituciji retencionalnosti, zatim samosvest o toj samosvesti, itd., dakle nastao bi *regressus ad infinitum*.⁵³⁴ Stoga se može reći da prošlost u Huserlovoj fenomenologiji vremena nije pûka svest o prošlim svestima, kao što je to slučaj u Brentanovoj teoriji, već je izvorno davanje prošlosti *kao* prošlosti. Između ostalog, ove karakteristike vremenske svesti su kasnije navele Huserla na to da uvede pojam apsolutne vremenitosti.

Istorijsko-filološki gledano, valja pomenuti da je Huserl uveo izraz „retencija“ tek nekoliko godina nakon predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti (uzgred, isto važi i za izraz „protencija“). Dok je tokom predavanja koristio izraz „primarno sećanje“, od 1908/09. godine, dakle već pre *Bernau manuskripata*, sve više je govorio o retenciji i retencionalnoj svesti, s tim što ni ranije favorizovan izraz nije u potpunosti napustio. Tekst koji svedoči o prvoj upotrebi novog izraza je *Tekst br. 51*. (Hua X) iz 1909. godine, a u redigovanom tekstu *Predavanja* se istovremeno pominje „primarno sećanje“ i „retencija“, kao da su u pitanju sinonimi. Međutim, nije reč u pûkim terminološkim razlikama, već o značajnim konceptualnim transformacijama. Naime, uvođenje izraza „retencija“ je znak toga da se Huserlovo shvatanje na suštinski način promenilo: dok se primarno sećanje tokom predavanja odnosilo prvenstveno na „»samorazlikovanje« akta opažanja“, retencija se odnosila na „specifičnu vrstu intencionalnosti koja se ne može svesti na intencionalnost akta ... [R]etencija i protencija su sastavni delovi realne (*reell*) ili imanentne sfere svesti.“⁵³⁵ Utoliko se može reći da je novi izraz služio tome da se adekvatno opiše ono što je s onu stranu binarnosti zahvatanja i sadržaja zahvata – na ovaj problem ćemo se vratiti kasnije. Ne bi trebalo zanemariti činjenicu da se Huserlova teorija retencionalnosti ne može odvojiti od povesnog konteksta u kojem se pojavila, te se njegova pitanja u velikoj meri nadovezuju na izazove i dileme u filozofiji i psihologiji tog vremena. Mislioci poput Vilhelma L. Šterna, Aleksijusa Majnonga, Vilijama Džejmisa i Č. A. Stronga tematizovali su problem neposredne prošlosti ne bi li snažno

⁵³³ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 168.

⁵³⁴ Za fenomenološku argumentaciju protiv „metakognicije drugog nivoa“ u vezi vremenske svesti videti još: Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind*. Routledge, London – New York, 2012. str. 88.

⁵³⁵ Schnell, Alexander: Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 62.

afirmisali ili poricali postojanje iste. Primera radi, Štern je pravio razliku između primarnog sećanja i sekundarnog sećanja, naglašavajući da je primarno sećanje samo u nominalnom smislu „sećanje“, a zapravo je reč o opažanju neposredne prošlosti. Međutim, za razliku od Huserla, Štern je smatrao da primarno sećanje rezultira unutrašnjim slikama bez realnog karaktera i „objektivnosti“, i utoliko je zanemario ono što će u Huserlovoj fenomenologiji vremenske svesti biti tematizovano kao perceptivni kontinuitet između prautiska i retencije. Preciznije, za Šterna perceptivni karakter primarnog sećanja podrazumeva samo mogućnost upoređivanja sekundarnih uspomena sa upravo prošlim opažajima. Dakle, reč je o potencijalno komparativnom odnosu, a ne o kontinuitetu. Iz perspektive Huserlovog pojma retencionalnosti, od velikog je značaja da je Majnong naglašavao kako je neposredna prošlost kao opažanje u kontinuitetu sa iskustvom sadašnjosti, ali je huserlovskoj fenomenologiji strana ideja da između neposredne prošlosti i sekundarnog sećanja postoji samo razlika u stepenu, te da karakter sećanja određuje vremenska distanca u odnosu na predmet sećanja. Huserl je često isticao da je i Džejmsova filozofija ostavila snažan utisak na njega, a to važi i za koncept primarnog sećanja. Naime, i Džejms je nastojao da napravi jasnu distinkciju između neposredne prošlosti kao elementarnog sećanja onoga što još nije bilo odsutno iz aktuelne svesti i sekundarnog sećanja, tj. sećanja *proprio sensu*. Iako je Džejms zaključio da je neposredna prošlost nereproduktivnog karaktera, i on je, slično Šternu, govorio o primarnim uspomenama kao naknadnim slikama – stoga se i u njegovom slučaju postavlja pitanje kako je moguć perceptivni kontinuitet između sadašnjosti u užem smislu i neposredne prošlosti. S druge strane, iako je Džejms povodom primarnog sećanja govorio o „prisustvu u odsustvu“ i „samotranscendiraćujem“ karakteru, bio je sklon da jedinstvo slojeva vremenske svesti naprosto shvati po modelu simultanog predstavljanja. Najzad, valja pomenuti i Stronga koji je poricao razliku između primarnog i sekundarnog sećanja. Tvrdeći da neposredno iskustvo, tj. opažanje vremenitosti nije moguće, te da je iskustvo vremenitosti nužno posredovano naknadnim reprezentacijama, Strong je došao do zaključka da nema smisla verovati u postojanje neposredne prošlosti. Ukupno uzevši, očigledno je da fenomenološka teorija retencionalnosti nipošto nije nastala u teorijskom vakuumu, već se stvorila u implicitnom ili eksplicitnom dijalogu sa Huserlovim savremenikima.⁵³⁶ Ipak, takođe možemo uočiti da Huserlovo poimanje retencionalnosti kao paradoksalne fenomenalnosti predstavlja novum u odnosu na ranije teorije.

⁵³⁶ O tome detaljnije: Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Springer Dordrecht, 2002. str. 39-54.

Na kraju, navešćemo nekoliko primera za kritičku konfrontaciju sa Huserlovom teorijom retencionalnosti. Bavićemo se filozofijom iskustva vremena koju je razradio Bari Dajnton, a koja sadrži i oštru kritiku na račun Huserlove teorije retencionalnosti, odnosno kratko ćemo predstaviti i one pokušaje koji imaju za svrhu da na polju kognitivnih nauka (neurofenomenologije i komputacionih modela) primene Huserlove uvide. Iako Dajnton polazi od toga da je Huserlova filozofija vremena – pored filozofije Č. D. Broda – najznačajniji pokušaj da se konceptualizuje iskustvo vremena, ipak dolazi do zaključka da je Huserlova teorija retencionalnosti pûki teorijski konstrukt koji nipošto nije u skladu sa iskustvom, štaviše, optužuje je za „nerealističan stepen kompleksnosti“ i za opskuran način izražavanja. Prema Dajntonu, Huserl pokušava da pravi strogu razliku između između trenutnog prautiska i kontinuirane retencionalnosti, i stoga nije u stanju da objasni kako je moguće iskustvo sukcesivnosti i promene *kao* sadašnje iskustvo (slično Huserlu, Dajnton ističe da se utisak o uzastopnosti ne može izjednačiti sa uzastopnošću utisaka). Shodno tome, postavlja se i pitanje kako je moguća neposredna prošlost u okviru sadašnjosti. Dajnton smatra da je Huserlovo navodno rešenje zapravo samo verbalnog karaktera, te da Huserl naprosto prilagođava opis retencionalnosti pojmovnim teškoćama sa kojima se njegova filozofija vremena suočava. Drugim rečima, Huserl ne polazi od iskustva, već samo proizvoljno uvodi jednu „novu reč“ ne bi li se time oslobodio od protivrečnosti – utoliko se sugerije da je simptomatično što Huserl uvek samo *ex negativo* određuje retencionalnost, suprotstavljajući je prautisku, sekundarnom sećanju ili fantaziji. S jedne strane, Dajnton tvrdi da retencionalnost kao osenčenje, dakle kao stepenita modifikacija, ne postoji: „[s]adržaji u potpunosti napuštaju neposredno iskustvo, ne ostavljajući iza sebe nikakve rezidue, postavši dostupni za sećanje“⁵³⁷. Prema njegovom mišljenju, Huserl, u stvari, nikada ne objašnjava osenčenje, nego samo konstatuje njegovo postojanje, a još manje objašnjava pretvaranje retencionalnih predmeta u predmete sekundarnog sećanja. S druge strane, on naglašava se da je Huserlov model isuviše kompleksan iz perspektive iskustva vremenitosti. Naime, Huserl ne samo što govori o načinu na koji se prautisci pretvaraju u retencionalne predmete, već ujedno ističe da su i kontinuirane celine „retencije retencijâ“ očuvane, odnosno da retencionalni predmeti uvek impliciraju i sećanje na našu pozicionalnu svest. Prema Dajntonu, ova teza takođe predstavlja pûki teorijski konstrukt, a iskustvo bi bilo nepodnošljiva noćna mora ako bi u toliko velikoj meri bilo opterećeno različitim

⁵³⁷ Dainton, Barry: *Stream of consciousness. Unity and continuity in conscious experience*. Routledge, London, 2000. str. 157.

neposrednim sadržajima. Ukratko, nema ničega što bi fenomenološki odgovaralo huserlovski shvaćenju retencionalnosti. Dajnton nas podseća na to da je i sâm Huserl bio nezadovoljan svojom teorijom (štaviše, Dajnton tvrdi da je autor *Bernau manuskripata* u potpunosti napustio pojam retencije), ali zaključuje da ni „opskurne analize“ o apsolutnoj vremenitosti ne nude nikakva rešenja koja bi bila vernija iskustvu. Ukupno uzevši, sugerise se da je Huserl ponovio Brentanovu grešku: kao što Brentano nije mogao da objasni kako fantazija u sadašnjosti može da rezultira iskustvom prošlosti, tako ni Huserl nije objasnio kako iz sadašnjih retencija proističe iskustvo neposredne prošlosti. Ovim teorijama Dajnton suprotstavlja svoj „jednostavni koncept o iskustvu“ (*simple conception of experience*) koji polazi od toga da imamo neposredno iskustvo o trajanju, te da iz samih sadržaja proizlazi „motivacija“, „obrazac“ za iskustvo sukcesivnosti (shodno tome, Dajnton se poziva na princip prezentativnog poklapanja, *principle of presentational concurrence*). Prema njemu, ovaj nedualistički model izbegava opasnost hipostaziranja akata koji vremenski determinišu vremenski navodno neutralne sadržaje – drugim rečima, nema vremenske samosvesti kao duplikata u odnosu na tok svesti.

Ne ulazeći u detalje Dajntonove filozofije, napomenućemo nekoliko stvari u vezi sa njegovom kritikom na račun Huserlove teorije. Prvo, fenomenologija retencionalnosti se doista razvijala, naročito u pogledu sheme zahvatanja i sadržaja zahvata o kojoj ćemo govoriti kasnije. Međutim, to nipošto ne znači da je Huserl napustio teoriju retencionalnosti kao takvu, upravo suprotno, ona se još više obogatila. Nadalje, iako je činjenica da je Huserl u ranoj fazi fenomenologije vremena zastupao ideju da je i svest o vremenu vremenskog karaktera, videli smo da je kasnije došao do zaključka da retencionalnost nije simultana niti sa sadašnjošću, niti sa retencionalnim sadržajima: sama retencionalnost je struktuirajući aspekt iskustva – zahvaljujući njoj se nešto pojavljuje *kao* neposredna prošlost. Kako Braf piše, „[r]etencija ne pretvara odsutno u prisutno; ona prezentuje ono odsutno u svom odsustvu“⁵³⁸. Ili, Huserlovim rečima, „[o]vo Sada nije »opaženo«, tj. samodato, već oprisućeno [*vergegenwärtigt*]“.⁵³⁹ S obzirom da je reč o posebnoj vrsti intencionalnosti koja doprinosi smislu fenomenâ, a ne o arhiviranju neposrednih i realnih predmeta, ne može se reći da Huserl opisuje svest kao noćnu moru, te kao svest preopterećenu različitim sadržajima. Sasvim sažeto, kako Dan Zahavi piše, „iz huserlovske perspektive gledano,

⁵³⁸ Brough, J. B.: Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness. In: *Husserl's Phenomenology: A Textbook* (ed. J. N. Mohanty – W. R. McKenna), Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington DC, 1989. str. 276.

⁵³⁹ Husserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 54. Odnosno: Hua X. 400.

Dajntonov pokušaj da reši sve probleme pozivajući se na sadržaje iskustva bez svesnih akata, čini se pokušajem da se u potpunosti oslobodi noetskih struktura ne bi li stvorio čisto noematsku fenomenologiju. ... Brisanje različitih nivoa u korist jednog jedinog predstavlja prekomerno pojednostavljanje⁵⁴⁰.

Pomenimo najzad neurokognitivni pristup Huserlovoj teoriji u kojem se često ističe da pojam retencionalnosti može da bude veoma koristan u analizi patoloških stanja poput akinetopsije (nesposobnosti opažanja kretanja) ili anterogradne amnezije (nemogućnosti prebacivanja informacija iz kratkoročnog sećanja u dugoročno sećanje). Naglašava se da je retencionalnost konstitutivni deo opažajne svesti (te sugerise se da je retencija, neurofiziološki gledano, u analogiji sa periferijom vidnog polja), odnosno da predstavlja integrativnu funkciju našeg iskustva, doprinoseći sinhronijskom i dijahronijskom jedinstvu svesti. Primera radi, u ovaj pristup se može uvrstiti neurofenomenologija Franciska Varele koja predstavlja pokušaj naturalizacije fenomenologije. Tematizujući iskustvo vremenitosti, sa posebnim osvrtom na procese retencionalnosti i protencionalnosti, Varela sugerise da je u pitanju samoorganizujući (autopoietički) i dinamični sistem.⁵⁴¹ U ovom neurofenomenološkom pristupu pravi se razlika između tri neurodinamičkih nivoa trajanja: 1. elementarni nivo (1/10. stepena, između 10 i 100 milisekundi); 2. integracija na širem nivou, relaksaciono vreme (1. stepena, između 0,5 i 3 milisekundi); 3. deskriptivno-narativni nivo koji već pretpostavlja sećanje (10. stepena). Prvi nivo se tiče najkraćeg trajanja između dva stimulusa koje je potrebno za to da ih ne opažamo kao simultane, dok se drugi nivo odnosi na doživljenu sadašnjost i podrazumeva integraciju neuronskih grupa. Sasvim sažeto, Varela zaključuje da iskustvo vremenitosti s jedne strane pretpostavlja fazu relaksacije i odvajanja (tj. pauzu između aktivnosti neuronskih grupa), a zatim i proces integracije neuronskih ansambla tokom kojeg se signali raspoređuju u vremenske faze. S obzirom da je reč o

⁵⁴⁰ Zahavi, Dan: La perception de la durée présuppose-t-elle ou non la durée de la perception? Husserl et Dainton sur le temps. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 210.

⁵⁴¹ Varela, Francisco J.: The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness. In: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (ed. Francisco J. Varela et alii), Stanford University Press, Stanford, 1999. str. 266-317. Varela, Francisco J.: „Present-time Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 6 (2-3): 111-140. Videti još: Gallagher, Shaun: Time in Action. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Time* (ed. Craig Callender), Oxford University Press, New York, 2011. str. 314-318. Yamaguchi, Ichiro: Intermonadic Temporalization in Simultaneous Reciprocal Awakening. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 314-315. Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind*. str. 89-91. Dainton, Barry: *Husserl, the Brain and Cognitive Science*. Elektronski izvor: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/husserl-cogsci.html> Poslednji pristup: 1.11.2016.

dinamičnom sistemu, Varela smatra da drugi nivo predstavlja sinhronizovan i fleksibilan „temporalni prozor“ (čija veličina zavisi od načina opažanja, umora, itd.), te da ona odgovara iskustvu žive sadašnjosti koje se može opisati, između ostalog, pomoću pojma retencionalnosti (i protencionalnosti). Ukupno uzevši, tvrdi se da iskustvo retencionalnosti, za koje Varela smatra – oslanjajući se na Huserla i Merlo-Pontija – da nije reprezentativnog karaktera, ima neurofiziološke korelate.

Valja još pomenuti i kognitivno-komputaciona istraživanja Tima van Geldera koja se usredsređuju na mogućnost da veštačke neuralne mreže prepoznaju zvukove. „Kako je prošlost ugrađena? Retencija je geometrijska osobina dinamičnih sistema: ona je posebna lokacija koju sistem zauzima u prostoru mogućih stanja, u procesu prepoznavanja vremenskih predmeta. To mesto, odnosno razlike u odnosu na druge lokacije predstavljaju »skladište« sistema, na onaj način na koji su se auditivni obrasci odvijali u prošlosti.“⁵⁴² Napomenimo da je van Gelderov konekcionistički model lišen onoga što je u Huserlovoj fenomenologiji vremenske svesti „živa sadašnjost“, dakle – između ostalog – opažanje neposredne prošlosti, a i sâm van Gelder smatra da je suviše govoriti o opažanju sadašnjosti. Za razliku od njega, Den Lojd u svojoj konekcionističkoj teoriji ističe složeno bogatstvo „mreže sadašnjosti“, njene različite slojeve. Oslanjajući se na istraživanja o živom, odnosno veštačkom mozgu (između ostalog, na snimanje funkcionalne magnetske rezonance), Lojd zaključuje da „neuronska galerija ogledala može da održi obrasce u životu“⁵⁴³, dakle da huserlovski shvaćena retencionalnost ima neurofiziološke korelate. Rik Graš je kritikovao modele Varele, van Geldera i Lojda, sugerišući da su pomenuti mislioci nedovoljno reflektovano govorili o korelaciji između neuronskih procesa i našeg iskustva vremenitosti.⁵⁴⁴ Naime, postavlja se pitanje da li i kako iz vremenskih karakteristika neuronskih procesa proističu fenomenalne karakteristike vremenitosti, uključujući retencionalnost. I sâm Graš nudi jedan model koji se bazira na „proceni putanje“, tj. određivanju intervala vremena koje je potrebno za obradu informacija. Na kraju, valja dodati da postoji i pokušaj da se retencionalnost tematizuje kao konstitutivni aspekt telesnog sećanja: u teoriji Maksin Šits-Džonston je

⁵⁴² Gelder, Tim van: *Wooden Iron? Husserlian Phenomenology Meets Cognitive Science*. Elektronski izvor: <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1996.spring/vangelder.1996.spring.html> Poslednji pristup: 1.11.2016.

⁵⁴³ Llyd, Dan: *Radiant Cool*. Cambridge (Massachusetts), MIT, 2004. str. 282. Videti još: Lloyd, Dan: „Functional MRI and the Study of Human Consciousness“, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 14 (6): 818-831.

⁵⁴⁴ Grush, Rick: „How to, and how not to, bridge computational cognitive neuroscience and Husserlian phenomenology of time consciousness“, *Synthese*, 153 (3): 417-450. Videti još: Grush, Rick: „Time and Experience“. In: *Philosophie der Zeit* (ed. Thomas Müller), Klosterman, Frankfurt, 2007.

retencionalnost konceptualizovana kao struktuirajuća funkcija telesnih shema, „dinamične kinestetike“.⁵⁴⁵ Imamo li u vidu ove neurokognitivne teorije i komputacione modele, jasno je da Huserlova teorija retencionalnosti može da bude inspirativna i u kontekstu savremenih naučnih istraživanja.

3.1.4. Iskustvo prautiska

U Huserlovoj fenomenologiji vremenske svesti sadašnjost je naizgled ambivalentnog karaktera: kao da, s jedne strane, označava širi horizont koji obuhvata i neposrednu prošlost (kao i neposrednu budućnost), ali se, s druge strane, odnosi isključivo na samodatot prautiska, dakle na izvorno opažanje onoga „sada“ u užem smislu. Međutim, valja naglasiti da ni prautisak nije shvaćen kao izolovana ili punktualna vremenska jedinica. Shodno tome, Huserl ističe da je čisto „sada“ „idealna granica, nešto apstraktno, što ne može za sebe postojati. Takođe ostajemo i kod toga da ovo idealno *Sada* nije *toto coelo* različito od Ne-Sada, već da se sa njim neprekidno posreduje.“⁵⁴⁶ Ukupno uzevši, sadašnjost je, prema Huserlu, nužno „rasprostrta“ – inače bi se vremenitost raspala na međusobno odvojene atomističke jedinice, te iskustvo kontinuiteta ne bi bilo moguće. Shodno tome, i prautisak kao struktuirajuća funkcija konkretnog i živog prisustva se na suštinski način prepliće sa retencionalnošću (i protencionalnošću) u „izvornom vremenskom polju“ (*originäre Zeitfeld*). Svest je uvek već više od niza impresija. Između ostalog, Huserl se služi metaforom komete i njenog jezgra, ne bi li opisao dinamičan odnos između prautiska i šireg horizonta sadašnjosti.⁵⁴⁷ Ipak, prautisak kao „nulta tačka“ iskustva podrazumeva specifičnu vrstu fenomenalnosti: u pitanju je izvorno prezentativna evidencija, apodiktična samodatot, apsolutna izvesnost. Za razliku od retencionalnosti, u prautisku nema ničeg kvazireproduktivnog ili kvazireprezentativnog. Prema Huserlu, retencionalnost crpi svoju evidenciju iz izvornije

⁵⁴⁵ Sheets-Johnstone, Maxine: „Kinesthetic Memory: Theoria et Historia Scientiarum“, *International Journal for Interdisciplinary Studies* 7 (1): 69-92.

⁵⁴⁶ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 54. Odnosno: Hua X. 400. Upor.: „[e]videntno je da svaka tačka vremena ima svoje *Prije* i *Poslije*, i da se tačke i rasponi odranije ne mogu zgušnjavati na način približavanja matematičkoj granici, kao što je slučaj, na primjer, sa granicom jačine. Kada bi bilo granične tačke, tada bi njoj odgovaralo jedno *Sada* kojem ništa ne bi prethodilo – što je evidentno nemoguće. Svako *Sada* je uvijek i suštinski ivična tačka jednoga raspona vremena.“ Ibidem. str. 88-89. odnosno Hua X. 425.

⁵⁴⁷ O tome koliko je ova metafora precizna: Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. str. 40, 45, 113.

evidencije prautiska (pitanje o tome zašto je potrebno uvesti pojam retencionalnosti i protencionalnosti ukoliko je prautisak kao takav nužno „rasprostr“⁵⁴⁸, zanemaruje ovaj elementarni uvid). Utoliko je prautisak „izvorišna tačka« [*Quellpunkt*], kojom počinje »proizvođenje« trajajućega objekta⁵⁴⁹, i može se govoriti o *a priori* „[n]užnosti prednjačenja [*Vorangehens*] prautiska pred svakom retencijom“⁵⁵⁰. Ukratko, sadašnjost kao polje evidencije ili kontinuum evidencije je moguća zahvaljujući primarnoj apodiktičnosti prautiska. Nije reč o tački objektivnog vremena. Huserl opisuje „sada“ prautiska kao dinamični aspekt iskustva vremenitosti, te kao onaj momenat na koji se neprestano nadovezuju kako novo „sada“, tako i retencionalni (i protencionalni) akti. Dakle, iz aspekta retencionalnosti, „sada“ prautiska se može odrediti i kao granica kontinuuma retencija, „retencijâ retencijâ“. U tom segmentu, kod Huserla se variraju različiti izrazi (*Urquelle, Urdatum, Urzeugung, Urschöpfung, Ursein*, itd.), a većina njih se tiče toga da prautisak predstavlja apsolutni početak u iskustvu nekog fenomena. Huserl je ponekad sklon da odnos između prautiska i modifikovanih sadržaja opiše prema linearnom modelu:

„Početak je ovdje nulta tačka. U suštini svakoga linearnoga kontinuuma leži to da mi, polazeći od neke proizvoljne tačke, svaku drugu tačku uvijek možemo misliti kao da je nastala iz prve, a svako stalno proizvođenje jeste proizvođenje preko stalnoga iteriranja. ... Modifikovanja u smislu iteriranja polaze od tekućega *Sada* (od nekoga prautiska *u*), ali uvijek se krećući prema naprijed. ... Prautisak je apsolutni početak ovoga proizvođenja, prautizorište, ono iz čega se sve drugo neprestano proizvodi. Sam prautisak se ne proizvodi; on ne nastaje kao nešto proizvedeno, već kao *genesis spontanae* – on je, dakle, praprodukt. On sam ne izrasta (nema nikakvu klicu) – on jeste prativorevina. ... Samo se može reći da svijest nije ništa bez prautisaka.“⁵⁵¹

U ovom citatu iz *Priloga I* primećujemo uvid koji će biti sve važniji u Huserlovoj fenomenologiji vremena, a tiče se struktuirajuće funkcije prautiska. Naime, prautisak se definiše kao „praprodukt koji se ne proizvodi“ zato što on sâm nije u vremenu, već se zahvaljujući njemu

⁵⁴⁸ Za taj prigovor videti: Dainton, Barry: „Time in Experience: Reply to Gallagher“, *Psyché* 9 (12): 17.

⁵⁴⁹ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 40. Odnosno: Hua X. 390.

⁵⁵⁰ Ibidem. str. 45. odnosno Hua X. 393.

⁵⁵¹ Ibidem. str. 126-127. odnosno Hua X. 451.

nešto pojavljuje kao neposredno dato u sadašnjosti.⁵⁵² Drugim rečima, prautisak se nikada ne odvija sada, nego je onaj konstitutivni aspekt vremenske svesti koji omogućava iskustvo konstituisanog „sada“. Kao što retencionalnost nije „u prošlosti“, a protencionalnost nije „u budućnosti“, tako ni prautisak nije „u sadašnjosti“, već je svest o sadašnjosti. Sasvim sažeto, predikati koji se mogu koristiti za konstituisane fenomene ne mogu se upotrebiti u slučaju konstitutivnih fenomena. U ovom kontekstu se prautisak definiše kao način davanja, specifična vrsta intencionalnosti. Valja naglasiti da huserlovski pojam prautiska „nije ostatak klasičnog senzualizma, već se odnosi... na »izvor« celog procesa“⁵⁵³. To znači da prautisak ne predstavlja pûku izolovanu impresiju čijim sadržajem svest raspolaze bez ikakvih teškoća, već je reč o načinu iskustva koji je izložen neprestanoj modifikaciji i pražnjenju („Sada ... se stalno modifikuje i tone natrag u »prazninu«“⁵⁵⁴). Ono što se konstituiše u prautisku nužno se preoblikuje i nestaje, odnosno zamenjuje se novim fenomenima. Ukupno uzevši, na paradoksalan način, prautisak je stabilna struktuirajuća funkcija, ali upravo kao dinamična otvorenost – on je uslov mogućnosti svake modifikacije, ali se on sâm nikada ne modifikuje („[p]rautisak jeste ono apsolutno nemodifikovano“⁵⁵⁵).

Nesumnjivo, Huserl se kolebao između različitih određenja prautiska. S jedne strane, kao što smo videli, bio je sklon da prautisak definiše kao strukturalni aspekt apsolutne vremenitosti koji se ne modifikuje. S druge strane, Huserl je ponekad izjednačio prautisak sa „materijom vremena“, dakle sa samim osetom (*Empfindung*) („sadašnja tačka se zapravo treba odrediti pomoću izvornoga osjećaja“⁵⁵⁶). Ova dva modela se prevashodno razlikuju po interpretaciji statusa spontanosti. Naime, dok je spontanost prema prethodnom modelu *a priori* nužna funkcionalna karakteristika prautiska, prema potonjem modelu izvor spontanosti je u aficiranosti svesti od strane onoga što nije ona sama. Drugim rečima, prautisak se može opisati kao konstitutivni sloj vremenske svesti koji uvek već obezbeđuje stvaranje novog, ali i kao otvorenost prema konkretnom novom koji ne proističe iznutra, već spolja – u pitanju je „ono »novo«, ono što je nastalo i primljeno mimo svijesti [*bewußtseinsfremd Gewordene, Empfangene*] i to nasuprot onome što je proizvedeno spontanošću vlastite svijesti“, dok se za spontanost svesti može reći da

⁵⁵² Kako Žerar Granel kaže na paradoksalan način: „Jetzt je ... Nepokretnost kao Strujanje“. Granel, Gérard: *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. str. 83.

⁵⁵³ Dastur, Françoise: *Temps de la conscience et temps de l'être: de Husserl à Heidegger*. str. 86.

⁵⁵⁴ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 35. Odnosno: Hua X. 386.

⁵⁵⁵ Ibidem. str. 85. odnosno Hua X. 423.

⁵⁵⁶ Ibidem. str. 85. odnosno Hua X. 423.

„navodi na rast, razvijanje, ali da ne stvara ništa »novo«⁵⁵⁷. Prema tome, u potonjem slučaju je izvesna stranost od ključnog značaja za konstituciju iskustva. Radi se o novom početku koji može da iznenadi ili opovrgne naša očekivanja, i utoliko je s onu stranu spontanosti unutrašnje vremenske svesti, transcendira je. Shodno tome, mogli bismo govoriti o ekstatičnom karakteru prautiska: iskustvo sadašnjosti više nije ispunjenje protencionalnosti, već je stvaranje novog smisla. Prautisak kao konstitucija novuma, koju Huserl sve više opisuje kao neegološku, receptivnu i pasivnu, jeste praproizvod u tom smislu što prethodi našoj „proizvodnji“. Stoga je Laslo Tengeji je s pravom govorio o iruptivnom i subverzivnom potencijalu prautiska⁵⁵⁸ – iskustvo prautiska može da se pojavi iznenada i da ruši postojeće obrasce. U ovoj dilemi u pogledu prautiska se otelovljuje suštinska napetost Huserlove fenomenologije, između „forme“ i „materije“, konstitutivnog i konstituisanog. Huserl ponekad određuje prautisak kao strukturalni aspekt vremenske svesti koji ima fiksiranu ulogu u odnosu na retencionalnost i protencionalnost (i pritom sugeriše da je „stvarnost ostvarivanje anticipirajuće svesti“⁵⁵⁹), ali, s druge strane, opisuje prautisak i kao iskustvo stranog koje predstavlja apsolutni početak iz perspektive već postojećih retencijâ i protencijâ (i utoliko smatra da je moguće „da se događaj »pojavi« bez ikakve anticipacije, dakle bez ikakvog posebnog očekivanja“⁵⁶⁰, odnosno da se „neočekivani početak ne može primiti otvorenih ruku“⁵⁶¹). U prethodnom slučaju prautisak je samo „domestikovana“ karika u lancu modifikacijâ (shodno tome, naglasak je na *impressionale Bewußtsein*), a u potonjem slučaju je po mogućnosti apsolutni početak novog niza modifikacijâ, odnosno raskid sa postojećim nizovima modifikacije. Istini za volju, ove dve opcije se ne isključuju nužno međusobno: prautisak kao struktuirajuća funkcija se može odrediti kao otvorenost prema novom i stranom, ali je za takvo iskustvo potrebno i ono što je zaista novo i strano, čak i u odnosu na spontanost vremenske svesti. Ukupno uzevši, prautisak kao „forma“ je uslov bez kojeg se ne može, ali stvarno iskustvo novog ima svoj izvor s onu stranu svesti.

⁵⁵⁷ Ibidem. str. 127. odnosno Hua X. 451.

⁵⁵⁸ Tengelyi, László: L'impression originale et le remplissement des protentions chez Husserl. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 38. odnosno: Tengelyi László: Az ösbenyomás és a protenciók betöltődése. In: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2007. str. 168.

⁵⁵⁹ Hua XXXIII. 46.

⁵⁶⁰ Ibidem. str. 11.

⁵⁶¹ Ibidem. str. 37.

Ukoliko se prautisak opisuje kao potencijalno pojavljivanje stranog smisla, za sadašnjost se može reći da se doista konstituiše kao *Gegen-wart*, dakle susret s onim što je različito od nas i što je „protiv“ već postojećih sadržaja. Ipak, trebalo bi da budemo oprezni u tom pogledu jer, slično retenciji, prautisak u živom i konkretnom iskustvu nije spolja tematizovan predmet vremenske svesti. Drugim rečima, prautisak je u svojoj neposrednosti neobjektivirajući i prerefleksivni aspekt iskustva. U stvari, prikladnije je da se tvrdi da upravo prautisak „tematizuje“ našu svest zahvaljujući novom smislu koje nosi sa sobom. Kao što je za retencionalne sadržaje rečeno da nisu sadržaji u izvornom smislu, tako se i za prautisak može reći da prevazilazi logiku suprotstavljenosti refleksivne svesti i objekta. Rečima samog Huserla, iako smo svesni onoga „sada“, ono „nije predmetnog [*gegenständlich*] karaktera“⁵⁶². Utoliko nije slučajno što su mislioci poput Levinasa sugerisali da prautisak podrazumeva alternativnu intencionalnost ili čak svojevrсну protiv-intencionalnost. Naime, prautisak kao iskustvo novog nije objektivirajuća intencija, već iznenađuje ono moguće i „pobuđuje“ novu intencionalnost. Stoga Levinas smatra, interpretirajući Huserla, da se u prautisku svest i događaj u potpunosti poklapaju, odnosno da je prautisak u potpunosti „lišen razlike između materije i forme“⁵⁶³. Ipak, valja dodati da i Levinas detektuje različita značenja prautiska kod Huserla, te zaključuje da je Huserl bio sklon i tome da žrtvuje alternativnu intencionalnost prautiska „domestikovanom“ redu konstituisanih predmeta.

Čini se da prautisak kao motor žive sadašnjosti ima potencijal da ukine monotoniju svesti. Utoliko se dinamična retencionalnost (i protencionalnost) ne može suprotstaviti „apsolutnom identitetu“⁵⁶⁴ prautiska. Kao iskustvo nepredvidive aficiranosti, prautisak je izvorni aspekt strujanja vremenske svesti. Konstitucija njegovog primordijalnog *datum*-a podrazumeva otvorenost i paradoksalnu mogućnost negacije (koja se odlikuje upravo time što prevazilazi mogućnosti), dakle ne može da se iscrpi pozivanjem na identitet. Nadalje, ne bi trebalo zanemariti činjenicu da huserlovski shvaćena sadašnjost ne isključuje mogućnost koegzistencije oseta: „[j]ednom sloju unutrašnje svijesti mogu pripadati različiti prautisci“⁵⁶⁵. Ukupno uzevši, iskustvo žive sadašnjosti predstavlja otvorenost na različite načine: otvoreno je kako prema koprezentnim prautiscima, tako i prema novim prautiscima, zatim omogućava da se u „intencionalnom dvorištu“

⁵⁶² Hua X. 473.

⁵⁶³ Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris, 1974. str. 155.

⁵⁶⁴ Žak Derida je opisao apsolutni identitet živog prisustva kao nedijalektički momenat u odnosu na dijalektiku retencije i protencije. Derrida, Jacques: *Introduction à L'Origine de la géométrie*. PUF, Paris, 1962. str. 157-158.

⁵⁶⁵ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 150. Odnosno: Hua X. 468.

prautisaka pojave i retencionalni (i protencionalni) sadržaji. U strujanju sadašnjosti se ovi slojevi konstitucije povezuju kroz izvornu sintezu koja prethodi svakoj „tezi“, objektivirajućem zahvatanju ili reprodukciji predstava. Bez te primordijalne otvorenosti nikakvo iskustvo kontinuiteta ne bi bilo moguće.

Gledano iz perspektive razvoja Huserlove fenomenologije vremena, njegovo shvatanje sadašnjosti pojavljuje se kao teorija izložena bitnim terminološkim i pojmovnim promenama. Dok Huserl u predavanjima o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti preferira izraz poput „izvorno vremensko polje“ (*originäre Zeitfeld*), kasnije mnogo više govori o „prasadašnjosti“ (*Urgegenwart*), „strujećoj sadašnjosti“ (*strömende Gegenwart*) ili „živoj sadašnjosti“ (*lebendige Gegenwart*). Na ovim terminološkim promenama se vidi da se Huserl od vremenski rasprostrtog iskustva predmeta sve više okrenuo ka dubljim, primordijalnim slojevima apsolutne vremenitosti. Naravno, ova tendencija nije ostavila netaknutim ni izraz „prautisak“. Kortoms smatra da se u *Bernau manuskriptima* mnogo više koristi izraz „praprezentacija“ (*Urpräsentation*) nego „prautisak“ zato što potonji sugerise da je svest o sadašnjosti pasivnog karaktera.⁵⁶⁶ Drugim rečima, Huserl je u *Bernau manuskriptima* želeo da snažnije ističe kako sadašnjost nije samo recepcija oseta, već je strukturalni aspekt apsolutne vremenitosti. Za razliku od „prautiska“, „praprezentacija“ jasno upućuje na transcendentalnu aktivnost, te na konstitutivnu ulogu načina na koji svest prezentuje intencionalne predmete (rečima Galagera, „[s]vest nije prosto pasivna recepcija sadašnjosti: ona odigrava [*enacts*] sadašnjost“⁵⁶⁷). Ove terminološke tendencije su u skladu s onim što je gore već nagovešteno: „prautisak“ (odnosno „sadašnjost“) ima različita značenja, štaviše, Huserl je u *Bernau manuskriptima* bio sklon da „prautisak“ zameni drugim izrazom.⁵⁶⁸ Istorijski gledano, valja još naglasiti da iako mnogi interpretatori tvrde kako je Džejmsov koncept prividne sadašnjosti (*specious present*) imao presudan uticaj na Huserlovu teoriju sadašnjosti, sâm Huserl je u stvari imao ambivalentan odnos prema dotičnom konceptu. Kao što se ni Huserlovo shvatanje primarnog sećanja ne može izjednačiti za Džejmsovim

⁵⁶⁶ Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 112-113.

⁵⁶⁷ Gallagher, Shaun: Husserl and the Phenomenology of Temporality. In: *A Companion to the Philosophy of Time* (ed. Heather Dyke – Adrian Bardon), Wiley–Blackwell, 2016. str. 147.

⁵⁶⁸ Napomenimo da i Laslo Tengeji smatra da je Huserl u *Bernauovskim manuskriptima* bio sklon da radikalno shvatanje prautiska (kao iskustvo onoga što je strano za svest) zameni teorijom za koju je prautisak prevashodno strukturalni aspekt apsolutne vremenitosti. Tengelyi László: *L'impression originale et le remplissement des protentions chez Husserl*. str. 35-44. odnosno: Tengelyi László: *Az ősbenyomás és a protenciók betöltődése*. str. 160-176.

shvatanjem istog, tako se ni za huserlovski shvaćenu sadašnjost ne može reći da je ono varijacija na pojam prividne sadašnjosti. Naime, dok se Džejmsov koncept odnosi na neposredno i trenutno opažanje sadašnjosti (pretpostavljajući da svest može da obuhvati kontinuitet i uzastopnost samo ukoliko je sâm akt svesti trenutnog i „simultanog“ karaktera), Huserl je prvo smatrao da i sâm iskustvo vremena mora da bude vremenski rasprostrto, zatim je došao do zaključka da je sadašnjost strukturalni aspekt vremenske svesti, dakle ona sama nije „sada“, te ne može da bude ni trenutnog karaktera, niti može da bude „istovremena“. Ukupno uzevši, iz aspekta Huserlove fenomenologije se čini da „koncept prividne sadašnjosti ne rešava problem, već je upravo prividna sadašnjost ono što treba da se objasni tako da se izbegne reprezentacioni paradoks“⁵⁶⁹.

3.1.5. Objektivno vreme i prostornost

Huserlova fenomenologija vremena se prevashodno usredsređuje na ono što je dato u iskustvu vremena, dakle na način na koji nam se temporalnost pojavljuje. Ipak, kao što se ne stavlja u zagrade sva pitanja o invarijantnim i retko tematizovanim strukturalnim aspektima unutrašnjeg vremena, tako ni „isključenje objektivnog vremena“ („stvarskog trajanja“ ili „svetskog vremena“) ne podrazumeva potpuno zanemarivanje konstitucije objektivnog vremena. Analize o vremenitosti ne obuhvataju samo imanentno vreme protoka svesti, već i one slojeve konstitucije koji prevazilaze tu imanenciju, u pravcu preimanentne primordijalnosti ili u pravcu transcendencije. U skladu sa isključenjem objektivnog vremena u prvoj fazi istraživanja, Huserl često insistira na tome da se fenomenološke datosti izvornog vremenskog polja ne smeju tretirati kao karakteristike nekog empirijsko-objektivnog poretka: „na sklopove poretka u kojima se doživljaji, kao prave imanencije, nalaze, ne može se nabacati u empirijskom objektivnom poretku, jer oni ne ulaze u njega. ... [N]e može se bez daljnje izjednačiti ... osjećana istost fenomenalno-temporalnih raspona sa objektivnom istošću intervala..., osjećana apsolutna datost vremena sa doživljenošću objektivnoga vremena (isto važi i za apsolutnu datost *Sada*).“⁵⁷⁰ U ovom kontekstu se objektivno vreme određuje kao transcendencija u odnosu na imanenciju vremena protoka svesti.

⁵⁶⁹ Gallagher, Shaun: *Husserl and the Phenomenology of Temporality*. str. 136-138.

⁵⁷⁰ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 12, 14-15. Odnosno: Hua X. 370, 372.

Ipak, uprkos tome što se Huserl usredsređuje na fenomenološke datosti koje se same ne nalaze u objektivnom vremenu, on smatra da je polje objektivno vremenskog kao opažano vreme i te kako relevantno za fenomenologiju vremenske svesti. Ne radi se o pûkom razdvajanju objektivnog („prirodnog“) vremena hronometra i imanentne vremenitosti svesti, već o tome da se ukaže na apriorne karakteristike vremena, koje imaju suštinske implikacije i u pogledu konstitucije objektivnog vremena. U tom segmentu, Huserl pominje „samorazumljive zakone“: „da je čisti vremenski poredak jedan dvodimenzionalni beskonačni niz, da nikada istovremeno ne može biti dvaju različitih vremena, da njihov odnos nije simetričan, da postoji tranzitivnost, da svakom vremenu pripada jedno ranije i jedno kasnije, itd.“⁵⁷¹

Postavlja se pitanje kako bi trebalo razumeti tok vremena ukoliko bismo želeli da imamo u vidu kako kontinuitet (npr. između prautiska i retencije, ili između retencije i retencije retencijâ), tako i svojevrsni diskontinuitet (npr. između retencije i sekundarnog sećanja, ili između retencijâ i sasvim neočekivanog prautiska). Istorijski gledano, Huserl se suočava sa teorijama Herbarta, Brentana, Majnonga i Locea prema kojima je za zahvat niza predstava neophodno da te predstave budu simultano zahvaćene od strane jednog akta svesti. U ovim teorijama se pretpostavlja da se u jednom nedeljivom „sada“ mora obuhvatiti mnoštvo predstava ne bi li se uspostavilo njihovo jedinstvo i kontinuitet – čini se da se raznovrsnost vremenskih sadržaja žrtvuje atemporalnom zahvatu. Kao što smo već pomenuli, Huserl je najpre smatrao da je za opažanje sukcesivnosti nužno da i sâmo opažanje bude vremenskog karaktera („opažanje trajanja pretpostavlja trajanje“⁵⁷²), a kasnije mu je pojam apsolutne vremenitosti služio tome da konceptualizuje heterogeno jedinstvo iskustva vremena, u oba slučaja imajući u vidu kako šarenilo zahvaćenih vremenskih sadržaja, tako i mnogostrukost akata zahvata. Međutim, kakvi mehanizmi obezbeđuju kontinuitet vremena uprkos raznovrsnosti vremenskih sadržaja? Prvo, Huserl ističe da se kontinuitet predmetnog trajanja ne sme poistovetiti sa kontinuitetom opažanja, štaviše, može da dođe do značajne divergencije između njih. Jedan od Huserlovih primera se odnosi na komad krede koji se nalazi ispred nas: ukoliko zatvorimo oči, zatim ih ponovo otvorimo, opažaji će biti vremenski razdvojeni (na delu je izvesna uzastopnost), ali to ne znači da ćemo doći do zaključka da se i predmetno trajanje krede sastoji od vremenski razdvojenih sadržaja (više je reč o „koegzistenciji“). S druge strane, Huserl naglašava i mogući identitet vremenskih sadržaja uprkos

⁵⁷¹ Ibidem. str. 17. Odnosno Hua X. 374.

⁵⁷² Ibidem. str. 32-33. Odnosno Hua X. 384.

raznolikosti akata svesti. Primera radi, ton *A* može prvo da bude dat u protencionalnosti, zatim u prautisku i retencionalnosti, odnosno i u retencijama retencijâ, ali je za vremensku svest ipak evidentno da je u pitanju identičan ton. „Predmet zadržava svoje mjesto jednako kao što ton zadržava svoje vrijeme; svaka tačka je nepomjerljiva, ali ona umiče u udaljavanju svijesti, rastojanje od proizvođačega *Sada* postaje sve veće. Ton je isti, ali se »u svojem načinu« pojavljuje uvijek drugačijim.“⁵⁷³ Prema tome, Huserlova teza o identitetu vremenskih sadržaja nosi sa sobom i tezu o nepromenljivim kvaziobjektivnim vremenskim porecima. Da bi se objasnilo kako je moguće faktično sećanje koje je sposobno da aktuelizuje uspomene sa manje ili više tačnim vremenskim korelatima (npr. sposobni smo da neke od naših današnjih i prekjučerasnjih uspomena jasno odvojimo od jučerašnjih), nije dovoljno pretpostaviti da se u vremenskoj svesti sadržaji konstituišu kao identični, već je potrebna i svojevrsna serijalnost vremenskih sadržaja koja je zaslužna za raspoređivanje odnosa između identičnih sadržaja. Drugim rečima, identični vremenski sadržaji se ne nalaze u haotičnom zbiru bez stabilnih međusobnih odnosa između pojedinih sadržaja – vremenska svest se konstituiše kao raspoređeni poredak kontinuiteta, kontinuiteta kontinuiteta, itd. Ton „zadržava svoje vreme“ ne samo u tom smislu što se pojavljuje kao identičan ton, već i u tom smislu što zauzima isti diferencijalni status u odnosu na druge vremenske sadržaje. Huserl ponekad skreće pažnju na to da se fenomeni proticanja ne mogu podeliti na samostalne i međusobno odvojene faze, te naglašava datost kontinuiteta u odnosu na takve apstrakcije („zapaža se da je svaka kasnija faza proticanja sama jedna stalno produžavajuća neprekidnost, jedna neprekidnost prošlosti“⁵⁷⁴). U stvari, Huserl opisuje vremensku svest kao seriju koja se sastoji od serije sve novijih serijâ *ad infinitum*. Shodno tome, konstatuje da je „[c]elokupni slijed originerno dat kao prezencija“⁵⁷⁵ u kojoj se konstituišu kako sukcesivna poklapanja, linije istosti i sličnosti, tako i razlike između vremenskih sadržaja. Čini se da je i već pomenuta neprestana modifikacija modifikacijâ moguća samo u odnosu na svojevrsnu stabilnu „praserijalnost“ vremenskih sadržaja. Huserl se suprotstavlja konceptu punktualnog „sada“ i apstrakciji samostalnih fazâ, ali pretpostavlja originerno dati sled u kojem svaki vremenski sadržaj zadržava svoje „vreme“, dakle svoju nepromenljivu poziciju. Utoliko je vremenska svest *Bewußtsein einer Folge*, sa karakterom apodiktičnosti: „ako sam bio originerno osvijestio neki

⁵⁷³ Ibidem. str. 36. Odnosno Hua X. 386.

⁵⁷⁴ Ibidem. str. 39. Odnosno Hua X. 389.

⁵⁷⁵ Ibidem. str. 58. Odnosno Hua X. 403.

vremenski niz, tada je nesumnjivo da se ovaj niz odigravao i da se odigrava⁵⁷⁶. Na osnovu nekih Huserlovih primedbi se čini da to ne znači da su se doživljaji nužno odigravali upravo onim redosledom kojeg se sećamo, već da se vremenski sadržaji nužno pojavljuju kroz određenu serijalnost, a ponekad se čini da Huserl smatra kako ima izvesne kvaziobjektivne raspoređenosti u pogledu konstituisanih vremenskih nizova. Huserl će se u *Bernau manuskriptima* služiti čak i terminima poput „prefenomenalna supstancijalnost“ i „suština koja se održava“, ne bi li što više naglasio intencionalni identitet i serijalnu stabilnost vremenskih sadržaja. Ukupno uzevši, vremenski sadržaji se priključuju kontinuiranim sledovima, a to znači da su „takve opaženosti spajene ujedno u formi »istoga«⁵⁷⁷. Ova serijalna teorija omogućava Huserlu da objasni kako je npr. moguće da uprkos stabilnom identitetu vremenskih sadržaja uspomene nisu odvojene jedne od druge, te da sećanje uvek nosi sa sobom i širi sklop intencija („retencionalnu čistinu“). Naime, u sećanju su angažovani čitavi nizovi uspomena, dakle ne izolovane predstave, već „vremenske pozadine“ kao organske celine, obuhvatni tokovi svesti. To ponekad podrazumeva jednu jedinstvenu intenciju čiji je predmet „objektivni vremenski redoslijed događaja, što, opet, jeste tamna okolina trenutno prisjećanoga“⁵⁷⁸. Pojedini sadržaji prošlosti imaju različitu relevantnost iz aspekta sadašnjosti, ali to ne utiče suštinski na njihov već stečen serijalni status, samo utoliko što se pridružuju i novijim serijama. Huserl na sličan način tretira i očekivanja, dakle i za njih smatra da se svrstavaju u „bivstveni sklop (*Seinzusammenhang*) unutrašnjeg vremena“⁵⁷⁹. U ovom kontekstu Huserl određuje vremensku objektivnost kao mogućnost ponovne identifikacije vremenskih tačaka, te kao postavljanje vremena koje prevazilazi pojedine načine datosti.

Kako je moguće da vremenski sadržaji „zadržavaju svoje vreme“ uprkos tome što je očigledno da prilikom tonjenja menjaju vremenski položaj? Kako je moguće pomiriti koncept serijalne stabilnosti sa opisom neprestane modifikacije? Huserl smatra da distanciranje vremenskih sadržaja u odnosu na prautisak (aktuelnost) ne utiče suštinski na njihov diferencijalni status u odnosu na druge vremenske sadržaje: „svaka vremenska tačka ... ima svoje apsolutno mesto u »objektivnom« (makar i imanentnom) vremenu“⁵⁸⁰. Identični vremenski sadržaji i kvaziobjektivne serije zajedno čine koherentnost imanentne vremenske svesti – bez te strukturalne stabilnosti ni

⁵⁷⁶ Ibidem. str. 64. Odnosno Hua X. 408.

⁵⁷⁷ Ibidem. str. 176. Odnosno Hua X. 485.

⁵⁷⁸ Ibidem. str. 70. Odnosno Hua X. 412.

⁵⁷⁹ Na ovom mestu u srpskom prevodu ne stoji „očekivanje“, već „opažanje“. Ibidem. str. 76. Odnosno Hua X. 416.

⁵⁸⁰ Ibidem. str. 81-2. Odnosno Hua X. 420.

tok vremena kao neprestana modifikacija ne bi bio moguć. Prema Huserlu, u vremenskoj svesti ima nečeg apsolutno čvrstog. Nije samo „forma vremena” ta koja predstavlja nepromenljiv strukturalni aspekt, već se i „materija vremena” nužno konstituiše kao fiksirani niz sadržaja. Procesualnost se uvek tiče procesa neke identične predmetnosti. Način datosti se transformiše, ali sam predmetni smisao, dakle intencionalne suštine ostaju u okviru stroge serijalnosti, uprkos neprestanim promenama („[s]talno modifikovanje zahvata ... ne daje nikakve nove vremenske tačke, već uvijek nadalje isti objekt sa njegovim istim tačkama”⁵⁸¹). Shodno tome, Huserl govori o apsolutnom vremenskom položaju, zatim o jedinstvenom, homogenom i linearnom vremenu. Pritom, naglašava da su svi načini datosti podređeni ovom kvaziobjektivnom poretku, uključujući kako vreme fantazije, tako i stapanje pojedinih vremenskih nizova. Čini nam se da svojevrsne atemporalne relacije između onoga što je „pre” i onoga što je „posle” na kraju krajeva naddeterminišu vremenske dimenzije sadašnjosti, prošlosti i budućnosti.⁵⁸² Kao da *totum syntheticum*, dakle „prasled” (*Urfolge*) kao jedinstvena forma obuvata sve pojedine „subserijalne” tokove, uključujući čitavu fenomenalnost vremenske svesti. „U refleksiji nalazimo na jedan jedini tok, koji se razlaže na mnoštvo drugih. Ova mnoštvenost ipak posjeduje jedinstvenost koja dopušta i iziskuje govor o *jednome* toku.”⁵⁸³ U ovom okviru diskontinuitet uvek već pretpostavlja kontinuitet, promene pretpostavljaju nepromenljivost, a razlike pretpostavljaju jedinstvo. Postavlja se pitanje da li Huserlov opis serijalnosti odgovara stvarnom iskustvu vremenitosti. Zatim se možemo pitati: nije li u ovoj fenomenologiji kvaziobjektivnog poretka vremena na delu oprostorivanje vremena? Naime, čini se da je u pitanju linearni model koji ne uzima u obzir heterogenost, dinamičnost i složenost iskustva vremenitosti, već operiše sa „mrtvim strukturama”. Žigmond Sabo, koji, na tragu Merlo-Pontijeve kritike, analizira Huserlovu filozofiju vremena, posebnu pažnju posvećuje problemu serijalnosti: „[u]koliko zamišljamo vreme kao rezultat sinteze svesti, onda kroz ujedinavanje uzastopnih i nerasprostrtih trenutaka dobijamo seriju koja se sastoji od aktuelnih datosti i pozitivnih odredbi. ... Kao da je sâmo vreme neprestani tempo života svesti, ritam po sebi.”⁵⁸⁴ Prema ovoj kritici, Huserlova teorija serijalnog vremena zanemaruje

⁵⁸¹ Ibidem. str. 83. Odnosno Hua X. 421.

⁵⁸² O Huserlovom shvatanju objektivnog vremena iz perspektive MakTagartovih serija videti: Spinicci, Paolo: *Le temps objectif et la deixis temporelle*. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 45-59. Videti još: Schnell, Alexander: *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. OLMS, Hildesheim, 2004. str. 95.

⁵⁸³ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 97. Odnosno Hua X. 431.

⁵⁸⁴ Szabó Zsigmond: „Maurice Merleau-Ponty időfenomenológiája”, *Vulgo*, 5 (1): 40.

multiritmični karakter vremena, diskontinuirani fenomen zaborava, retroaktivni uticaj novih intencionalnih sadržaja na stare (dakle svojevrsnu reverzibilnost, retrospektivnu modifikaciju), odnosno neprestano stvaranje viška između pojedinih vremenskih sadržaja. Ukupno uzevši, sugeriše se da se osenčenje vremenskih sadržaja ne odvija kao monotono pražnjenje koje bi se sastojalo od fiksiranih i sasvim konzistentnih odnosa, već kao dinamičan proces, uvek izložen „izvornoj distorziji i disperziji“ smisla. Sasvim sažeto, tok vremena nije stabilno napredovanje uzastopnih sadržaja koji se uvek lako mogu lokalizovati. Na kraju, Sabo aperceptivnom jedinstvu svesti suprotstavlja složenu koheziju stvaranja smisla, „živu solidarnost“ između vremenskih slojeva.

Da li Huserla zaista treba optužiti za oprostovanje vremena? Videli smo kako se pojavljuje analogija između vremenitosti i prostornosti u pogledu stabilne pozicije: ton zadržava svoje „vreme“ prilikom udaljavanja od „sada“, kao što predmet zadržava svoje mesto kada se sopstveno telo distancira od njega. Napomenimo da Huserl dodaje u fusnosti kako je paralela između vremenskih predmeta i prostornih stvari samorazumljiva („blizu je pameti“). Analogija između vremenitosti i prostornosti se pojavljuje i u drugim delovima *Predavanja*. Između ostalog, tvrdi se da vremensko polje uvek ima istu rasprostrtnost i „pomiče se preko opažanoga kretanja kojega se svježe sjećamo, a njegovo objektivno vrijeme, slično kao i vidno polje, preko objektivnoga prostora.“⁵⁸⁵ Nadalje, sugeriše se da se vremenska pozadina neke intencije manifestuje slično načinu na koji se prostorna pozadina pojavljuje prilikom opažanja predmeta. Govoreći o linearnom kontinuumu, Huserl naglašava da se svaka tačka može zamisliti kao da je nastala iz ostalih tačaka, odnosno da se svaki interval može deliti: „bilo koja tačka proizvodi diobom beskonačno puno pojačavanja jačina ... Tako je ovdje, kod vremenskih modifikovanja, govor o proizvođenju primjeren, dok je kod drugih neprekidnosti takav govor samo slikovit.“⁵⁸⁶ Valja citirati i onaj deo gde Huserl smatra „da se mogu povratiti na svako mjesto toka i »još jednom« ga proizvesti. Ali ovdje imamo optimalno ograničenje kao što ga imamo i u slučaju konstitucije objektivne prostornosti“⁵⁸⁷. Iz tog aspekta, veoma su značajne i one primedbe iz *Priloga X* u kojima se ističe da ima paralela između konstitucije obuhvatnog i jedinstvenog prostora, odnosno „numerički jedinstvenog“ vremena. Valja pomenuti da će Huserl u svojim

⁵⁸⁵ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 43. Odnosno Hua X. 391.

⁵⁸⁶ Ibidem. str. 126. Odnosno Hua X. 451.

⁵⁸⁷ Ibidem. str. 141. Odnosno Hua X. 461.

kasnijim radovima još detaljnije govoriti o analogijama između prostornosti i vremenitosti. Štaviše, primera radi, u spisima o intersubjektivnosti se pojavljuje i izraz „primordijalni vremenski prostor“ (*primordiale Zeiträumlichkeit*)⁵⁸⁸, a na drugim mestima se koristi i izraz „prostorna vremenitost“ (*Raumzeitlichkeit*)⁵⁸⁹. Naime, Husserl ukazuje na to da se prostorno odsustvo konstituiše kao jedna vrsta osadašnjjenja („ko-prezentacije“, „ad-prezentacije“). To znači da se sadašnjost ne obogaćuje samo aspektima prošlosti i budućnosti, već i sadržajima onoga prostorno odsutnog – vremenitost je sadašnjost kao „prostorna prezencija“ (*räumliche Präsenz*)⁵⁹⁰, ali je ujedno i otvorenost prema alternativnim mehanizmima osadašnjjenja, uključujući i konstituciju prostornog odsustva (i utoliko se vreme može odrediti i kao „otvoreno spoljašnje“ [*offener Draußen*]⁵⁹¹). Načini na koji „prostor postaje vreme“, dakle procesi u kojima se pojedini aspekti prostornog odsustva pridružuju vremenitosti, za Husserla su od velikog značaja i u pogledu razumevanja intersubjektivnosti: nužno prostorno odsustvo, distanca drugog je ujedno i vremenitost alteriteta.

Analize o analogijama između prostornosti i vremenitosti, odnosno o njihovom preplitanju svedoče i o Husserlovoj opreznosti. U stvari, Husserl nas na mnogim mestima upozorava da se tok svesti ne sme izjednačiti sa „regionalnim“ mnoštvom koje predstavlja prostornost.⁵⁹² Analizama o dinamičnom preplitanju iskustva vremenitosti i prostornosti prethodi govor o prirodnom vremenu kao *Raum-Zeit*-u⁵⁹³, čije karakteristike se ne smeju nekritički projektovati na imanentnu vremensku svest. U skladu sa tim, Husserl tvrdi da u slučaju vremenitosti „stvari ne stoje tako kao kod višestruke punoće prostora, gdje se poklapaju vidljiva i dodirna punoća. Ovdje prije imamo odvojene, neuklapajuće stvarovitosti, koje jesu i traju u identičnim dionicama vremena.“⁵⁹⁴ Ukratko, vremenitost je drugačija vrsta mnoštva nego prostornost. Nadalje, valja imati u vidu da

⁵⁸⁸ Hua XV. 237.

⁵⁸⁹ Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation 1-2* (Husserliana Dokumente II.). Kluwer Academic, Haag, 1988. str. 194.

⁵⁹⁰ Hua XIV. 538.

⁵⁹¹ Hua XV. 431.

⁵⁹² O tome videti npr.: Bernet, Rudolf – Kern, Iso – Marbach, Eduard: *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, 1999. str. 86-87. Odnosno: Wahl, Jean: Notes on the First Part of Experience and Judgment by Husserl. In: *Apriori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (ed. William McKenna – Robert M. Harlan – Laurence E. Winters), Martinus Nijhoff, The Hague / Boston / New York, 1981. str. 186. Wahl, Jean: A Note on Some Empiricist Aspects of the Thought of Husserl. In: *Apriori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (ed. William McKenna – Robert M. Harlan – Laurence E. Winters), Martinus Nijhoff, The Hague / Boston / New York, 1981. str. 212. Videti još: Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 30, 120-121, 181.

⁵⁹³ Videti npr. Hua XXXIII. 142, 155, 186, 189, 192, 300.

⁵⁹⁴ Husserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 159. Odnosno Hua X. 474.

u Huserlovoj fenomenologiji nema razlike samo između objektivnog i subjektivnog vremena, već i između objektivnog i subjektivnog prostora. Naime, iz perspektive objektivne prostornosti gledano, naše telesno iskustvo je zapravo samo kvaziprostornog karaktera, te se ne može reći npr. da je jedna tačka vizuelnog polja na deset metara od neke druge tačke. Prema tome, čak i ako bismo optužili Huserla za oprostovanje vremena, trebalo bi razjasniti na koju vrstu prostornosti mislimo (odnosno, *mutatis mutandis*, na koju vremenitost mislimo – Huserl govori i o kvazivremenu i kvazivremenskom poretku). Ne bi trebalo zanemariti ni činjenicu da Huserl više puta naglašava kako konstitucija vremenitosti ima svojevrсни primat u odnosu na konstituciju prostornosti. To znači da konstitucija prostornih stvari i njihovih međusobnih odnosa uvek već pretpostavlja sintetičku aktivnost vremenske svesti, dakle preempirijsku vremenitost. Shodno tome, Huserl u *Analizama o pasivnoj sintezi* govori o primatu vremena: „vreme je forma višeg reda (osnovnije je); ono što je prostorno, dakle ono što se konstituiše kao forma u smislu spoljašnjeg zora, već se konstituiše kao ispunjeno vreme, te kao nešto što pripada sadržaju trajanja.“⁵⁹⁵ Ukupno uzevši, čini se da se Huserl može optužiti za oprostovanje vremena jedino ukoliko se zanemare ključni aspekti njegove fenomenologije vremena. Huserl pominje moguće analogije između prostornosti i vremenitosti, ali pritom ima u vidu i suštinske razlike. Može se reći da Huserl najpre „oslobađa“⁵⁹⁶ odnos prostornosti i vremenitosti ne bi li zatim što pažljivije opisao njihovu prepletenost u iskustvu.

Kako je moguć prelaz sa fenomenologije kvaziobjektivnog imanentnog vremena na fenomenologiju objektivnog i transcendentnog „svetskog vremena“? Šta znači da se objektivno transcendentno vreme konstituiše na osnovu objektivnog imanentnog vremena? Kakav je odnos između subjektivnih aspekata vremenitosti i prirodnog vremena? Može se reći da objektivno-transcendentno vreme nije pûka „otuđena“ forma u odnosu na subjektivnu vremenitost, već upravo suprotno. I jednostavni oblici transcendentnog vremena imaju ključnu ulogu u konstituciji svakidašnjeg iskustva. Setimo se primera sa komadom krede: ukoliko zatvorimo oči, zatim ih ponovo otvorimo, vremenski sadržaji će imati specifičnu raspoređenost u imanentnom vremenu, ali iz toga ne proističe poricanje samostalnog predmetnog trajanja krede. U stvari, takve datosti su *per se* ambivalentnog karaktera – konstituišu se kao momenti imanentnog toka, ali se ujedno

⁵⁹⁵ Hua XI. 303. O tome videti: Claesges, Ulrich: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. Phaenomenologica* 19. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964. str. 34. Upor. Hua IX. 36.

⁵⁹⁶ Giovannangeli, Daniel: *La lecture dialectique des Leçons*. str. 157.

pojavljaju i kao predmetni aspekti oseta. Kako Husserl sugerira, „ima dvostrukog usmjerenja ka zahvatu“⁵⁹⁷, a pritom naglašava da „isto identifikovanje ... koje se u području imanentnosti na odgovarajući način daje, odnosno izvršava spoljašnjim opažanjem, jeste neodgovarajuće jer se obavlja na temelju transcendentnih apercepcija“⁵⁹⁸. Ukupno uzevši, Husserl ukazuje na to da u iskustvu ima izvorne otvorenosti prema datostima objektivnog transcendentnog vremena⁵⁹⁹, dakle prema predmetnim trajanjima, ali ujedno ističe da homogenizacija spoljašnjeg vremena ne bi bila moguća bez kvaziobjektivne serijalnosti imanentnog vremena. To znači da je neodgovarajuće identifikovanje u transcendentnoj apercepciji (Husserl ponekad koristi izraz „spoljašnje retencije“) tek izvedeni mehanizam u odnosu na adekvatno identifikovanje u imanentnom toku vremenske svesti.⁶⁰⁰

Imamo li u vidu polisemiju izraza „objektivno vreme“, možemo doći do zaključka da on ima najmanje tri značenja u Husserlovim delima: 1. objektivno vreme prema prirodnom stavu koji polazi od realno postojećeg vremena, a koje je nezavisno od svesti; 2. kvaziobjektivno vreme koje podrazumeva raspoređenost imanentnog toka; 3. objektivno-transcendentno vreme koje se odnosi na konstituciju predmetnog trajanja, iz aspekta svesti. Razlike između tih značenja su veoma bitne, njihovo nekritičko mešanje rizikuje nerazumevanje Husserlovih namera. Kada npr. Husserl izjavljuje da fenomenološka analiza nema nikakve veze sa objektivnim vremenom, to se odnosi na prvo značenje, ali nipošto ne isključuje analizu objektivnog vremena u drugom ili trećem smislu. Nesumnjivo, i sâm Husserl meša ova značenja kada na iskustvo objektivno-transcendentnog vremena projektuje izvesne predrasude prirodnog stava (primera radi, kada nedovoljno reflektovano primenjuje karakteristike njutnovskog apsolutnog vremena⁶⁰¹). Može se reći da Husserl u *Predavanjima* prevashodno nastoji da pokaže kako se iskustvo objektivno-transcendentnog vremena bazira na konstituciji imanentnog vremena, tj. kako je objektivno-transcendentno vreme „predstavljeno“ (*dargestellt*) u imanentnom vremenu. Kao što smo videli, imanentnom vremenu se apriorno može pripisati svojevrsna kvaziobjektivnost ili objektivnost

⁵⁹⁷ Husserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 165. Odnosno Hua X. 478.

⁵⁹⁸ Ibidem. str. 169. Odnosno Hua X. 480.

⁵⁹⁹ U tom segmentu, zanimljivo je kako je Ivon Pikar suprotstavila Husserlovu afirmaciju objektivnog vremena Hajdegerovom subjektivističkom shvatanju vremena. O tome: Giovannangeli, Daniel: *La lecture dialectique des Leçons*. str. 155-156.

⁶⁰⁰ Simptomatično je da Husserl za vremenski poredak oseta koristi izraz *vorobjektivierte Zeit*. O tome: Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 76-77.

⁶⁰¹ O tome videti: Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. str. 52-55.

prvog stepena, te fiksirana rasprostrtnost, serijalni kontinuitet i raspoređenost identičnih vremenskih sadržaja služe kao polazna tačka za razumevanje konstitucije objektivno-transcendentnog vremena. Valja još pomenuti i ulogu sekundarnog sećanja, sa posebnim osvrtom na 32. § pod naslovom „Udio reprodukcije u oblikovanju objektivnoga vremena“. Naime, Huserl smatra da pûko tonjenje vremenskih sadržaja u prošlost još ne nosi sa sobom svest o homogenom objektivnom vremenu, već je potrebno i reproduktivno sećanje, dakle ponovljivost (iterabilnost) pojedinih vremenskih tačaka i mogućnost njihovog poklapanja sa retencionalnim sadržajima – tako se formira svest o kvaziobjektivnoj, „idealnoj“ i linearnoj raspoređenosti vremenskih predmeta. Sugerise se da ova temporalnost po sebi, dakle ovaj sistem konzistencije već doista anticipira konstituciju objektivno-transcendentnog vremena: re-kognicija iliti „retrospekcija je uslov mogućnosti objektivnosti“⁶⁰², kao da objektivni poredak transcendentnog vremena nije ništa drugo do korelat imanentnog vremena.

Međutim, Huserl ne zanemaruje činjenicu da reproduktivno sećanje ne predstavlja sasvim kontinuirani, homogeni, jedinstveni i linearni horizont. S jedne strane, postoji izvestan pluralitet vremenskih fazâ između kojih ima manjeg ili većeg raskoraka, s druge strane, od velikog značaja je da se pojedine vremenske faze često poklapaju na neočekivan način. Stoga Huserl u *Bernau manuskriptima* opreznije analizira odnos između opažanja, sećanja i objektivnog vremena. Prema interpretaciji Ditera Lohmara, valja razlikovati tri stepena u pogledu konstitucije iskustva objektivnosti.⁶⁰³ Prvo, tzv. opažajne povesti (*Wahrnehmungsgeschichte*) podrazumevaju činjenicu da se opažanje svakog predmeta odvija iz različitih perspektiva, odnosno imajući u vidu različite aspekte dotičnog predmeta – drugim rečima, opažanje predmeta kao identičnih i kontinuiranih se konstituiše kroz male narativno-asocijativne poretke. Na ovaj sloj se nadovezuju više objektivirajuće sinteze (kako Huserl kaže, u pitanju je *Im-Griff-halten*) u kojima već ima obuhvatnih i sistematizovanih relacija između onoga „pre“ ili onoga „posle“. Huserl pritom naglašava da obuhvatna sinteza većih objektivirajućih sinteza nije samorazumljiva, dakle da taj akt zahteva dodatni napor. Kao što primećujemo, Huserl više ne polazi od unapred datog, koherentno raspoređenog kontinuuma, već određuje objektivnost kao dinamičan rezultat sinteze, a drugi stepen njene konstitucije opisuje kao hipotetički poredak drugog reda („sistem prošlosti“)

⁶⁰² Giovannangeli, Daniel: La lecture dialectique des *Leçons*. str. 158.

⁶⁰³ Lohmar, Dieter: On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of Objective Time on the Ground of Subjective Time. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 122-132.

koji se sastoji od različitih vremenskih linija. Na tu objektivnost drugog reda nadovezuje se treći stepen objektivnosti, koji već nosi sa sobom i izvesnu intersubjektivnost: drugi mogu da koriguju („normalizuju“) moje vremenske poretke prvog i drugog stepena, kao što i ja mogu doprineti zajedničkom pogledu na objektivirajuće vremenske sinteze, s onu stranu solipsističke temporalnosti. Prema tome, treći stepen objektivne vremenitosti već doista nadmašuje imanentnu vremenitost. Huserl će najdetaljnije u *C-manuskriptima* analizirati komunikaciju, koordinaciju između ličnosti u pogledu objektivne vremenitosti, „ko-konstitutivne za sve nas“. U tom segmentu, može se reći da formalizacija transcendentnog vremena pretpostavlja i javne, zajedničke prakse: „apsolutno, jedino, homogeno i beskonačno vreme u izvesnom smislu dobijamo preko idealizacije i formalizacije intersubjektivnog, svetskog vremena prakse. U ovom potpuno formalizovanom, linearnom, homogenom i beskonačnom hronološkom poretku možemo smestiti i sve događaje prirode, povesti i naše individualne životne povesti. Ovaj formalni hronološki poredak služi kao prostor za univerzalno lokalizovanje događaja.“⁶⁰⁴ Napomenimo najzad da je Huserl u *Bernau manuskriptima*, u *Analizama o pasivnoj sintezi*, odnosno u *C-manuskriptima* definitivno raskinuo sa tezom prema kojoj vreme uvek ima istu rasprostrtnost, uzimajući u obzir uticaj pažnje, afektivnosti i telesnosti na dinamiku vremenskih fazâ.⁶⁰⁵ Huserl više ne zanemaruje ni činjenicu da spavanje predstavlja svojevrsni diskontinuitet u odnosu na „uobičajeni“ tok vremena, ali ima u vidu i rođenje i smrt kao granične egzistencijalne faktore koje naša intencionalnost ipak nastoji da prevaziđe, oslanjajući se na uvide ranijih generacija, ali i na dugoročne motivacije u pogledu budućnosti.

3.1.6. Shema zahvatanja i sadržaja zahvata

Videli smo da u Huserlovoj fenomenologiji vremena nema uvida koji ne bi bili izloženi daljem promišljanju, štaviše, neki se u potpunosti odbacuju u novijim fazama istraživanja i zamenjuju se sasvim novim načinima konceptualizacije. Među interpretatorima nema konsenzusa oko toga da li je Huserl u potpunosti odbacio shemu zahvatanja i sadržaja zahvata (*Inhalt-Auffassungs-Schema* ili *Modell von Auffassung und aufgefassten Inhalt*), ili se zadovoljio kritičkim

⁶⁰⁴ Marosán Péter Bence: *Kontextus és fenomén II/I. Idő és igazság*. Op. cit.

⁶⁰⁵ Videti npr. Hua XI. 145, 189, 194, 246, 382. Odnosno Hua XXXIII. 40, 70, 113, 194, 367, 379, 441.

ograničavanjem ovog modela, ili je naprosto ostao neodlučan u pogledu njegovog važenja. S jedne strane, interpretatori poput Roberta Sokolovskog, Rudolfa Bema, Džona Brafa, Rudolfa Berneta, Toina Kortomsa, Lanei Rodemejer i Aleksandera Šnela naglašavaju da je Huserl vremenom postao sve kritičniji prema ovoj shemi.⁶⁰⁶ S druge strane, interpretatori poput Džona Menša i Ditera Lomara ne prihvataju ovaj zaključak „luvenske tradicije“, te ističu da je pogrešno govoriti o tome kako je Huserl odbacio model zahvatanja i sadržaja zahvata.⁶⁰⁷ Ne ulazeći u detalje ovih rasprava, usredsredićemo se na Huserlove ključne dileme u vezi sa ovim modelom.

Shema zahvatanja i sadržaja zahvata je prvi put razrađena u 5. logičkom istraživanju, i služi izbegavanju izvesnih „psihologističkih konfuzija“, nasleđenih iz 19. veka. Setimo se npr. Huserlove kritičke primedbe prema kojoj Brentano ne pravi razliku između akta, sadržaja koji se zahvata i zahvaćenog predmeta. Ova primedba već u suštini adekvatno sažima o čemu je reč: intencionalnost se sastoji od tri povezana sloja konstitucije, naime, od akta zahvatanja, konstituisanog čulnog sadržaja (sadržaja zahvata) i opažanog (zahvaćenog) predmeta kao objektivnog, realnog korelata zahvatanja, a koji se ne nalazi u svesti (napomenimo da se ponekad pominje i stav, *Einstellung*, kao četvrti momenat). Moguće je da se sasvim različiti čulni sadržaji odnose na jedan te isti intencionalni predmet, a akt zahvatanja, između ostalog, služi posredovanju između tih sadržaja i predmeta. Dok se akt zahvatanja i sadržaj zahvata nalaze u imanentnoj svesti kao doživljaji (i uglavnom se ne manifestuju kao objekti *za* svest), zahvaćeni predmet pripada transcendentnom aspektu svesti – on se ne doživljava, već se samo pojavljuje u okviru objektivirajućeg akta, opaža se i re-prezentuje se. Huserl se i u *Predavanjima* poziva na ovaj model: „ovdje bi se moralo govoriti o kakvojtoj oznaci. Osjećano crveno jeste fenomenološka datost, koja, oživljena [*beseelt*] izvjesnom funkcijom zahvatanja, predstavlja objektivnu kakvoću,

⁶⁰⁶ Sokolowski, Robert: „Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time”, *Phenomenology and Philosophical Research* 24 (4): 530-551. Boehm, Rudolf: Einleitung des Herausgebers. In: Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. str. XXXVIII-XLIX, LVII-LIX. Brough, John: Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness. In: *Husserl's Phenomenology: A Textbook* (ed. J.N. Mohanty and William R. McKenna), Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington DC, 1989. str. 249-289. Bernet, Rudolf: Einleitung. str. XXXVIII-XLIX, LVII-LIX. Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time, Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 9, 88-91, 94, 97, 101, 116-117, 123, 134, 137, itd. Schnell, Alexander: *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. str. 20-34, 72-98. Rodemeyer, Lanei: *Intersubjective Temporality: It's About Time*. Springer, Dordrecht, 2006. str. 23-30.

⁶⁰⁷ Mensch, James: Retention and the Schema. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 153-165. Lohmar, Dieter: Synthesis in Husserl's Phänomenologie. Das grundlegende Modell von Auffassung und aufgefaßtem Inhalt in Wahrnehmung, Erkennen und Zeitkonstitution. In: *Metaphysik als Wissenschaft, Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag* (Hrsg. Dirk Fonfara), Verlag Karl Alber Freiburg/München, 2006. str. 406. Lohmar, Dieter: On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of Objective Time on the Ground of Subjective Time. str. 118.

ali samo nije kakvoća. Kakvoća u pravom smislu riječi, tj. sastav pojavne stvari, nije osjećano već opaženo crveno. Osjećano crveno samo ekvivokno označava crveno, jer crveno jeste naziv za realnu kakvoću. ... [O]sjećano crveno dobija vrijednost tek zahvatom stvarne kakvoće prikazivanoga momenta.“⁶⁰⁸ Kao što primećujemo, sugerise se da je sadržaj zahvata po sebi neutralnog karaktera, dakle on se tek zahvaljujući aktu zahvatanja konstituiše u odnosu na neki realni korelat, u zavisnosti od načina zahvatanja (sećanje, fantazija, itd.). Ukratko, akt zahvatanja daje smisao sadržaju zahvata. Valja još dodati da Huserl pravi razliku između intuitivnog sadržaja i signitivnog sadržaja. Primera radi, kada opažamo neku kuću, nisu nam neposredno date sve strane te kuće, ali u okviru opažajnog akta ipak pretpostavljamo i te dodatne, signitivne sadržaje. Za nas je od velikog značaja da je Huserl u periodu održavanja predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti smatrao da se shema akta zahvatanja i sadržaja zahvata, uključujući i razliku između intuitivnih i signitivnih sadržaja, može primeniti i na iskustvo vremenitosti. To znači da vremenitost predstavlja povezivanje temporalizujućeg akta zahvatanja (*Zeitauffassung*), atemporalnog (vremenski neutralnog, *unzeitlich*, *außerzeitlich*) sadržaja zahvata i realnog korelata. Sasvim sažeto, izvor imanentne vremenitosti je u načinu zahvatanja, dakle u zahvatanju sadašnjosti, zahvatanju prošlosti, itd.. S druge strane, to znači da se odnos između opažanog „sada“ i njegovih modifikacija (kako u vezi sa prošlošću, tako i u vezi sa budućnošću) konstituiše kao odnos između intuitivne neposrednosti i signitivnih sadržaja. Ovaj model bi trebalo da služi kao objašnjenje za iskustvo sukcesivnosti između pojedinih vremenskih faza, u kojem su neke faze neposredno date, a druge se prazne iz aktuelnosti. Međutim, u objavljenim *Predavanjima* Huserl u fusnoti ističe da je distinkcija između čulnog vremena i opažanog vremena problematična: „najbolje je da ovu razliku ostavimo po strani – jer naime ne stoji da se bilo koje zasnivanje odigrava po obrascu: sadržaj zahvata – zahvat“⁶⁰⁹.

Iz kojih razloga se Huserl distancira od sheme akta zahvatanja i sadržaja zahvata? Prvo, smatra da se model koegzistencije intuitivnih i signitivnih sadržaja ne može primeniti na vremenitost kao takvu. Naime, neaktuelne vremenske dimenzije se ne konstituišu kao signitivni sadržaji prostornosti – one nisu postavljene kao pûki koegzistentni sadržaji, već doprinose iskustvu uzastopnosti. Evidencija koju retencionalnost nosi sa sobom se ne može iscrpiti pozivanjem na „pretpostavljanje“ neintuitivnih sadržaja. Ukoliko je retencionalnost, kao što je gore rečeno,

⁶⁰⁸ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 13. Odnosno Hua X. 371.

⁶⁰⁹ Ibidem. str. 14. Odnosno Hua X. 371.

neobjektivirajuća struktuirajuća (temporalizujuća) funkcija, te prevazilazi logiku suprotstavljenosti refleksivne svesti i objekta, onda se trojstvo intencionalnog akta, sadržaja zahvata i predmeta zahvata ne može primeniti na nju. Projekcija te sheme na retencionalnost bi rezultirala postvarenjem vremenske svesti. Iskustvo se ne raspada na momente akta, imanentnih sadržaja i transcendentnih korelata: datost neposredne prošlosti je svojevrsna „transcendencija u imanenciji“ koja nije objektivirajućeg karaktera. Prezentativni karakter retencionalnosti ne podrazumeva sećanje na prošlo zahvatanje, a nije ni zahvatanje neke sadašnjosti *kao* prošlosti. Retencija tona A nije zahvatanje inače vremenski neutralnog tona A, već je sâm ton A dat kao neposredna prošlost. Nije re-prezentacija kroz zahvatanje, već ireduktibilna samodatost. U pitanju je čist doživljaj u kojem „nema distance između njegovog pojavljivanja i njegove datosti“⁶¹⁰. Shodno tome, Husserl naglašava da se vremenski sadržaji ne smeju poistovetiti sa čulnim sadržajima, te da se radi o drugačijoj vrsti, o „intimnijoj“ fenomenalnosti. Retencionalnost nije tetička i objektivirajuća, već je preduslov konstitucije imanentnih objekata; ona nije zahvatanje, već je uslov mogućnosti akata zahvatanja koji sâm nije konstituisan (u tom smislu Husserl koristi izraz *Urauffassung*). Ukupno uzevši, retencionalnost, kao obuhvatna funkcija, ne može se objasniti pomoću realnog korelata iz prošlosti: prošlo iskustvo još nije iskustvo neposredne prošlosti, niti se ona može objasniti pomoću atemporalnih sadržaja zahvata (u tom slučaju ne bismo došli do temporalizujućeg karaktera retencionalnosti). Takođe, retencionalnost se ne može opisati ni kao akt zahvatanja, između ostalog zato što onda ne bismo mogli da objasnimo „orijentaciju“, svojevrsnu ireverzibilnost vremenitosti – npr. mogli bismo da govorimo o zahvatanju prošlosti, zahvatanju sadašnjosti, itd., dakle o različitim koegzistentnim načinima zahvatanja ili o njihovom sledu, ali ne i o konkretnom, apodiktičnom iskustvu uzastopnosti. Nešto slično važi i za fantaziju: ona se ne raspada na akt zahvatanja, sadržaj zahvata i predmet zahvata, već se konstituiše u imanentnoj samodatosti koja, uprkos svom nerealnom karakteru, nije pûki derivat (kopija, reprodukcija) u odnosu na intencionalno ispunjenje čulnih sadržaja. Npr. fantazija tona A sa svojim vremenskim dimenzijama se suštinski razlikuje od opažanja tona A. Dakle, nije reč o različitim zahvatanjima jednog te istog tona, već o drugačijim konstituisanim „sadržajima“. Drugim rečima, ne postoji nivo konstitucije na kojem bi fantazija tona A još bila vremenski neutralna, upravo suprotno, ona je nužno vremenskog karaktera *kao* osadašnjena fenomenalnost. Slično tome, fantazija o crvenoj boji ne nastaje tako što se na neku unapred datu crvenu boju naknadno

⁶¹⁰ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 116.

nadovezuje fantazija crvene boje. U njenom slučaju važi princip *esse est percipi* – nema distance između svesti i predmeta svesti. Fantazija se ne konstituiše tako što se polazi od neutralnog čulnog sadržaja koji bi bio oživljen tek zahvaljujući aktu zahvatanja, a to znači da nema ni vremenski neutralnih sadržaja. Svest o fantaziji je uvek već jedna vrsta samotemporalizacije – ne modifikuje sa samo „sadržaj“, već i sama svest. Ili, iz druge perspektive gledano: „sadržaj“ fantazije uvek već pretpostavlja fantaziju kao posebnu vrstu modifikacije. „Na ovom krajnjem nivou suočavamo se sa kolapsom razlike između svesti i sadržaja.“⁶¹¹ Videćemo kasnije kako je Huserl koristio termin „osadašnjenje“ ne bi li što preciznije konceptualizovao specifične karakteristike, alternativnu vremenitost fantazije. Do sličnih zaključaka dolazimo ukoliko fantaziju uporedimo sa svešču o slici (*Bildbewußtsein*): za razliku od slike, u fantaziji kao nečulnoj datosti nema razlike između fizičke slike, slike kao intencionalnog objekta (*Bildobjekt*) i zahvatanja slikovitosti (*Bildlichkeit*). Drugim rečima, dvojnost realnog korelata i sadržaja zahvata se ne može primeniti na nju. Na kraju, napomenimo da je Huserl primetio kako shema akta zahvatanja i sadržaja zahvata preta opasnošću beskonačnog regresa. Naime, svaki akt zahvatanja bi zahtevao dodatni akt ne bi li se uspostavila imanentna uzastopnost, a na to se nadovezuje novi akt, i tako *ad infinitum*. Opasnost beskonačnog regresa se pojavljuje ne samo i slučaju retencionalnosti ili fantazije, već i u slučaju izvornog opažanja. Ovaj problem se može izbeći jedino ako se npr. retencionalnost ne shvata kao zahvatanje, već kao struktuirajuća funkcija, prerefleksivna svest o vremenskoj fazi. Dakle, koncept apsolutno datih, konstitutivnih slojeva služi kao rešenje.

Kao što primećujemo, izvesno dvostruko kretanje je karakteristično za Huserlovu kritiku na račun sheme akta zahvatanja i sadržaja zahvata. S jedne strane, reč je o tome da nije svaki sloj vremenske svesti konstituisan. Zahvaljujući tim primordijalnim, invarijantnim temporalizujućim slojevima, koji se sami ne nalaze u vremenu, nema beskonačnog regresa u pogledu akata zahvatanja. S druge strane, ističe se da nema vremenski neutralnih akata zahvatanja (u ovom slučaju izvedenih u odnosu na izvornije slojeve konstitucije) ili sadržaja zahvata (Huserl će npr. govoriti o *Urhytle*, ne bi li naglasio izvorno vremenski, karakter prahiletičkih sadržaja). Dakle, oni su uvek već konstituisani (temporalizovani) od strane struktuirajućih funkcija vremenske svesti. Akt zahvatanja i sadržaj zahvata kao izvedeni momenti nalaze se na istom konstituisanom nivou. Ukupno uzevši, Huserl se poziva kako na samodatotost, automanifestaciju (premanentnu

⁶¹¹ Mensch, James: Retention and the Schema. str. 161.

„samorevelativnost“) vremenske svesti, tako i na činjenicu vremenske konstituisane fenomenalnosti. Iako je akcenat u kritici sheme akta zahvatanja i sadržaja zahvata na retencionalnosti i fantaziji, valja pomenuti da je kritika još obuhvatnija, videli smo npr. da je Huserl sklon da i prautisak odredi kao neobjektivirajući i prerefleksivni aspekt iskustva. Štaviše, iz ovog aspekta gledano, može se reći da se ni konkretni akt opažanja ne raspada na akt zahvatanja, objektivni korelat i sadržaj zahvata. Kao što smo već pomenuli, na delu je izvesno dvostruko kretanje: ukazuje se na vremenski karakter onoga što se ranije učinilo temporalizujućem, odnosno radi se o onim slojevima konstitucije koji prevazilaze unutarvremenske dimenzije intencionalnosti. Kako Žoslin Benua piše, pokazuje se da „nema intencionalnog akta koji ne bi bio vremenskog karaktera. ... Sigurno je da je Huserl povodom izvorno konstitutivne intencionalnosti vremenitosti nastojao da otkrije ono što je bilo *a priori* nemoguće u teorijskom okviru *Logičkih istraživanja*, a to je intencionalnost koja nije prvenstveno transcendirajućeg karaktera, već je čisto »immanentna« i otvara prostor za samu svest, ne pozivajući se ni na šta što je »spolja«. ... Možemo se pitati o održivosti ovog koncepta neobjektivne, izvorne intencionalnosti, i možemo se pitati ne vodi li nas naprosto s onu stranu granica intencionalnosti, u pravcu fenomenologije koja je nastojala da bude neintencionalnog karaktera“.⁶¹² (O mogućnosti neintencionalne fenomenologije ćemo detaljnije govoriti kasnije.) Istorijsko-filološki gledano, valja još jednom naglasiti da se razvoj Huserlovog odnosa prema shemi akta zahvatanja i sadržaja zahvata ne može opisati kao jednosmerno kretanje prema njenom potpunom odbacivanju. Prvo, već u periodu održavanja predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti možemo naći uvide koji anticipiraju kasniju kritiku na račun ovog modela, npr. kada se sugeriše da u slučaju unutrašnjeg opažanja čulni sadržaji i objektivni korelat nisu razdvojeni, već se poklapaju (*Deckung*). Drugo, shema akta zahvatanja i sadržaja zahvata koristi se i nakon oštre kritike, između ostalog u *Kartezijanskim meditacijama*, u *Formalnoj i transcendentalnoj logici* i u *Iskustvu i sudu*, ali i u *C-manuskriptima*. Štaviše, čak ni *Bernau manuskripti* ne sadrže samo kritičke primedbe na račun ove sheme, već i njenu sasvim afirmativnu primenu. Utoliko se može reći da shema nije doista odbačena, već se samo ograničava njen delokrug. S druge strane, ne bi trebalo zanemariti činjenicu da je njena kritika, koja se prevashodno odvijala između 1908. i 1918. godine, suštinski doprinela formiranju teorije o apsolutnoj vremenitosti. Koncept apsolutne vremenitosti upućuje na onu izvornu sferu konstitucije

⁶¹² Benoist, Jocelyn: Avant-propos. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 7-8. Upor. ibidem. str. 11.

koja je pretemporalnog ili primordijalno vremenskog karaktera, te „prethodi“ razlici između subjektivne svesti, transcendentnih objekata i fenomenalnosti. U narednom odeljku ćemo videti kako Huserl opisuje ovu izvornu, premanentnu svest.

3. 2. Druga faza Huserlove filozofije vremena (1917/1918)

Bernau manuskripti su nastali tokom relativno kratkog perioda, u avgustu i septembru 1917, odnosno u februaru i martu 1918. godine, kada je Huserl boravio u malom gradu Bernau. Kao što je rečeno, Huserl je 1917. godine, uz pomoć Edit Štajn, počeo da radi na svojim beleškama o fenomenologiji vremena, a upravo ga je revidiranje ranijih tekstova navelo na to da se ponovi uhvati u koštac sa problemom vremena. Iako je Huserl ubrzo prekinuo rad na ranijim tekstovima, konceptualno gledano, nema diskontinuiteta između *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti* i *Bernau manuskripata*: neki delovi objavljenih *Predavanja* već upućuju na uvide iz *Bernau manuskripata*, a sami *Bernau manuskripti* se umnogome nadovezuju na ranije teme i rešenja, doduše, često otvaranjem novih, alternativnih mogućnosti. Sâm Huserl je pripisao toliko veliki značaj *Bernau manuskriptima* da ih je 1927. godine, prema svedočenju Romana Ingardena, nazvao svojim glavnim delom.⁶¹³ Iste godine ili 1928. godine predao je manuskripte Ojgenu Finku ne bi li se on posvetio njihovom redigovanju umesto Hajdegera koji nije hteo da se bavi stenografskim beleškama⁶¹⁴ (zato su *Bernau manuskripti* i fizički odvojeni od ranijih analiza o vremenu – u prethodnoj napomeni *Predavanjima* Hajdeger samo upućuje na novija istraživanja o vremenskoj svesti koja su „predviđena za neko kasnije izdanje“). Poznato je da je Fink između 1928. i 1937. godine radio na manuskriptima⁶¹⁵, ali ih nikada nije objavio, odnosno čuvao ih je u svojoj kancelariji, te nisu bili dostupni u Huserlovom arhivu u Luvenu prilikom objavljivanja *Predavanja* 1966. godine. Fink je tek 1969. godine predao manuskripte u Luvenu, pod imenom *L-manuskripti*, a oni nisu sadržali svaki momenat *Bernau manuskripata*, odnosno bilo je u njima i beležaka koje nisu nastale u Bernau (valja dodati da i mnogi prilozi *Predavanja* potiču iz *L-manuskripata*). Na kraju, kritičko izdanje *Bernau manuskripata* izdato je 2001. godine, kao XXXIII tom *Husserliane*, a urednici su bili Rudolf Bernet i Dieter Lohmar (uzgred rečeno, pojedini

⁶¹³ O tome videti: Bernet, Rudolf – Lohmar, Dieter: Einleitung der Herausgeber. In: Husserl, Edmund: *Die bernauer Manuskripte über Zeitbewußtsein* (Husserliana XXXIII.), hrsg. von Rudolf Bernet, Dieter Lohmar. Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2001. str. XVII-LI. Upor.: Ingarden, Roman: Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks). str. 157.

⁶¹⁴ Bernet, Rudolf: Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 2-3.

⁶¹⁵ O tome detaljnije: Bruzina, Ronald: „The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: Status Questionis – Freiburg 1928-1930“, *Alter* 1: 357-383. Odnosno: Bruzina, Ronald, „The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: New Questions – 1930-1933“, *Alter* 2: 367-395.

tekstovi su objavljeni u *Analizama o pasivnoj sintezi*, u XI tomu *Husserliane*). Zanimljivo je da je Huserl često referisao na *Bernau manuskripte* kao analize koje prevazilaze fenomenologiju vremena i predstavljaju racionalnu metafiziku ili ontologiju koja se zasniva na principima, pod naslovom *Vreme i individuacija*. Međutim, u samim manuskriptima je centralna tema ipak vremenitost – beleške o pitanju individuacije su pronađene u Huserlovoj zaostavštini i priključene su XXXIII tomu *Husserliane*.

Reč je o istraživačkim rukopisima koji nipošto ne predstavljaju jednu koherentnu, sistematičnu celinu, već se sastoje od niza mikro- i makroanaliza koje su ponekad čak međusobno protivrečne. Fenomenologija vremena u ovim tekstovima uvek ostaje *in statu nascendi*: Huserl nudi različita rešenja za iste probleme, ali pritom ostaje skeptičan prema njima, te ukazuje na njihove najproblematičnije aspekte ili ih povuče, itd. Može se reći da su često u pitanju „sokratski manuskripti“ bez ikakvih definitivnih zaključaka. Prema tome, i za njih važi dijagnoza Iza Kerna: Huserl u njima nije napisao ono što je znao, nego više ono što nije znao⁶¹⁶ – ponašao se u skladu sa svojom izjavom prema kojoj je početnik u filozofskim stvarima. U stvari, poučne su i analize na kraju kojih Huserl samokritički zaključuje da je išao pogrešnim putem. Naizgled paradoksalno, najviše dilema i neizvesnosti ima upravo u onom delu za koje je Huserl smatrao da predstavlja njegovo glavno delo. Mi ćemo se fokusirati samo na neke od tematizovanih pitanja, za koja se smatra da su najznačajnija u ovom periodu: pojam apsolutne vremenitosti, teškoće beskonačnog regresa, koncept protencionalnosti i dvostruke intencionalnosti, problem genetičke fenomenologije, metaforu toka (struje), odnosno pitanje osadašnjjenja, sa posebnim osvrtom na sećanje i fantaziju.

3.2.1. Apsolutna vremenitost

Već smo naglašavali značaj pojma apsolutne vremenitosti, u kontekstu teorije retencionalnosti i prautiska, odnosno iz aspekta kritike sheme zahvatanja i sadržaja zahvata. U pitanju je pojam koji je u velikoj meri uveden ne bi li služio kao svojevrsno „metarešenje“ za neke suštinske teškoće u fenomenologiji vremena. Stoga nije slučajno što mnogi Huserlovi kritičari

⁶¹⁶ O tome videti: Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 110.

smatraju da je reč o pûkoj teorijskoj konstrukciji, veštačkom konceptualnom potezu, gestu kojim se izdaje osnovni fenomenološki imperativ neposredne datosti u iskustvu. Takođe je simptomatično što je jedan od ključnih interpretatora u pogledu ovog pojma, Džon B. Braf došao do zaključka da je „sigurno da je uloga i priroda apsolutnog toka najteži problem u fenomenologiji vremenske svesti“⁶¹⁷. Imajući u vidu da je Huserl izjavio da je problem vremenske svesti najteži fenomenološki problem, moglo bi se čak reći da je pojam apsolutne vremenitosti najteži aspekt njegove filozofije. Pritom ne bi trebalo zanemariti činjenicu da ima izvesne polisemije u vezi sa izrazima „apsolut“, „apsolutna svest“, „apsolutna subjektivnost“, kako u ranijim tekstovima, tako i u *Bernau manuskriptima*. Primera radi, u nekim ranijim tekstovima, u kojima shema zahvatanja i sadržaja zahvata još nije kritički revidirana, „apsolutna svest“ se odnosi na opažajni akt koji je imanentan vremenskom predmetu. Ideja apsolutne vremenske svesti se u smislu krajnjeg, prefenomenalnog konstitutivnog sloja pojavljuje u predavanjima održanim 1906/1907. godine, pod nazivom „prasvest“, a značenje termina „apsolutna vremenska svest“ se stabilizuje tek u tekstovima nastalim 1909. godine. Videćemo iz kojih razloga je Huserl bio sklon da, uprkos tome što se i dalje borio sa istim teškoćama, umesto ovog izraza u *Bernau manuskriptima* koristi alternativne termine poput „prastrujanje“ (*Urstrom*) ili „praproces“ (*Urprozess*).

S jedne strane, valja istaći da pojam apsolutne vremenitosti predstavlja samo jedno od mogućih rešenja koja Huserl nudi za opis konstitutivnog jedinstva vremena, mada su mogući dobri argumenti u korist stava da je najinventivnije i najproduktivnije od svih. Prvo, Huserl pokušava da odredi konstituciju vremenske svesti *per analogiam*, po uzoru na svest o slici, ne bi li opisao kontinuirani prelaz sa sadašnjeg opažanja na retenciju. To bi značilo da se neposredna prošlost nadovezuje na percepciju slično načinu na koji se opažanju fizičke slike pridružuje iskustvo slikovitosti. Međutim, u kontinuitetu vremenske svesti, barem u pogledu onoga „sada“ i retencionalnosti, nema nužne „napetosti“ između onoga što se prezentuje i onoga što se reprezentuje, upravo suprotno, retencionalni sadržaji su dati kao neposredna prošlost. U stvari, pomoću ovog modela se ne može adekvatno opisati proces intuitivne modifikacije, iskustvo uzastopnosti. Kao što primećujemo, ovaj analoški model operiše shemom zahvatanja i sadržaja zahvata (što znači da ne izbegava opasnost beskonačnog regresa, jer bi svaki akt zahvatanja zahtevao dodatni akt zahvatanja...), odnosno svodi vremensku svest na binarnost konstitutivnog i

⁶¹⁷ Brough, John: Notes on the Absolute Time-Consciousness. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 22.

konstituisanog. Prema Huserlovom drugom modelu, kontinuitet imanentnog vremena je na delu tek kada ima refleksivne pažnje – inače postoji samo haotično, vremenski nekonstituisano strujanje hiletičkih datosti. Međutim, postavlja se pitanje nije li refleksivna pažnja u pogledu vremenskih sadržaja moguća upravo zato što se kontinuitet vremena uvek već pasivno konstituiše u prerefleksivnom⁶¹⁸ strujanju, odnosno možemo se pitati pomoću kakvih sredstava se zahvatanje nadovezuje na odgovarajuće sadržaje zahvata, preciznije, upitno je da li ima garancije za njihovo adekvatno poklapanje. U tom segmentu, Huserl sugerise da imanentni predmeti postoje u skladu sa principom *esse est percipi*, te u njihovom slučaju nema opažanja bez konstitucije. Nadalje, ovaj model takođe vodi u beskonačni regres s obzirom da bi refleksivna pažnja kao akt zahvatanja zahtevala dodatni akt zahvatanja koji bi ga obuhvatio i tako dalje do beskonačnosti. Ipak, Kortoms s pravom naglašava da je reč o specifičnoj vrsti regresa: „[n]ovi element u drugom modelu jeste da se regres može pojaviti, ali ne nužno“⁶¹⁹, dakle tek kada se aktivira refleksivna pažnja – radi se o potencijalnom beskonačnom regresu.

Problem beskonačnog regresa ima ključnu ulogu u Huserlovoj filozofiji, naročito u kontekstu problema svesti i samosvesti. Naime, ukoliko se samosvest shvata kao neka vrsta refleksivnog duplikata ili metanivoa u odnosu na svest, bili bismo prinuđeni da pretpostavimo i dodatni nivo („samosvest samosvesti“) koji bi bio odgovoran za sintezu samosvesti, zatim još jedan nivo ni bio potreban, i tako *ad infinitum*. U stvari, vremenski sadržaji bi se nezaustavljivo ponavljali na sve novijim nivoima (ovaj problem je u savremenoj filozofiji duha poznat kao *problem of repeated contents*). Nije reč samo o teorijskoj teškoći, već i o tome da se na ovaj način ne može adekvatno opisati iskustvo. Prema jednom – možda najvažnijem – od Huserlovih rešenja, ova opasnost se može izbeći ukoliko se uvidi da je svest nužno ujedno i jedna vrsta implicitne, prerefleksivne (ili, prema drugačijoj terminologiji, „imanentno refleksivne“), prepredikativne, minimalne samosvesti.⁶²⁰ Reč je o svojevrstnom samopojavljivanju ili automanifestaciji (autorevelaciji) iskustva u kojem se svest daje samoj sebi (u tom smislu Huserl govori o „sveznajućoj svesti“). Ova primordijalna, „sâmoreferencijalna“ sfera svesti je perifernog značaja, barem sa aspekta fokusa pažnje, u odnosu na iskustvo intencionalnih predmeta, ali je zapravo u

⁶¹⁸ Za kritiku koncepta prerefleksivnosti videti: Depraz, Natalie: *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. PUF, Paris, 2015. str. 39-46.

⁶¹⁹ Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 140.

⁶²⁰ O problemu svesti i samosvesti u kontekstu Huserlove fenomenologije: Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind*. str. 51-77.

pitanju nepredmetna neposrednost doživljaja koja prethodi svakoj (samo)tematizaciji i uslovljava ih. Zato se koriste alternativni izrazi koji upućuju na razliku u odnosu na uobičajenu intencionalnu svest: „prasvest“, „unutrašnja svest“, „originerna svest“, itd. Lako je uvideti zašto opasnost beskonačnog regresa igra važnu ulogu i u slučaju vremenitosti: ukoliko se intencionalni predmeti konstituišu kao vremeniti zahvaljujući aktima zahvatanja, onda bi ti konstitutivni akti zahtevali dodatne akte koji bi ih zahvatili i tako dalje (primera radi, prošlost bi bila svest o svesti o prošlosti, koja bi zahtevala dodatnu svest, itd.). „Dakako, čini se da se ovo svodi na jedan beskonačni regres. Naime, zar tada opet unutrašnje svijest, tj. opažanje akta (suđenja, spoljšnjeg opažanja, radovanja, itd.) ne bi bila akt, i ne bi li tada ona bila sam predmet unutrašnjega opažanja. Na to treba reći da svaki »doživljaj« u punom smislu riječi jeste predmet unutrašnjega opažanja. Ali unutrašnje opažanje nije »doživljaj« u istome smislu, jer on sam nije opet predmet unutrašnjega opažaja. Svaki doživljaj kojega može pogoditi pogled, daje se kao onaj koji traje, otiče, koji se tako i tako preinačuje. To nije posledica mnijevajućega gledanja – jer tu pogled biva samo upućen ka objektu, pritom ga ne preinačujući.“⁶²¹ Prema tome, shema zahvatanja i sadržaja zahvata se mora odbaciti ili barem u velikoj meri ograničiti, ne bi li došli do osnovnog nivoa konstitucije, s onu stranu opasnosti beskonačnog regresa, a za koju se može reći da je prekonstitutivna ili, prema drugačijoj terminologiji, samokonstitutivna. Ovaj pristup odgovara činjenici da smo na neki način uvek svesni toga da „vreme teče“. U tom pogledu, nema iskustva koje bi se manifestovalo za neku svest, niti se radi o iskustvu nekog transcendentnog predmeta – prasvest je sama izvorna vremenitost. Ova sfera nije „preintencionalna“ samo u tom smislu što je uslov mogućnosti iskustva objektivnog (empirijskog) vremena, već prethodi i subjektivnom (imanentnom, preempirijskom) vremenu („[s]ubjektivno vrijeme se obrazuje u apsolutnoj, bezvremenskoj svijesti koja nije objekt“⁶²²). Apsolutna vremenitost nije *innerzeitliche*, te ona sama nije „sada“, „pre“ (u prošlosti) ili „kasnije“ (u budućnosti), već predstavlja preimanentni uslov konstitucije tih dimenzija. Drugim rečima, prautisak, retencionalnost i protencionalnost nisu vremenske faze, već su koegzistentni modusi svesti, neposredni načini prezentacije koji prethode svakoj istovremenosti i uzastopnosti. Shodno tome, svest o onome „sada“ nije u sadašnjosti. Ukoliko bi se tvrdilo da je apsolutna vremenska svest „u vremenu“ i modifikuje se, ponovo bi pretela opasnost beskonačnog regresa (jer bi trebalo da pretpostavimo dodatni nivo vremenske konstitucije koji bi bio odgovoran za konstituciju

⁶²¹ Husserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 170. Odnosno: Hua X. 390.

⁶²² Ibidem. str. 145. Odnosno. Hua X. 464.

apsolutne svesti). U tom segmentu, Huserl se vraća stavu koji je ranije odbacio (i kritikovao kod Majnonga), a prema kojem sâm opažanje vremenitosti ne može da bude vremenski rasprostrto. Moglo bi se reći da se radi o pretemporalnim, supratemporalnim/subtemporalnim ili atemporalnim uslovima vremenitosti (utoliko je simptomatičan izraz „apsolutna bezvremenska svest“), ali valja dodati da je Huserl ponekad sklon i tome da apsolutnu vremensku svest opiše kao sferu „dublje“, primordijalne, kvazitemporalne ili samotemporalizujuće vremenitosti („samotemporalizacija je izvedena u samom toku“⁶²³), s onu stranu dileme „između »vremenski rasprostrtog« i onoga što je »lišeno trajanja«⁶²⁴.

Valja naglasiti da pozivanje na apsolut ne podrazumeva nikakvu mističnu sposobnost. Nesumnjivo, s obzirom da je reč o sferi koja se u svojoj čistoći nikada ne pojavljuje, već je uslov mogućnosti svakog pojavljivanja, intencionalna svest u pogledu apsolutne vremenske svesti ne može da bude nit vodilja na isti način kao u drugim analizama. Povodom ovog pojma transcendentnog apsoluta, koji se pojavljuje i u *Idejama za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* 1913. godine, može se govoriti o „intimnosti apsoluta“, kao što to Granel i F. Dastir čine, te o tome da „Huserl, za razliku od Hegela, shvata apsolut kao imanenciju i ne-manifestaciju. Treba prepoznati da huserlovska fenomenologija, nasuprot hegelovskoj, na paradoksalan način predstavlja »fenomenologiju bez fenomena«⁶²⁵. Utoliko nije slučajno što je jedan od glavnih izazova za filozofiju apsolutne vremenitosti u tome da se nađe vokabular za ovo implicitno, nemo iskustvo, što nosi sa sobom rizik da će izdati ono što bi trebalo da eksplicira. Kada npr. Huserl koristi izraz „prefenomenalna supstancija“, trebalo bi da nam bude jasno kako nije reč o „stvari“ koja bi pripadala objektivnom svetu, već o invarijantnim formalno-strukturalnim aspektima vremenske svesti koji su transcendentnog karaktera. Reč je o fundamentu, osnovnom sloju konstitucije koji je odgovoran za konstituciju vremena sveta. S druge strane, kao što je rečeno, huserlovski shvaćena apsolutna vremenitost je ujedno i prerefleksivni uslov mogućnosti subjektivnog, preempirijskog vremena, a to dodatno otežava zadatak filozofije vremena. Ne radi se samo o tome da fenomenološka refleksija treba da poima ono što prethodi fenomenima i

⁶²³ Hua Mat VIII. 115.

⁶²⁴ Zahavi, Dan: La perception de la durée présuppose-t-elle ou non la durée de la perception? Husserl et Dainton sur le temps. str. 209.

⁶²⁵ Dastur, Françoise: Temps de la conscience et temps de l'être: de Husserl à Heidegger. str. 82. odnosno: Granel, Gérard: *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. str. 47. U ovom kontekstu bi trebalo imati u vidu da Huserl ponekad određuje apsolutnu vremensku svest kao premanentnu, ali je ponekad opisuje i kao imanentnu, u „dubljem“ smislu imanencije. O tome: Hua X. 284.

refleksiji, već i o tome da treba da se suprotstavi distorziji koju retrospektivna perspektiva nosi sa sobom. U tom pogledu, valja citirati Lasla Tengejia: „[o]vim izrazom [»apsolutna vremenska svest« – M. L.] Husserl nipošto ne upućuje na nekakav metafizički apsolut; on naprosto nastoji da ovim nazivom živo i neposredno svesno iskustvo vremena odvoji od temporalne »formacije« u koju se ovo iskustvo pretvara u naknadnoj refleksiji.“⁶²⁶ Ukupno uzevši, to bi značilo da ova specifična fenomenologija apsolutne vremenske svesti ne sme da izjednači svoj predmet niti sa naivno shvaćenom objektivnom vremenitošću, niti sa karakteristikama subjektivne vremenitosti: treba da ostane veran tezi da je ova sfera vremenitosti odvojena od njih kao *ab-solutum* i krije se po svojoj prirodi. Reč je o suštinskom višku u odnosu na vremenske predmete, ali i u odnosu na svest o vremenu. Upravo neposrednost, koja se ne sastoji niti od akata niti od sadržaja, jeste najteže dostupna.

Šta znači da apsolutna vremenska svest konstituiše sebe, ali pritom i ostale nivoe vremenitosti? U sekundarnoj literaturi su se kristalisale različite interpretacije o tome kako bi trebalo shvatiti odnos između apsolutne, subjektivne i objektivne vremenitosti. Prema interpretaciji koju je razradio Robert Sokolovski, vremensku svest bi trebalo razumeti prema modelu vertikalne slojevitosti.⁶²⁷ Naime, subjektivni sloj vremenitosti je zaslužan za konstituciju objektivnog sloja, a najdublji, dakle apsolutni sloj zaslužan je za konstituciju subjektivne vremenitosti kao svog unutrašnjeg predmeta. Utoliko se može reći da prerefleksivni karakter apsolutnog sloja predstavlja i uslov mogućnosti fenomenološke refleksije. Prema drugoj interpretaciji, čiji je najvažniji zastupnik Dan Zahavi⁶²⁸, tumačenje Sokolovskog je pogrešno zato što polazi od toga da se svest i prema sebi odnosi kao prema empirijskim predmetima. Sasvim sažeto, to bi značilo da se u okviru ovog derivativnog samoodnošenja akti svesti pojavljuju kao predmeti drugog stepena, kao „noetski predmeti“. Prema Zahaviju, ova interpretacija promašuje pravu prirodu iskustva vremenitosti jer se u njoj vremenski akti ne tematizuju kao predmeti iz aspekta nekakvog dodatnog intencionalnog sloja, već su naprosto doživljeni na neposredan način. Apsolutna vremenska svest je apsolutna u tom smislu što je strukturalni „preduslov“ svake dalje

⁶²⁶ Tengelyi László: *Idő és ösbenyomás*. In: Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2007. str. 135.

⁶²⁷ Sokolowski, Robert: *Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time*.

⁶²⁸ Zahavi, Dan: „Brentano and Husserl on Self-awareness”, *Études Phénoménologiques* 14 (27-28): 127-168. Zahavi, Dan: *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston, 1999. str. 63-90. Zahavi, Dan: *Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness*. In: *The New Husserl. A Critical Reader* (ed. Donn Welton), Indiana University Press, 2003. str. 157-180.

konstitucije, ali ipak nije odvojena od subjektivnog vremena, već predstavlja netematsku samosvest inherentnu aktima svesti: svest o aktima svesti nije predmetna svest (kako Huserl piše: „doživljaj« ne znači imati neki predmet [*Gegenständlich-Haben*]“, niti se »odnosi« na predmet“⁶²⁹). Ova interpretacija sugerira da pojedini aspekti iskustva vremenitosti ne predstavljaju samostalne slojeve, nego su organski povezani, komplementarni. Dakako, nakon objavljivanja *Bernau manuskripata*, Zahavi je došao do zaključka da se Huserl kolebao između različitih rešenja, te da je model slojevitosti i te kako zastupljen u njegovim tekstovima, uprkos tome što je reč o neubedljivom modelu, preuzetom od Brentana (iz njegove teorije o popredmećujućem unutrašnjem opažanju).⁶³⁰ U pogledu interpretacije Sokolovskog i Zahavija, valja dodati da je Huserl bio sklon da netematizujući i netematizovani karakter apsolutne vremenitosti uporedi sa jednom specifičnim vrstom predmeta, sa pozadinskim predmetima koji predstavljaju nereflektovani horizont iskustva.⁶³¹ U ovom slučaju je reč o „preobjektiviranom predmetu“ koji po svojoj prirodi nije u centru pažnje, ali ipak ima konstitutivnu ulogu u intencionalnosti. Prema ovoj analogiji, odnos između subjektivne i apsolutne vremenske svesti ne treba suprotstaviti predmetnosti *per se* jer se radi o višeznačnom pojmu.⁶³² Valja još pomenuti tumačenje Stefana Mikalija⁶³³ koji naglašava da u interpretacijama Sokolovskog i Zahavija ima nečeg zajedničkog, uprkos značajnim razlikama: obojica polaze od toga da je apsolutna vremenska svest nepromenljiva forma, indiferentna prema aktima, uvek iste brzine. Mikali ističe, oslanjajući se, između ostalog, na *Bernau manuskripte*, da Huserlov opus nudi bogate analize, naročito u pogledu fantazije i iskustva radikalno novog, koje omogućavaju i drugačiju interpretaciju. Nesumnjivo, ponekad i sâm Huserl sugerira da apsolutna vremenitost predstavlja invarijantne strukture na koje tok vremena ne utiče (npr. kada upućuje na *invariable Wesensform*), ali ima i alternativnih mogućnosti. S jedne strane, pokazuje se da odnosi između retencionalnosti, protencionalnosti i prautiska nisu nužno nepromenljivi. Na tragu Bisvangerera, Levinasa i drugih, Mikali tvrdi da u

⁶²⁹ Hua XXIV. 247.

⁶³⁰ Zahavi, Dan: „Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts“, *Husserl Studies* 20 (2): 99-118. Zahavi, Dan: „Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness“, *Husserl Studies* 27 (1): 13-25.

⁶³¹ O tome detaljnije: Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 89.

⁶³² Istini za volju, kod Huserla možemo naći i kritiku analogije između pozadinskih predmeta i neposrednog doživljaja. Videti npr. Hua XXIV. 252.

⁶³³ Mikali, Stefano: The Temporalization of the Absolute Flow of Time-Consciousness. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 169-187.

graničnim slučajevima, poput shizofrenije, iskustva traume, melanholije ili insomnije, odnosi između pojedinih dimenzija mogu da se u potpunosti destabilizuju, svodeći vremenitost na opsesivnu prošlost, na sadašnjost koja neće da prođe, itd. „Retencije i protencije nisu u vremenskom odnosu sa prautiskom, u empirijskom smislu te reči: nisu prošle ili buduće u odnosu na prautisak. Zato Huserl govori o apsolutnoj vremenskoj svesti u smislu preempirijske dimenzije. Ali iz ovog razlikovanja ne proističe da bi unutrašnji momenti apsolutnog toka bili fiksirani u invarijantnoj formi.“⁶³⁴ Što se samog Huserla tiče, njegove analize o fantaziji pokazuju da je moguć i takav modus vremenske konstitucije koji izbegava sadašnjost u smislu intuitivne datosti prautiska. Drugim rečima, fantazija predstavlja radikalni raskid sa uobičajenim kontinuitetom vremena, u njoj prautisak više ne služi kao polazna tačka. Prema Mikalijevoj interpretaciji *Bernau manuskripata*, nešto slično važi i za iskustvo radikalno novog: ono što nas zaista iznenađuje nije anticipirano od strane protencionalnih akata – u pitanju je konstitutivni višak u odnosu na ispunjenje očekivanja, dakle, raskida se sa koherentnošću iskustva. Smatramo da je Mikalijeva interpretacija važan korektiv u odnosu na ostala tumačenja u tom smislu što ukazuje na to da su odnosi između retencija, protencija i prautisaka varijabilni, te mogu da se kombinuju na fleksibilan način, nisu ireverzibilni. Ipak, što se samih struktuirajućih funkcija tiče, ne može se reći da se njihova uloga suštinski menja u okviru tih kombinacija. Npr. sama retencionalnost kao modus vremenitosti ne postaje prautisak samo zbog toga što se insomnija odvija kao iskustvo „čiste, zatvorene sadašnjosti“. Nužno ima „rezonancije“ iliti korelacije između vremenskih fenomena, s jedne strane, i prautisaka, retencionalnih i protencionalnih akata kao konkretizacija transcendentálnih mogućnosti, s druge. Međutim, ejdetske strukture ne menjaju svoju ulogu, već se samo može reći da se akti, koji se kroz njih konstituišu, upuštaju u procese međusobnih diferencijacija.

Naravno, postavlja se pitanje ne rezultira li hipostaziranje apsolutne vremenitosti isuviše složenom fikcijom koja ne odgovara ničemu u konkretnom iskustvu. Nije li reč o proizvoljnom konstruktumu? Ovaj prigovor se pojavljuje kod mnogih autora, između ostalog kod Dajntona⁶³⁵ koji sugerise da Huserl nepotrebno udvostručuje vremenitost u noetsku temporalizaciju i noematsku temporalizaciju, ali i kod Deleza⁶³⁶ koji primećuje opasnost da će se bez ikakvih razloga

⁶³⁴ Micali, Stefano: *The Temporalization of the Absolute Flow of Time-Consciousness*. str. 178.

⁶³⁵ Dainton, Barry: *Stream of consciousness. Unity and continuity in conscious experience*. str. 154-161.

⁶³⁶ O tome: Schnell, Alexander: *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. str. 102.

pretpostaviti duplikat određenih vremenskih struktura.⁶³⁷ Međutim, i sam Huserl je ostao neodlučan u pogledu koncepta apsolutne vremenitosti: i nakon što je ponudio ovo rešenje, i dalje se pitao da li je doista potrebno razlikovati subjektivno vreme i apsolutno vreme, bez ikakvog definitivnog zaključka. Štaviše, u *Bernau manuskriptima* se često vraća binarnoj shemi zahvatanja i sadržaja zahvata, u kojoj nema mesta za „dublji“, prekonstitutivni ili samokonstitutivni nivo.⁶³⁸ Simptomatično je da je Huserl smatrao kako apsolutna vremenitost kao konceptualno rešenje podseća na barona Minhauzena koji pokušava da se izvuče iz močvare podižući samog sebe za vlastiti perčin.⁶³⁹ Naime, opasnost od beskonačnog regresa se izbegava pretpostavljanjem svojevrsne inherentne prerefleksivnosti. Prema tome, logički gledano, ono zasnivajuće se izjednačava s onim što je zasnivano – time apsolutna vremenitost gubi svoju eksplanatornu snagu. Ili je apsolutna vremenitost shvaćena kao „najdublji“ sloj, ali u tom slučaju ponovo pretpostavlja opasnost regresa *ad infinitum*. Zanimljivo je da Huserla u ovom periodu iskušava i mogućnost da krajnji nivo konstitucije odredi kao „nesvesnu svest“⁶⁴⁰. Mnoge od pomenutih dilema se pojavljuju i u kasnijim delima, npr. u *C-manuskriptima*. Može se reći da koncept apsolutne vremenitosti nipošto ne predstavlja konačno rešenje za glavne izazove filozofije vremena. Terminološki gledano, ne bi trebalo zanemariti ni činjenicu da se u *Bernau manuskriptima* umesto izraza „apsolutna svest“ koristi „praproces“ ili „prastrujanje“ (ili je naprosto reč o apsolutnom vremenu). Čini se da se ovim terminima izbegava konfuzija koju rizičan koncept prerefleksivne samosvesti nosi sa sobom: vremenitost bi mnogo više trebalo shvatiti kao spontani, samoorganizujući proces u odnosu na koji je samosvest samo derivat. Ukupno uzevši, koncept apsolutne vremenske svesti predstavlja prelaz između Huserlove prve i druge faze. Ovaj koncept bi trebalo da služi kao odgovor na teškoće preostale iz Huserlovih predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti, ali to ne znači da biva prihvaćen kao trajno utešno rešenje. *Bernau manuskripti* sadrže kako kritike ovakvog

⁶³⁷ Ovde samo upućujemo na onu kritiku prema kojoj Huserlov koncept apsolutne vremenitosti zapravo ponavlja karakteristike njutnovski shvaćenog apsolutnog vremena. O tome videti: Eigler, Gunter: *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, Monographien zur philosophischen Forschung XXIV, 1961. str. 110. odnosno: Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. str. 47-55.

⁶³⁸ Valja pomenuti da jedan interpretator, Dž. Klod Ivans smatra da koncept apsolutne vremenitosti predstavlja produžetak sheme zahvatanja i sadržaja zahvata. Evans, J. Claude: *The Myth of Absolute Consciousness*. In: *Crises in Continental Philosophy* (ed. A.B. Dallery et alii), State University of New York Press, Albany, 1990. str. 35-43. Za kritiku Ivansove interpretacije videti: Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 87-89.

⁶³⁹ Hua XXXIII. 207.

⁶⁴⁰ Hua X. 382.

shvatanja vremenitosti, tako i nove izraze i pojmove koji bi trebalo da upućuju na dinamičniju temporalnost.

3.2.2. Metafore toka i strujanja

S obzirom da se osnovni nivo konstitucije vremenitosti određuje kao prefenomenalna sfera, postavlja se pitanje kako je upšte moguć govori o njemu. Čini nam se da Huserl ima tri strategije za rešenje ovog izazova: vokabular *via negationis*, uvođenje novih operativnih termina i metaforizacija. Metod „negativne teologije“⁶⁴¹ u pogledu vremenskog apsoluta se pojavljuje u različitim oblicima negacije (apsolutno vreme „nije predmetno“, „nije akt“, itd.), ili je reč o dodavanju prefiksa „pre“ („prefenomenalno“, „preimanentno“, itd.), „pra“ („prasadašnjost“, „prapromena“, itd.) ili „kvazi“ („kvazivremensko“, itd.). U ovim slučajevima se samokonstitutivni fundament vremenitosti ne određuje na pozitivan način, već u odnosu na karakteristike drugih vremenskih (već konstituisanih) nivoa – kao da sâm apsolut ne može da bude imenovan i opisan, te jedino može da se ukaže na to da je odvojen od ostalih „slojeva“. To bi značilo da nema odgovarajućih predikata za prepredikativno iskustvo. Ova jezička teškoća se pokazuje i u Huserlovim sledećim primedbama: „[z]a sve to nam zapravo fale imena“⁶⁴², odnosno, „[t]u se ne može reći ništa više do »vidi« [*siehe*]“⁶⁴³. Zatim, drugim rečima: „[k]ao prabitak, [tok] se ne može izgovoriti ili izraziti; čim se ono neizrecivo ili neizrazivo prikaže, i na taj način postane predmet iskustva i tema nekog iskaza, ontifikuje se“⁶⁴⁴. Čini se da je reč o sferi koja na radikalni način nadmašuje pojmovnost, a ne postoji ni adekvatan zor za nju. Druga strategija podrazumeva eksperimentisanje novim terminima. U Huserlovom opusu postoji tendencija da se apsolutna vremenitost definiše kao sama neposredna fenomenalnost s onu stranu fenomena (utoliko se izvorna vremenska svest određuje kao *Erscheinungsbewußtsein*), ali ima i druge mogućnosti, koja podrazumeva dopunjavanje vokabulara fenomenalnosti alternativnim izrazima. Huserl uvodi i novi izraz čija bi uloga bila da referiše na čistu samoorganizaciju apsolutne vremenitosti:

⁶⁴¹ O Huserlovoj „negativnoj teologiji“: Ullman Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010. str. 194, 264. O Huserlovoj „negativnoj teologiji“, odnosno o njenim analogijama videti još: Brough, John: *Notes on the Absolute Time-Consciousness*. str. 32.

⁶⁴² Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 95. Odnosno Hua X. 429.

⁶⁴³ U srpskom prevodu stoji „vidim“. Ibidem. str. 98. Odnosno Hua X. 432.

⁶⁴⁴ Hua Mat VIII. 269.

phansis.⁶⁴⁵ Ovaj termin se više puta koristi između 1907. i 1912. godine, i često je suprotstavljen pojmu fenomena. „Apsolutni fiziološki tok vremena“ (*absoluter phansiologischer Zeitfluß*) se odnosi na ono „kako“ pojavljivanja koje na prerefleksivan način naddeterminiše sve vremenske sadržaje. Radi se o nesvodivom i obuhvatnom „sloju“ vremenitosti – on kao osnovni *Werden* zaslužan je za konstituciju svakog jedinstva i jedinice. Ova apsolutna vremenitost nije fenomen, već je samo davanje, samodatost. Međutim, izraz *phansis* se nije stabilizovao kao termin Huserlove fenomenologije; nema ga niti *Bernau manuskriptima*, niti u *C-manuskriptima*. Na kraju, valja pomenuti da Huserl koristi i niz metafora ne bi li opisao vremenitost. U tom segmentu, zanimljive su metafore mraka ili dubine (npr. „osenčenje“ [*Abschattung*] ili „zadnja strana“ [*Rückseite*]), koje upućuju na sferu s onu stranu svetlosti fenomena. Ipak, nijedna metafora nije toliko značajna kao metafora toka (*Fluß*) i strujanja (*Strömung*) – povodom ovih Huserlovih tropa de Voren čak koristi izraz *master metaphor*⁶⁴⁶.

Služeći se metaforom toka i strujanja, Huserl koristi trope koji ne samo što su prisutni i u svakidašnjem životu, već imaju i bogatu filozofsku povest. S jedne strane, i sâm Huserl često upućuje na Heraklita („*heraklitische Fluß*“), ali valja podsetiti i na metaforu toka kod neoplatoničara Simplikija⁶⁴⁷. S druge strane, radi se o metaforama koje su od kraja 19. veka postale sve važnije, pre svega zahvaljujući Vilijamu Džejsmu. Kod njega je izraz *stream of consciousness* imao centralnu ulogu, te referisao je na kontinuirani, dinamični i jedinstveni karakter iskustva, nasuprot atomističkom shvatanju svesti (Džejsmovu metaforu su preuzeli i u književnosti, misleći prevashodno na unutrašnji monolog kod Džojisa, V. Vulf, Foknera i drugih⁶⁴⁸). Uzgred,

⁶⁴⁵ Vidi npr. Hua XXVIII. 63, 307-308. Hua X. 277-278, 296. O tom izrazu videti još: Schnell, Alexander: Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger. str. 64. Funke, Gerhard: Transzendentalphänomenologische Untersuchung über „Universalen Idealismus“, „Intentionalanalyse“ und „Habitusergenese“. In: *Il compito della fenomenologia* (Archivio di Filosofia), Antonio Milan, Padova, 1957. 117–154. Takács Ádám: *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité et de l'évidence dans la phénoménologie husserlienne*. Elektronski izvor: https://www.academia.edu/6431627/Le_fondement_selon_Husserl._La_doctrine_de_la_ph%C3%A9nom%C3%A9nalit%C3%A9_et_de_l%C3%A9vidence_dans_la_ph%C3%A9nom%C3%A9nologie_husserlienne Poslednji pristup: 12/01/2016. Odnosno: Takács Ádám: *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések*. L'Harmattan Kiadó – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest, 2013. str. 24-27.

⁶⁴⁶ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 31, 103-105.

⁶⁴⁷ Romano, Claude: Les *Leçons sur le temps* dans l'histoire de la métaphysique. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 115. Za Romanovu analizu Huserlovih aporija u pogledu metafore toka videti: Romano, Claude: *L'événement et le temps*. str. 42-43, 129-135.

⁶⁴⁸ O tome detaljnije: Lloyd, Dan: *Stream of Consciousness*. In: *The Oxford Companion to Consciousness* (ed. Tim Bayne et alii), Oxford University Press, 2009. str. 612-614.

Džejmsonov izraz se pojavljuje i u savremenoj filozofiji, kod autora poput Dejntona ili Danijela Deneta. Razlozi za upotrebu ovog tropa su sasvim samorazumljivi kako kod pomenutih modernih autora, tako i kod Huserla. Prvo, metafora toka upućuje na neprekidni proces vremenitosti u odnosu na kojeg je govor o diskretnim vremenskim fazama pûka apstrakcija. Nadalje, tok se tiče onoga što ide u određenom pravcu, dakle odgovara svojevrsnom ireverzibilnom karakteru vremena („ne može se dva puta stupiti u isti tok svesti“). Na kraju, uprkos ovoj dinamičnosti i kontinuiranosti, tok je ipak numerički identičan tok koji obuhvata mnoštvo koje u njemu teče, a za čije jedinstvo nije potreban dodatni tok. Reč je o uvidu koji je od velikog značaja kod Huserla: osnovni nivo vremenitosti je invarijantan, ali pritom služi kao garancija za sve varijacije u subjektivnom i objektivnom vremenu. Naizgled paradoksalno, vreme kao tok stoji, ali se ujedno i kreće (shodno tome, Huserl koristi izraz *stehend-strömende Fluß*). Drugim rečima, apsolutno vreme kao strukturajuća funkcija (kao „rigidna forma“, *starre Form*) obezbeđuje jedinstvenu samoorganizaciju toka, a uzastopni ili simultani akti i predmeti predstavljaju sadržaj, datosti toka. Inače ne bi bile sadašnjosti u kojoj bi prošli i budući horizonti bili koprezentni. Može se reći da je sâm tok nepromenljiv, ali bismo zapravo bili precizniji ukoliko bismo naglasili da je tok s onu stranu promenljivosti i nepromenljivosti („[iz] stalnoga toka pojavnih faza ne može se izdvojiti nikakvo moguće nepreinačavanje. U izvornome toku nema nikakvoga trajanja jer je ono oblik nečega trajajućega“⁶⁴⁹). Međutim, reč je o posebnom toku koji nema obalu, naime, nije moguća spoljašnja refleksivna pozicija iz čije stabilne perspektive bismo mogli da „objektivno“ odredimo kakvoću i brzinu strujanja. Apsolutno vreme podrazumeva apsolutnu bliskost, ono na neposredan način obuhvata i naddeterminiše sve, kao „izvor svega“ – predstavlja čistu mogućnost, otvorenu beskonačnost (prema tome, načelno, nema početak ni kraj), a ne celinu koju bismo mogli da zahvatimo. „[U] ovoj promeni je apsurdno što se odvija upravo onako kako se odvija, ne može da se kreće »brže« ili »sporije«“.⁶⁵⁰ Na istom mestu Huserl pravi razliku između toka (*Fluß*) i „procesa“ (*Vorgang*), ne bi li naglasio razliku između strujanja apsolutnog vremena i konkretne dinamike kojom se konkretni događaji doživljavaju. S druge strane, može se reći da akti ili predmeti po sebi još ne predstavljaju nikakvu temporalnost: za to je potreban apsolutni tok vremena. Na tom tragu valja dodati da metafora toka odgovora i osnovnom fenomenološkom principu *epokhé*-a utoliko što upućuje na fluidnu materiju koja može da postoji i bez stabilnih

⁶⁴⁹ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 147. Odnosno Hua X. 466.

⁶⁵⁰ Hua X. 74.

objekata, te koja je postajanje bez fiksiranog „bitka“ („[n]e možemo reći ništa drugo doli da je ovaj tok nešto koje imenujemo po onome što se njime oblikuje, ali da on nije ništa vremenski »objektivno«⁶⁵¹).

S obzirom da nam je prekonstitutivna sfera dostupna samo posredstvom onoga konstituisanog, te se može reći da se apsolutna vremenitost krije, čini se da je Huserl iz suštinskih razloga prinuđen da govori *more metaphorico*, oslanjajući se na slike iz objektivnog sveta. Naravno, kao i svaki trop, i metafora toka, odnosno strujanja nosi sa sobom opasnost da će nas prevariti u pogledu svog referenta. Možda je reč o rizičnim prostornim izrazima pomoću kojih se nikada neće moći predstaviti složenost vremenitosti. Prvo, upitno je da li ove slike kontinuiranosti i horizontalnosti odgovoraju međusobno povezanim strukturirajućim funkcijama vremena.⁶⁵² Naime, čini se da metafore toka i strujanja zanemaruju retroaktivni karakter retencionalnosti, anticipirajući potencijal protencionalnosti i prautisak radikalno novog – ovi svojevrsni *Gestalti* prevazilaze unilinearne procese uzastopnih sadržaja. Utoliko je potrebna metafora koja upućuje na nešto još fluidnije. Huserl uvodi alternativnu metaforu talasa (*Welle*)⁶⁵³ ne bi li naglasio kako mogućnost međusobnog stapanja sadržaja („akti nipošto nisu nezavisni; akt je talas u strujanju svesti“⁶⁵⁴), tako i potencijalne skokove; ova akvalna metafora već upućuje na dinamičniju fluktuaciju od pûkog plutanja na površini. Ili, iz druge perspektive gledano, razlika između konstantne horizontalnosti i skokova talasa bi se mogla uporediti sa razlikom između apsolutnog nivoa i subjektivnog nivoa akata (kod Huserla se pojavljuje i mogućnost da se govori o apsolutnim, subjektivnim i objektivnim *tokovima*, od kojih svaki ima svoju logiku⁶⁵⁵). Međutim, da li slika talasa na zadovoljavajući način predstavlja koegzistenciju, odnosno složenu interpenetraciju retencije, protencije i prautiska? Da li se u ovom tropu odražavaju kompleksni mehanizmi pražnjenja i ispunjenja? Čini nam se da bez naglašavanja vertikalne dimenzije „Bermudskih trouglova“ i ronjenja ne može da se dođe do procesa zaborava, retencijâ retencijâ ili sekundarnog sećanja. U tom segmentu, nije slučajno što je Huserl bio sklon i slikama dubine (tako je npr. koristio izraze „fenomenološke dubine“, „dublja osnova“, itd.⁶⁵⁶), a interpretatori poput Brafa

⁶⁵¹ Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 95. Odnosno Hua X. 429.

⁶⁵² O tome videti npr.: Bernet, Rudolf: *Einleitung*. str. LI.

⁶⁵³ Hua XXIX. 194, Hua Mat VIII. 362-363, Hua XXIX. 194, Hua X. 75.

⁶⁵⁴ L I 15 2b. Citirano prema: Zahavi, Dan: *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. str. 77.

⁶⁵⁵ Hua XXXIV. 180.

⁶⁵⁶ Videti npr.: Hua Mat VIII. 407, Hua VIII. 31.

govore o tome da su „dubine i talasi momenti jednog te istog mora“⁶⁵⁷. Uzgred rečeno, da li „izvor“ (*Quelle*), koji se često koristi u kontekstu prautiska, takođe podrazumeva metaforu fluidnosti? Zanimljivo je da je ambivalentna metafora toka navela interpretatore na međusobno nepomirljiva tumačenja u pogledu odnosa između toka i njegovog sadržaja: dok neki smatraju da je slika toka esencijalistička, te služi tome da se indiferentna forma suprostavi sadržaju⁶⁵⁸, drugi su smatrali da ova metafora označava upravo međusobnost i neodvojivost apsolutno konstitutivnog i onoga konstituisanog⁶⁵⁹ – tok (ili strujanje) ne bi bilo ništa bez kapi vode u njemu. Nadalje, možemo se pitati: da li metafore toka i strujanja omogućavaju i predstavljanje intersubjektivnosti, dakle odnose između različitih tokova i strujanja?⁶⁶⁰ Nisu li ove slike o „samodovoljnim“ fluidnostima isuviše solipsističkog karaktera? Valja dodati još nekoliko teškoća: ukoliko isključimo ne samo sliku obale, već i svaku vrstu „ivice“ toka, kako možemo da predstavimo mogućnost samosvesti kao takve, zatim fenomenološke refleksije apsolutne vremenitosti?⁶⁶¹ S druge strane, postavlja se pitanje da li metafora strujanja odgovora načinu na koji zahvatamo transtemporalne idealne predmete. Imamo li u vidu sva ova pitanja, očigledno je da ovi zavodljivi tropi nose sa sobom niz problema, te mogu samo približno da pogode način na koji se vremenitost konstituiše. Nesumnjivo, i sâm Husserl je bio svestan nekih od ovih teškoća, i ostao je kritičan prema svojim metaforama: „[s]lika toka podrazumeva velike zamke [*große Tücke*]. Intencionalna analiza imanentne vremenitosti u stvari uništava [*zerstört*] ovu sliku, ali ujedno predstavlja i njen legitimni smisao [*rechtmäßigen Sinn*]“⁶⁶². Možda za Husserlove sledbenike i interpretatore preostaje da se zadovolje ovim metaforama, ali pritom mogu da ukažu i na alternativne metafore ili da eksperimentišu novim slikama, eventualno još fluidnijim.⁶⁶³

⁶⁵⁷ Brough, John: Notes on the Absolute Time-Consciousness. str. 40.

⁶⁵⁸ Videti npr. Brainard, Marcus: *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I.*, State University of New York Press, Albany, 2002. str. 130.

⁶⁵⁹ Brough, John: Notes on the Absolute Time-Consciousness. str. 40-41.

⁶⁶⁰ Za sistematičnu kombinaciju metafore toka i strujanja sa Husserlovom monadologijom videti: Mayzaud, Yves: The Metaphor of the Stream: Critical Approaches. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 137-153.

⁶⁶¹ Za ovu primedbu u vezi sa metaforom toka videti: Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 104.

⁶⁶² Hua IX. 310.

⁶⁶³ Tako npr. Zahavi hvali alternativnu avgustinovsku metaforu rasprostrtosti (*distentio animi*), ali koristi i metaforu duge i vodopada, na tragu Vilijama Džejmisa. Za metaforu rasprostrtosti videti: Zahavi, Dan: La perception de la durée présuppose-t-elle ou non la durée de la perception? Husserl et Dainton sur le temps. str. 206. Za metaforu duge i vodopada videti: Zahavi, Dan: Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness. str. 335.

3.2.3. Protencionalnost i genetička fenomenologija dvostruke intencionalnosti

Huserl počinje da razrađuje genetičku fenomenologiju upravo one godine kada je krenuo i sa radom na *Bernau manuskriptima*, dakle 1917. godine. Nije reč o pûkoj slučajnosti, već se zapravo radi o jednom te istom projektu: distancirajući se od onog stava *Ideja* prema kojem je vremenitost tek ograničena tema fenomenologije, Huserl dolazi do uvida da svaku vrstu konstitucije naddeterminiše izvesna temporalnost (kao što je napisao Ingardenu: „fenomenologija vremena ... ne može da se uzme odvojeno i čisto za sebe”⁶⁶⁴). Interpretatori poput Bernet smatraju da je novum genetičke fenomenologije uveden upravo u *Bernau manuskriptima*⁶⁶⁵ (dakle pre *Analiza o pasivnoj genezi*, *Kartezijanskih meditacija* i *C-manuskripata*), a neki čak sugerišu da je u pitanju navažniji preokret u Huserlovoj filozofiji⁶⁶⁶. Dok se za raniju statičku fenomenologiju smatra da se bavila već konstituisanim, „gotovim” predmetima, svrha genetičke fenomenologije je u tome da se poima i preobjektivni nivo konstitucije, sa posebnim osvrtom na sasvim pasivno i preintencionalno date hiletičke sadržaje. To nipošto ne podrazumeva zanemarivanje predmetnosti, upravo suprotno, ona se i te kako tematizuje, ali *in statu nascendi*, u vidu „povesti objektivacije”⁶⁶⁷, ne stavljaajući u zagrade samo postojanje predmeta, već i unapred dat smisao i samorazumljiv identitet predmeta, na taj način radikalizujući *epokhé*. Shodno tome, Huserl pored, ili čak umesto, vremenskih predmeta sve više govori o događaju (*Ereignis*). Genetičku fenomenologiju valja razlikovati od psihološke geneze svesti koja se bavi empirijsko-kauzalnim pitanjima poput odrastanja deteta. Geneza kod Huserla označava apriornu genezu⁶⁶⁸ do koje dolazimo kroz ejdetske varijacije. Ova dinamična perspektiva nosi sa sobom i novi pogled na subjektivnost: *ego* se više ne shvata kao sasvim identična, formalna i fiksirana strana korelativnih odnosa, dakle kao prazan rezervoar, već kao konkretno i fleksibilno „ja”, sa posebnom kvaziteološkom povešću,

⁶⁶⁴ Citirano prema: Bernet, Rudolf: Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts. str. 17.

⁶⁶⁵ Ibidem. str. 16.

⁶⁶⁶ Npr. Lee, Nam-In: Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte. *Phaenomenologica* 128. Springer, Dordrecht, 1993. str. 1-11. Odnosno: Schnell, Alexander: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Millon, Grenoble, 2007. str. 201.

⁶⁶⁷ Hua XI. 345.

⁶⁶⁸ O značenju geneze kod Diltaja i Brentana videti: Steinbock, J. Anthony: „Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays“, *Continental Philosophy Review* 31 (2): 128. O značenju geneze kod Natorpa i Fihtea videti: Welton, Donn: The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method. In: *The New Husserl. A Critical Reader* (ed. Don Welton), Indiana University Press, 2003. str. 266-274.

ličnim navikama, sposobnostima, motivacijama i afekcijama. Može se reći da se predmeti i „ja” ne pojavljuju kao polazne tačke, nego kao složeni rezultati prastrujanja. Imajući u vidu ove dinamične koncepte, nije teško uočiti zašto genetička fenomenologija počinje upravo sa analizama vremenitosti. Štaviše, Husserl konstatuje da su „[i]zvorni zakoni geneze zakoni izvorne vremenske svesti”⁶⁶⁹, odnosno da je vremenitost univerzalni oblik egološke geneze, „prvi i najosnovniji genetički problem”⁶⁷⁰. Može se reći da zadatak nije da se opiše ono što je ostalo izvan vidokruga statičke fenomenologije, već da se obuhvati geneza smisla uopšte, ukazujući na ključnu ulogu izvorne vremenitosti u slučaju svih mogućih predmetnih i ličnih individuacija, odnosno svih mogućih pasivnih i aktivnih procesa. Reč je o svojevrsnoj prapovesti ili genetičkoj povesti koji bi od prerefleksivne sfere trebalo da dođe do najviših slojeva kulture i društva (tradicije, odnosa između generacija, itd.), iz aspekta onoga „ja mogu”.

Jedna od novosti u genetičkoj fenomenologiji jeste da se u njoj mnogo važnija uloga pripisuje protencionalnosti. Naime, u ovoj dinamičnoj perspektivi posebna pažnja se posvećuje kako onome što nije unapred dato i konstituisano, tako i teleološko-motivacionim tendencijama svesti, a to nosi sa sobom novi pogled na pojam budućnosti. Valja pomenuti da se Husserl bavio ovim pitanjima i u ranijim spisima (štaviše, već u tekstu iz 1893. godine naglašava značaj težnje i interesa koji prethode intuiciji⁶⁷¹), ali se ipak može reći da je problem budućnosti ostao u senci odnosa između onoga „sada” i prošlosti. Čak i kada je izraz „protencionalnost” od 1906. do 1909. godine počeo da zamenjuje „primarno očekivanje” (*primäre Erwartung*), neposredna budućnost je i dalje predstavljala pûki simetričan odraz retencionalnosti. Za razliku od takvog shvatanja, u *Bernau manuskriptima*, odnosno u *Analizama o pasivnoj sintezi* Husserl ne samo što pridaje istaknuti značaj direktnim nereproduktivnim očekivanjima, već i na suštinski način dopunjuje delokrug protencionalnosti. S jedne strane, sugerise se da protencionalnost podrazumeva radikalniju neodređenost od datosti retencionalnosti: nismo otvoreni samo prema nekom konkretnom „još ne”, već i na opštiji način, prema onome nepoznatom i novom što se neće nadovezati na ono što nam je retencionalno dato („događaj može da »nastupi« bez ikakve

⁶⁶⁹ Hua XI. 344.

⁶⁷⁰ Hua I. 169.

⁶⁷¹ O Husserlovim ranijima spisima u pogledu pojma budućnosti: Rodemeyer, Lanei: *Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention*. In: *The New Husserl. A Critical Reader* (ed. Donn Welton), Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 2003. str. 125–128.

anticipacije ili posebnog očekivanja”⁶⁷², nema „stabilnog, uniformnog prelaska sa $-\infty$ na $+\infty$ ”⁶⁷³). U pitanju je, kako Fransoaz Dastir kaže, primordijalna nada u „nemoguće moguće”⁶⁷⁴ koje nas iznenađuje, ponekad upravo time što se nešto ne nastavlja. Utoliko se može konstatovati da nas jedna vrsta protencionalnosti izlaže „našoj konačnosti”, onome što nas nužno nadmašuje, dakle iskustvu u užem smislu reči. Upravo je ova dinamika prevazilaženja čini istaknutom formom intencionalnosti; stoga nije slučajno što neki interpretatori čak govore o primatu protencionalnosti, odnosno budućnosti kod Huserla⁶⁷⁵. Ukupno uzevši, ima različitih vrsta protencionalnosti, od manje fleksibilnih hiletičkih protencija, preko reproduktivnih protencija koje su na organski način povezane sa dalekim retencijama (i za koje postoji jasan *terminus ad quem*), do opšte protencionalnosti kao prazne otvorenosti prema budućnosti kao takve, a koja uključuje u sebe i osnovnu nadu da će se strujanje naše svesti nastaviti i u sledećem trenutku.⁶⁷⁶ Prema tome, pojam protencionalnosti pokriva i jedan od konstitutivnih aspekata prezentacije, naime, momenat implicitne anticipacije, ali i jedan širi, neodređeniji horizont, koji se rasprostire i na najviše nivoe sinteze. Shodno tome, protencionalnost se može odrediti kao projekcija sadržaja, te kao svojevrsni *Übergreifen* s onu stranu neposredno datog („otvorenih ruku očekujemo ono što dolazi”⁶⁷⁷), ali i kao struktuirajuća funkcija koja omogućava kako konstituciju očekivanog, tako i ono iruptivno neočekivano („neočekivani početak se ne može primiti otvorenih ruku”⁶⁷⁸). Ova ambivalentnost u vezi sa protencionalnošću se može primeniti na različitim područjima konstitucije. Primera radi, afektivnost može da podrazumeva sasvim fokusiranu anticipaciju, ali i „lebdeću“, neodređenu težnju; slično tome, i za konstituciju intersubjektivnosti se može reći da se koleba između usmerenosti prema ispunjenju jasnih očekivanja i otvorenosti prema Drugom.

Zanimljivo je da Huserl u *Bernau manuskriptima* često govori o vremenitosti tako što uopšte ne referiše na „sada”, a čak i kada ga pominje, ne koristi više izraz „prautisak”, već termin „praprezentacija“ (*Urpräsentation*). Nije reč o slučajnoj promeni u odnosu na ranije spise, već o

⁶⁷² Hua XXXIII. str. 11.

⁶⁷³ Ibidem. str. 34.

⁶⁷⁴ Citirano prema: Dimitriu, Cristian: *The Protention-Retention Assymetry in Husserl's Conception of Time Consciousness*. Elektronski izvor: <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n37/n37a10.pdf> Poslednji pristup: 16.01.2016.

⁶⁷⁵ O tome: Dastur, Françoise: *Temps de la conscience et temps de l'être: de Husserl à Heidegger*. str. 87. Odnosno: Giovannangeli, Daniel: *La lecture dialectique des Leçons*. str. 149.

⁶⁷⁶ O različitim vrstama protencije videti: Lohmar, Dieter: „What Does Protention 'Protend'? Remarks on Husserl's Analyses of Protention in the Bernau Manuscripts on Time-Consciousness”, *Philosophy Today* 46 (5): 154-167.

⁶⁷⁷ Hua XXXIII. 4.

⁶⁷⁸ Ibidem. str. 37.

suštinskom preokretu: „sada” se više ne shvata kao prouzročitelj vremenitosti čiji se sadržaji zatim monotono „tone u prazninu”, već kao krhki aspekt u složenim međusobnim odnosima retencija i protencija. Prema Huserlovom novom shvatanju, praprezentacija nije polazna tačka, već je samo prelazni maksimum ispunjenja. U *Bernau manuskriptima* se neprestano ukazuje na preplitanje (*Verflechtung, Ineinander*) retencionalnih i protencionalnih akata: protencije su motivisane retencijama, i obrnuto, retencije su naknadno (*nachträglich, rückwärts*; upor.: *Rückstrahlung*) motivisane protencijama (ovaj drugi iskaz nosi sa sobom i teoriju o retroaktivnosti, prema kojoj retencije ne funkcionišu kao nepromenljiva, jednom zauvek fiksirana prošlost, već je moguća ne samo njihova korekcija, nego i potpuna preorijentacija, u zavisnosti od novih iskustava). Na taj način se otvara mogućnost kompleksne kombinatorike sa retencijama protencijâ retencijâ, protencijama retencijâ protencijâ, itd. Imamo li u vidu ovaj opis vremenitosti, jasno je zašto se u jednom dijagramu aktuelnost onoga „sada” predstavlja čak kao ograničeni, osiromašeni derivat retencionalnih i protencionalnih serija. „Za nas je početak samo početak zora, uvek već stojimo usred beskonačnog procesa”⁶⁷⁹, odnosno, „praprezentacija je ispunjeno očekivanje”⁶⁸⁰. Valja citirati još jedno mesto: „[o]no što je prethodno bilo samo predznačeno sada jeste kao kvazisadašnje u vidu ostvarujuće sadašnjosti”⁶⁸¹. Sasvim sažeto, vremenitost nije shvaćena kao stabilna struktura niza protencionalnost–prautiska–retencionalnost, u kojem bi bilo opredmećenog apstraktnog početka kao invarijantnog, automatski datog jezgra – postoje samo horizonti dinamičnih međudnosa pražnjenja i ispunjenja koji rezultiraju, između ostalog, praprezencijom (stoga je simptomatično da praprezencija, za razliku od prautiska, ne upućuje na pasivno primanje nečega, nego na aktivni doprinos svesti). Ne radi se o aktuelnosti, nego o složeno konstituisanim procesima aktuelizacije – „sada” nije ono od čega modifikacija polazi, nego je ishodišna tačka modifikacije. U pitanju je „raskid sa senzorializmom »prautiska«”⁶⁸². U ovom novom konceptualnom okviru se ne postavlja pitanje kako se neposredna prošlost i budućnost nadovezuju na istaknuto „sada”, već nešto sasvim drugo: kako je uopšte moguće iskustvo novog i nepoznatog, ako je aktuelnost samo izvedena, ispunjena granica u odnosu na retencionalne i protencionalne akte? Drugim rečima, ukoliko više nema mesta za privilegovanu ulogu prautiska koji bi nas „impresionirao”, šta može da dovede u krizu koherentnost strujanja svesti? Nije li svaki novi

⁶⁷⁹ Ibidem. str. 28.

⁶⁸⁰ Ibidem. str. 7.

⁶⁸¹ Husserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 69. Odnosno: Hua X. 411.

⁶⁸² Schnell, Alexander: *Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger*. str. 67.

sadržaj zapravo produkt svesti? Međutim, na delu je svojevrsno pomeranje: u novom konceptualnom okviru protencionalnost igra ulogu otvorenosti prema novom i nepoznatom, a ne prautisak.⁶⁸³

Iz pojma protencionalnosti proističe da nismo nužno zatvoreni u naša prošla i sadašnja iskustva, već da je moguća kako neposredna, tako i „dugoročna” otvorenost prema budućnosti, prevazilaženjem ograničenosti aktuelnih koordinata. Te bliske i daleke protencije nisu intencionalne samo u tom smislu što se rasprostiru s onu stranu već konstituisanih akata i sadržaja, nego i tako što predstavljaju i samoprojekciju „ja” koja može da upućuje i na ono što na suštinski način nadmašuje aktuelni *ego*, naročito u fantaziji. Ovaj momenat samotranscendiranja je naveo Tran Duk-Taa na to da povodom protencionalnosti – hegelijanskom terminologijom – govori o „prelazu sa onoga »po sebi« na ono »za sebe«”⁶⁸⁴. Kao što ostali strukturalni aspekti vremenitosti nose sa sobom makar netematizovanu, prerefleksivnu samosvest, tako i protencionalnost podrazumeva da se budućnost ne konstituiše na sasvim anonimn način, već iz perspektive nekog „ja“, kao subjekta iskustva koje će doći. Protencije su, barem na pasivan način, horizonti ispunjenja, iznenađenja i razočarenja nekog *ega* – utoliko nije potrebno pretpostaviti dodatnu metasvest koja bi uspela da protencije integriše u svoje koordinate. Očekujem kako buduće događaje, tako i svoju buduću samokonstituciju, uvek „u implicitnoj nadi da mi ovaj trenutak neće biti poslednji“⁶⁸⁵. Prema tome, protencionalnost je uvek već i svojevrsna samoanticipacija, ali valja dodati da je ujedno i mogućnost obnovljenog „ja“: mogući su i događaji koji će svojim viškom na radikaln način prekinuti dosadašnje opšte tendencije formiranja smisla, rezultirajući krizom, stvarajući iskustvo „novog početka“. Reč je o iskustvu „koje nikada nije bilo budućnost“, u smislu anticipirane budućnosti, ali ono ipak ne bi bilo moguće bez protencionalnosti kao neodređene otvorenosti, uključujući neodređenu otvorenost prema sebi.⁶⁸⁶

Imamo li u vidu različite aspekte protencionalnosti, očigledno je da se ona konstituiše na različitim nivoima, od kojih jedan predstavlja kvazisukcesivnost vremenskih faza protencija (i

⁶⁸³ Za drugačiju interpretativnu strategiju videti: Held, Klaus, *Phänomenologie der „eigentlichen” Zeit bei Husserl und Heidegger*. In: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (Hrsg. Günter Figal), Bd. 4., Mohr Siebeck, Tübingen, 2005. str. 251-273. Odnosno: Tengelyi László: *L'impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl*. str. 35-44. Tengelyi László: *Az ősbényomás és a protenciók betöltődése*. str. 165-176.

⁶⁸⁴ Thao, Tran-Duc: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Éditions Mihn-Tan, Paris, 1950. str. 144.

⁶⁸⁵ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 198.

⁶⁸⁶ O tim problemima u kontekstu Huserlove i Riširove fenomenologije: Tengelyi, László: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. W. Fink, München, 1998. str. 161-182.

retencija), a drugi obezbeđuje intencionalni kontinuitet uglavnom neaktuelnih, ali kvazisimultano postojećih protencionalnih (i retencionalnih) sadržaja. Drugim rečima, pored horizontalne intencionalnosti, u kojoj je svest usmerena na svoju vremensku protežnost, dakle na sebe kao protičućeg, Husserl govori i o vertikalnoj dimenziji u kojoj se konstituiše identičnost doživljaja. Apsolutna vremenitost bez popredmećenja čuva sebe kao „unutrašnja svest“, dakle kao neposredno samopojavljivanje, ali je time i uslov očuvanja tematizovanih predmeta.⁶⁸⁷ Ukoliko svest ne bi doživela sebe kao strujanje sa pojavljivanjem neposredno prošlog ili novog, ne bi mogla da uspostavi ni dalji odnos prema retencionalnim i protencionalnim sadržajima. „[I]li posmatramo sadržaj toka zajedno sa njegovom formom (tada posmatramo red pradoživljaja, koji je red inretencionalnih doživljaja – svijesti-o) ili upravljamo pogled na intencionalne jedinice, na ono što je u strujanju-ka toka intencionalno osvješćeno kao jedinstvo. Tada je za nas, u objektivnome vremenu, tu prisutna jedna objektivnost – pravo vremensko polje naspram vremenskoga polja strujanja doživljaja.“⁶⁸⁸ Ovu dvostruku intencionalnost (*doppelte Intentionalität*) Husserl naziva transverzalnom intencionalnošću (*Querintentionalität*), odnosno longitudinalnom intencionalnošću (*Längsintentionalität*).⁶⁸⁹ Naravno, apsolutna vremenitost obezbeđuje samo transcendentni, struktuirajući okvir za njih – ovi nivoi se u konkretnom iskustvu odvijaju kao dinamično prepletene dimenzije (samo)konstitucije i konstituisanog, ali bez potpunog poklapanja, sa mogućim konfliktima i izazovima pomirenja. U periodu kada je uveden koncept dvostruke intencionalnosti, najverovatnije 1911. godine, naglasak je na dvostrukom karakteru retencionalnosti, ali što više je budućnost postala relevantna za Husserla, to više je primenjivao koncept dvostruke intencionalnosti i na protencionalnost. Shodno tome, sve više je govorio o tome da se zahvaljujući procesima osadašnjenja mogu aktuelizovati i inače „odsutni“ protencionalni i retencionalni sadržaji, ali je pritom dodao da za svaki intencionalni predmet može da se desi da će se prazniti iz naredne aktuelne faze pojavljivanja. S jedne strane, sugerise se da svest doživljava sebe kao samoreferencijalno-kontinuirano strujanje, dakle pojedine vremenske faze su joj date kao aspekti jedne jedinstvene faze, a, sa druge strane, tvrdi se da je svest usmerena i na kontinuitet imanentnih (a na osnovu njih i transcendentnih) datosti, bez obzira na to da li se radi o protencijama

⁶⁸⁷ Što ne znači da se ne može govoriti o fazama kao specifičnim „korelatima“ longitudinalne intencionalnosti. O tome da valja praviti razliku između primarnog *Inhalt*-a longitudinalne intencionalnosti i *Stoff*-a transverzalne intencionalnosti videti: Perrin, Denis: Une lecture wittgensteinienne des *Leçons* de 1905. str. 168.

⁶⁸⁸ Husserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. str. 152. Odnosno: Hua X. 469.

⁶⁸⁹ U srpskom prevodu se ista reč („poprečna intencionalnost“) koristi za longitudinalnu i transverzalnu intencionalnost. Ibidem. str. 103.

ili retencijama koje su, kako bi Huserl rekao, tonule u prazninu. Utoliko se longitudinalna intencionalnost može okarakterisati kao „subjektivno“-noetska strana vremenitosti, sa dinamikom opšteg ispunjenja i pražnjenja, a transverzalna intencionalnost se može odrediti kao „objektivno“-noematska strana, u kojoj se odvijaju procesi koje je Huserl nazvao partikularnim ispunjenjima (i pražnjenjima). Kao što primećujemo, na delu je izvesna napetost: horizontalni nivo predstavlja manje ili više jedinstvenu živu sadašnjost, a vertikalni nivo omogućava da kroz diferencirajuće procese, kroz „diseminaciju“ mnogi sadržaji budu sasvim otuđeni od aktuelnosti „ja“, potencijalno dovedeći u pitanje njegovu stabilnost. Zato Huserl pominje pasivnu intencionalnost i tendencije smisla koje su sasvim „lišene »ja«“ („völlig ichlosen sinnlichen“ Tendenzen)⁶⁹⁰. Ukoliko se tvrdi da je transverzalna intencionalnost nosi sa sobom svojevrsnu transcendenciju u odnosu na imanentni tok⁶⁹¹, čini se da iz toga proističe i dijagnoza o transcendiranju „ja“. Ova dinamika odgovora onome što je rečeno o dvostrukom karakteru retencionalnosti, koji podrazumeva kako povezivanje, tako i odvajanje (shodno tome, pominju se „unutrašnje“ i „spoljašnje“ retencije). Huserl će u *C-manuskriptima* ovu – opšte važeću – ambivalentnost opisati kao „koegzistentno-sukcesivno vreme“ (*Koexistenz-Sukzessionzeit*)⁶⁹².

Prema modelu dvostruke intencionalnosti, živa sadašnjost je tek jedno minimalno polje „između“ neaktuelnih retencionalnih i protencionalnih sadržaja, ili zapravo predstavlja njihov produžetak, bez privilegije iniciranja novog početka. Simptomatično je što Huserl koristi izraze kao „limes“ ili „granica“ ne bi li opisao ovu suštinsku ograničenost. Štaviše, govori i o „ivičnoj svesti“ (*Kantenbewußtsein*) („[k]onstitucija vremena je sprovedena od strane ivične svesti koja se u strujanju ističe kao neprestano ispunjenje“⁶⁹³) koja je poput papira koji je presavijen na pola, a na kojem ivica predstavlja ispunjenu, živu sadašnjost, dok su tako nastale dve strane horizonti neaktuelnih protencionalnih i retencionalnih sadržaja, manje mutnih ili sasvim mutnih. Možemo zamisliti ivicu i kao usku površinu koja je pokretna i fleksibilna, te se formira u zavisnosti od toga u kom pravcu guramo strane papira – ne konstituše se samo ono što se ispunjava u pojedinim vremenskim fazama, već se konstitušu i sami „okviri“, „koordinate“ fazâ. Ipak, postavlja se pitanje da li je ova slika dovoljna da se predstavi konstantno preplitanje protencija i retencija, njihova živa solidarnost. Valja imati u vidu kako je Huserl nastojao da i dijagramima demonstrira

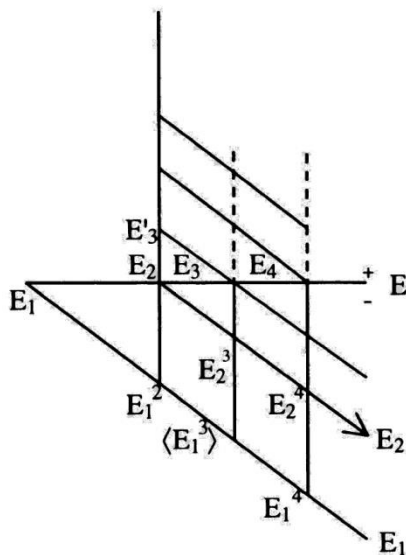
⁶⁹⁰ Hua XXXIII. 276.

⁶⁹¹ O tome: Giovannangeli, Daniel: La lecture dialectique des *Leçons*. str. 154.

⁶⁹² Hua Mat VIII. 271.

⁶⁹³ Ibidem. str. 36.

te složene odnose, pokušavši da ne zanemari nijedan nivo konstitucije. Sledeći dijagram se nalazi u *Bernau manuskriptima*, u tekstu br. 2., u paragrafu pod naslovom „Protencija unutar retencije – Retencija unutar protencije. Jedan novi dijagram“:



Kao što primećujemo, na dijagramu se nalazi samo jedna horizontalna linija, označena znakom „+/- E“. Ova linija predstavlja kvazisukcesivni red fazâ pojavljivanja („dijahroniju“), sa odgovarajućim pradatostima (E_1, E_2, E_3 , itd.). Dijagonale ispod nje označavaju intencionalni kontinuitet retencionalnih sadržaja („sinhroniju“), zato npr. na početku i kraju prve dijagonale stoji „ E_1 “, uprkos tome što je na delu postepeno osenčeno sadržaja $E_1: E_1^2, E_1^3$, itd. Vertikalna linija između E_2 i E_1^2 predstavlja odnos između aktuelnog sadržaja i već delom praznjenog retencionalnog sadržaja. E'_3 se dijagonalno odnosi na protencionalne sadržaje čije ispunjenje se odvija u E_3 , zatim tone među retencionalne sadržaje. Isprekidane linije se tiču protencija koje su načelno u skladu sa aktuelnim fazama.

Naravno, ne može se reći da bi ovaj dijagram bio sasvim veran dijagonalnim relacijama između retencija i protencija jer stvara utisak da se njihovo preplitanje odvija jednosmerno i monotono, te izostavlja iz vida njihova dinamična, međusobna ispunjenja (*sich ineinander erfüllen*)⁶⁹⁴, koja podrazumevaju, između ostalog, konflikte i nova iskustva koja retroaktivno preoblikuju retencionalne sadržaje. Utoliko nije slučajno što Husserl pripisuje skromnu ulogu ovom

⁶⁹⁴ Hua XXXIII. 23.

dijagramu, i u narednim paragrafima ga dopunjuje uvidima koji bi se teško mogli predstaviti. S jedne strane, pominju se protencije koje, naizgled paradoksalno, pokazuju unazad („protencije kao takve su usmerene unazad“), kao svojevrsno „predsećanje (*Vorerinnerung*) koje nas vodi“⁶⁹⁵, a s druge strane se ukazuje na postojanje retencija koje su u izvesnom smislu usmerene na budućnost, kao motivacioni faktori („»stil prošlosti se projektuje na budućnost«“⁶⁹⁶). Sasvim sažeto, prošlost nije horizont koji bi naprosto bio iza nas, a budućnost nije horizont koji bi se naprosto nalazio ispred nas, nego je nužno na delu njihovo kompleksno preplitanje. Nadalje, na dijagramu se ne vide ni međusobni odnosi pojedinih retencija (i protencija) – Husserl govori o „gneždenju“ (*Verschachtelung*) ne bi li opisao način na koji se formiraju svojevrsni retencionalni (i protencionalni) podsistemi, blokovi smisla. Shodno tome, naglašava se i kvazirefleksivni potencijal retencija (i, *mutatis mutandis*, protencija) kao retencijâ retencijâ.

3.2.4. Husserl i dilema osadašnjnja

U ovom delu ćemo se usredsrediti na pojam osadašnjnja oko kojeg nema konsenzusa među interpretatorima. Naime, dok ga neki intepretatori (npr. Derida, Varela, Zahavi i Galager⁶⁹⁷) opisuju kao pûko ponavljanje već konstituisanih sadržaja, drugi (npr. Fink, Šnel, de Voren, Marbah, Rišir⁶⁹⁸) mu pripisuju posebnu ulogu, nesvodivu na mehanizme reprezentacije. Videćemo

⁶⁹⁵ Ibidem. str. 26.

⁶⁹⁶ Ibidem. str. 38.

⁶⁹⁷ Derida u *Glasi i fenomenu* izjednačava osadašnjnje sa reproduktivnim ponavljanjem, te je osuđuje kao simptom metafizike prisustva. Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*. str. 56-57. Iako Derida kasnije govori o tome da je u filozofiji diferencije *Vergegenwärtigung* kao deprezentativna snaga može da bude od velikog značaja, sâm Husserl se pojavljuje kao fenomenolog re-reprezentacije. Ibidem. str. 116-117. Za Varelu videti: Varela, Francisco J.: *The Specious Present: A Neuropsychology of Time Consciousness*. str. 277. Za Zahavija i Galagera videti: Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind*. str. 36, 127. Kortoms takođe koristi izraz „reprezentacija“, ali ističe da nije reč o onome što reprezentacija obično podrazumeva. Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. XV, 15, 32, 64, 68, 119-122.

⁶⁹⁸ Za Finka videti pre svega: Fink, Eugen: *Vergegenwärtigung und Bild*. In: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. str. 1-79. Za Šnela: Schnell, Alexander: *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. str. 35-45, 60, 65-70, 100. Upor.: Schnell, Alexander: *Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger*. str. 66. Za Vorena videti: Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 143, 155-168, 221, 240-244. Za Rišira videti npr.: Richir, Marc: *Phantasia, imagination, affectivité*. Millon, Grenoble, 2004. str. 120, 240, 258. 481. Odnosno: Richir, Marc: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Millon, Grenoble, 1992. str. 56, 62-67. Za Marbaha: Marbach, Eduard: *Einleitung des Herausgebers*. In: Husserl, Edmund: *Phantasia, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Martinus Nijhoff, 1980. str. XXVI-XXVII. U analizi pojma osadašnjnja ćemo se oslanjati i na knjigu Zoltana Popoviča: Popovics Zoltán: *A prezentifikáció fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest, 2014.

da je i sam Huserl odgovoran za ove nejasnoće: reč je pojmu koji vrši različite funkcije, te je njegovo značenje ponekad veoma blizu onome što se obično misli pod reprezentacijom kao ponavljanjem. Sa naše strane, terminološki gledano, *Vergegenwärtigung* prevodimo kao „osadašnjnje“⁶⁹⁹. S obzirom da u pogledu ovog pojma ima najviše dilema, u ovom delu ćemo se u većoj meri oslanjati na „filološke dokaze“, te ćemo češće imati u vidu originalne izraze.

U stvari, pojam osadašnjnja se koristi i u Huserlovim najranijim tekstovima o vremenu, u periodu kada koncept retencionalnosti još nije bio uveden. U ovim spisima se osadašnjnje još koleba između dva značenja. S jedne strane, odnosi se na pûko prisećanje (*Wiedererinnerung*)⁷⁰⁰, dakle na ponavljanje („kopiranje“) sadržaja nekadašnje sadašnjosti kao „prošle prošlosti“ koja se nalazi iza nas. U ovom kontekstu je i fantazija shvaćena kao drugorazredna, naknadna slika, srodna prisećanju⁷⁰¹. Ukratko, osadašnjnje ovde igra ulogu rekonstruktivne, rekonstitutivne svesti, koja ne uživa u privilegijama neposredne, intuitivne datosti. Huserl čak koristi izraz *wiedervergegenwärtigt* ne bi li još više naglasio reproduktivni karakter osadašnjnja.⁷⁰² Ipak, on već i u ovom kontekstu govori o neposrednoj prošlosti kao sferi koja opstaje zajedno, u koegzistenciji sa ostalim vremenskim dimenzijama, paralelno sa njima (*mitsamt*, odnosno *zugleich*).⁷⁰³ Utoliko se može reći da se već ovde pojavljuje ideja prošlosti koja nije derivat sadašnjosti, nego se tiče samodovoljne prošlosti – prošlosti *sui generis* koja nikada nije bila „sada“, niti može da bude učinjena sadašnjom u nekom ispunjenju. Razvijajući svoju fenomenologiju vremena, Huserl je sve više sklon da osadašnjnje odredi kao samostalan način davanja, koji se nipošto ne može izvesti iz drugih načina. Retencionalnost se tumači kao osadašnjnje upravo da bi se ukazalo da ona nije dimenzija koja bi se mogla svesti na prautisak. Drugim rečima, sugerise se da se retencija po svojoj prirodi tiče nečega što je odsutno, na ireduktibilnoj distanci, i na taj način uvek već prethodi onome što se daje „sada“; iz te perspektive se „sada“ može opisati kao margina, granica (*Rand*)⁷⁰⁴. Huserl čak postavlja pitanje nije li sadašnjost samo slika prošle temporalnosti? Kao što primećujemo, u ovom kontekstu se pojavljuje čak i mogućnost da se „sada“ tumači kao ono izvedeno u odnosu na samostalnu prošlost, a ne obrnuto. Imamo li u vidu ove pojmovne tendencije, jasno nam je zašto se za neposrednu prošlost koristilo i izraz „primarno

⁶⁹⁹ U srpskom prevodu *Predavanja* se koristi izraz „predstavljanje“. Npr. str. 75.

⁷⁰⁰ Npr. Hua X. 161-163.

⁷⁰¹ Ibidem. str. 139-140.

⁷⁰² Ibidem. str. 164.

⁷⁰³ Ibidem. str. 167-169, 234-235.

⁷⁰⁴ Ibidem. str. 176-180.

sećanje“: u pitanju je vremenska dimenzija prvog reda, praprostlost koja uvek već jeste (kao „neprestana [*beständig*] intencionalnost“⁷⁰⁵), paralelno sa opažanjem, „kao osadašnjenje“ (*als Vergegenwärtigung*)⁷⁰⁶ – vreme „deli sebe (*sich schneidet*)“ na sadašnju i prošlu fazu⁷⁰⁷. U tom segmentu, podsetimo se toga da Huserl često insistira na tome kako se neposredna prošlost ne konstituiše kao reprezentacija predmeta, već kao izvorni, neaktuelni način datosti (zato se koristi i termin *Selbstvergegenwärtigung*⁷⁰⁸). Retencionalnost je dvosmisleno „prisustvo odsustva“, pre bilo kakvog prisećanja kao ponavljanja: svest o prošlosti nije svest o sadržaju nekadašnje sadašnjosti⁷⁰⁹ („svaka prošlost je prošla po sebi [*an sich*]“⁷¹⁰). Na ovom tragu se tvrdi da u samoj vremenskoj svesti nema ničeg predstavljevog ili reproduktivnog (*Vorstellbar, Reproduzierbar*), te se ona upoređuje sa fantazijom koja se konstituiše na sličan način⁷¹¹. Štaviše, u ovom konceptualnom okviru se pojavljuje i mogućnost da se i sekundarno sećanje odredi kao osadašnjenje samostalno u odnosu na opažanje⁷¹², sa sopstvenom apodiktičnošću⁷¹³.

Ukupno uzevši, govoreći o osadašnjenju, Huserl u mnogim tekstovima misli na prošlost koja prethodi onome što prolazi. Kao što i sam izraz pokazuje, radi se o nečemu što je povezano sa sadašnjošću, ali se ipak ne može okarakterisati kao sadašnjost drugog reda, kao ponovo doživljena sadašnjost. Iako se osadašnjenje pokazuje *kao da* je u pitanju varijacija na nešto sadašnje (dakle, daje se *in der Weise eines Gegenwärtigen*⁷¹⁴), zapravo je reč o izvornoj, pred-datoj modifikaciji, pre bilo čega modifikovanog. Upravo paralelno postojanje sadašnjosti i osadašnjenja omogućava kako preplitanje, tako i razdvajanje, ili čak konflikt: intencionalni predmeti „sada“ se mogu mirno prožimati sa prošlošću, ali to ne isključuje jednom zauvek divergencije u kojima jedna strana nastoji da istiskuje drugu. Ova prekonstitutivna, preegzistentna prošlost nikada ne može da bude sasvim ispunjena, ona po svojoj prirodi operiše mehanizmima pražnjenja i praznim *intentum-*ima, s onu stranu prezentnih i reprezentovanih sadržaja (stoga se upotrebljava i izraz *Leervergegenwärtigung*⁷¹⁵). Reč je o sferi pre konkretnih akata sećanje i prisećanja, koja će zauvek

⁷⁰⁵ Ibidem. str. 182.

⁷⁰⁶ Ibidem. str. 185-186.

⁷⁰⁷ Ibidem. str. 320.

⁷⁰⁸ Ibidem. str. 59.

⁷⁰⁹ Ibidem. str. 377.

⁷¹⁰ Hua XI. 209.

⁷¹¹ Hua X. 199-200.

⁷¹² Npr. Ibidem. str. 35.

⁷¹³ Hua XI. 373.

⁷¹⁴ Hua XXIII. 79.

⁷¹⁵ Ibidem. 302.

ostati čista potencijalnost, bez minimalnog prelaženja u polje aktuelnosti. U njoj samoj se ne daje nešto što je već jednom bilo fenomen, već ono što se nikada nije pojavilo pre/izvan ovog posebnog načina pojavljivanja, što „još nije viđeno“ (*bisher noch Unsichtig*)⁷¹⁶. Sugerise se da ova originerno posredovana prošlost funkcioniše kao svojevrsni vrtlog, rezultirajući sve mutnijim osadašnjima osadašnjem (Vergegenwärtigung von Vergegenwärtigung in infinitum)⁷¹⁷. Očigledno je da se ne radi o empirijskoj prošlosti prirodnog sveta, ali se ne može izjednačiti ni sa imanentnom prošlošću svesti koja bi bila predstavljala jednu dimenziju u uzastopnosti vremenskih fazâ. Praprošlost kao osadašnje pripada sferi apsolutnog, preimanentnog strujanja, i, shodno tome, Huserl je opisuje kao „»beskonačnu« (*unendliche*), »večnu« (*ewige*) prošlost“⁷¹⁸, kao ono što je „uvek već prošlost (*immer schon Vergangenheit*)“⁷¹⁹, kao „primordijalnu prošlost“⁷²⁰ ili kao „transcendentalnu prošlost“⁷²¹. U pitanju je pojam koji je kasnije postao veoma važan kod mnogih fenomenologa, kao „uvek već data prošlost“ (*toujours déjà passé*) kod Marka Rišira i Fransoaz Dastir, „apsolutna anteriornost“ kod Žerara Granela, „apsolutna prošlost“ kod Emanuela Levinasa, „opšta, preegzistentna, vertikalna prošlost“, „čista, kvazivečna, nemoguća prošlost“ ili *passé immémoriale* kod Morisa Merlo-Pontija. Valja imati u vidu da Huserl svoje uvide o prošlosti kao osadašnjem primenjuje i na budućnost, te govori i o večnoj budućnosti, budućnosti koja uvek već postoji, primordijalnoj budućnosti, itd. Zanimljivo je da se pojavljuje čak i izraz „praosadašnje“ (*Urvegegenwärtigung*)⁷²² koji verovatno služi tome da se izbegne pogrešno tumačenje prema kojem osadašnje funkcioniše kao neka vrsta akta zahvatanja u aktuelnosti. U osadašnjem je na delu nešto što se ne može integrisati u aktuelnost svesti, nešto što može da bude toliko strano da svojim uticajem decentrira, neutralizuje „ja“ (npr. Huserl uzima u obzir i mogućnost da me moja prošlost prevaziđe na isti način kao što me neko aprezentovano strano biće prevazilazi⁷²³). Nije slučajno što je Huserl ponekad bio sklon da ovu pasivnu neadekvaciju odredi kao nesvesnu, ali i kao „komplikovanu“. Kako de Voren piše, „Huserl otkriva ono što naziva »dvostruka svest« ili »dvostruka intencionalnost« »osadašnje« [*Vergegenwärtigung*] – reč je o izvornom načinu

⁷¹⁶ Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil* (Red. und hrsg. von Ludwig Landgrebe). Meiner, Hamburg, 1999. str. 106.

⁷¹⁷ Hua XI. 317.

⁷¹⁸ Hua XI. 379.

⁷¹⁹ Hua Mat VIII. 131.

⁷²⁰ Hua XV. 453.

⁷²¹ Hua XV. 100.

⁷²² Hua Mat VIII. 131.

⁷²³ Hua I. 145.

svesti u kojem je predmet dat kao »ne-prisutan«. ... Kao »dvostruka svest«, svest reprodukuje sebe ... tako što svest izaziva unutrašnju »podelu« ili »cepanje« unutar *ega (Ich-Spaltung)*⁷²⁴. U stvari, u pitanju je dvostruka logika odsustva: u osadašnjenju se konstituišu kako neprisutni momenti „ja“, tako i oni aspekti predmeta koji nisu aktuelno dati.

Može se reći da Husserl radi na „fenomenologiji osadašnjenja“⁷²⁵, te smatra da osadašnjenje doprinosi svakom načinu davanja, kao nužna koegzistentna dimenzija (shodno tome, tvrdi se da nema prezentacije bez *Mitgegenwärtigung*-a⁷²⁶). Husserl u fenomenologiju osadašnjenja uključuje analizu opažanja, slike, jezika, fantazije, sopstvenog tela i iskustva Drugog. Prvo, sugerise se da svako opažanje nosi sa sobom odnos prema onome što se ne daje na neposredan način, npr. u slučaju aprezentativnog odnosa prema onim stranama kocke koje se ne vide u datom trenutku. U ovom slučaju, iskustvo onoga neprisutnog ne predstavlja radikalno različitu dimenziju u odnosu na davanje ispunjenih sadržaja – „ono neprisutno posmatramo unutar onoga što se pojavljuje“ (*wir schauen das Nichtgegenwärtige in das Erscheinende hinein*)⁷²⁷. U pitanju je izvorni način davanja, dakle imamo odnos s onim što je osadašnjeno bez obzira na to da li je njegov „sadržaj“ već bio dat u nekom predhotnom iskustvu. Ukratko, opažanje je prema Husserlu nužno i osadašnjenje⁷²⁸, a, shodno tome, i iskustvo sveta kao takvog se opisuje kao ono što se uvek već daje osadašnjavajućoj sintezi⁷²⁹ – svet nikada nije dat u svojoj svojoj aktuelnosti. Slična, ali ipak drugačija dinamika je na delu u pogledu slike: iskustvo slikovitosti kao *fictum*-a, dakle s onu stranu pûke fizičke slike, podrazumeva odnos prema ireduktibilnom odsustvu, koje je više strano npr. od zadnje strane kocke koje načelno može da bude neposredno dato u nekom ispunjenju. Ova osadašnjena dimenzija ne poriče prisustvo, već na suštinski način dopunjuje iskustvo „objektivne slike“. Nije reč o prezentaciji ili reprezentaciji, već o specifičnom modusu iskustva koji nije izveden iz njih, već je originernog karaktera (čak se uvodi i izraz *Vergegenwärtigungsbild*⁷³⁰). Valja imati u vidu da je Husserl govorio o osadašnjenju i mnogo ranije pre uvođenja izraza „aprezentacija“ (u *Analizama o*

⁷²⁴ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 143, 156-157. Voren prevodi osadašnjenje kao *re-presentification*, ali pritom naglašava da nije reč o reproduktivnom ponavljanju.

⁷²⁵ Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil*. str. 211. Odnosno videti naslov XXIII toma *Husserliane: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*.

⁷²⁶ Hua XV. 124. Upor.: Hua IV. 38.

⁷²⁷ Hua XXIII. 79.

⁷²⁸ O tome eksplicitno npr. Hua XI. 313.

⁷²⁹ Hua XV. 19.

⁷³⁰ Hua XIV. 358.

pasivnoj sintezi), a iz mnogih tekstova se vidi da se radi o sinonimima⁷³¹. Shodno tome, reč je o fenomenologiji osadašnjenja i kada Huserl govori o aprezentovanom značenju reči koje se postavlja zajedno (*mitgesetzt, mit aufgefaßt*)⁷³² s onim što je prisutno, ali i kada odnos prema sopstvenom živom telu analizira kao aprezentaciju, dakle kao iskustvo sa suštinskim viškom onoga što nije neposredno dato⁷³³. U svim ovim slučajevima je u pitanju potencijalnost koja se nikada neće moći pretvoriti u čistu aktuelnost, te koja će uvek implicirati izvesno neispunjeno, nepredmetno, prazno odsustvo. U tom smislu se može govoriti o uvek već posredovanom, ali izvornom načinu intencionalnosti. Na sličan način se konstituiše i intersubjektivnost: Huserl shvata odnos prema Drugom kao iskustvo koje nikada ne može da bude potpuno popredmećenje, već nosi sa sobom nesvodivu stranost. Drugi nije neposredno dat čak ni kada se njegovo telo nalazi pored mene – strani subjekti su uvek već osadašnjeni, dakle ne mogu biti prisutni (*vergegenwärtigt, aber nie zu gegenwärtigt*)⁷³⁴, samo „u modalnom smislu“⁷³⁵. Ova nužna stranost podrazumeva nedostatak neposredne datosti živog tela, prošlosti i budućnosti Drugog, prema tome, odlikuje se kao „prazna osadašnjenje“⁷³⁶. To ne znači da Drugi negira moje neposredno prisustvo, već da ga na suštinski način nadmašuje. Simpatija se takođe određuje kao osadašnjenje; utoliko je simptomatično što de Voren sugerise da bi se fenomenologija osadašnjenja mogla nazvati i fenomenologijom alteriteta⁷³⁷. Na kraju, moglo bi se argumentovati i u korist teze da fantazija predstavlja najradikalniju verziju osadašnjenja. Naime, fantazija, koja nije puka naknadna mašta o onome što je već bilo dato, odlikuje se čistim odsustvom, te se ne oslanja na neku prezenciju kao što je to slučaj sa iskustvom koje se nadovezuje – doduše, ponekad izazivajući konflikt – na opaženi predmet, fizičku sliku, materijalnost reči, sopstveno telo ili telo Drugog. Čista fantazija s onu stranu reproduktivne imaginacije, fikcije i iluzije suspenduje kako postojanje ispunjenih datosti, možda uključujući svaki aspekt njihovog važenja, tako i sadržaje prisećanja, i stoga nije slučajno što je Huserl opisuje i kao svojevrsni *epokhé*⁷³⁸. Ona se određuje kao pojavljivanje neprisutnog u obliku onoga „kao da“, odnosno kao udvostručena, ali prazna svest, bez referenci.

⁷³¹ Iz Huserlovih spisa o fenomenologiji intersubjektivnosti se najbolje vidi da Huserl izjednačava aprezentaciju i osadašnjenje. O tome: Popovics Zoltán: *A prezentifikáció fenomenológiája*. str. 28, 270.

⁷³² Npr. Hua IV. 241. Upor.: Ibidem. 508.

⁷³³ Npr. Ibidem. str. 164.

⁷³⁴ Hua XIII. 317.

⁷³⁵ Hua XV. 343.

⁷³⁶ Hua. XIV. 523.

⁷³⁷ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 168.

⁷³⁸ Hua VIII. 112-113.

U pitanju je nedostatak modifikovanih sadržaja iliti samomodifikacija. Utoliko fantazija nije predmet ili popredmećenje; ona ne proističe iz opažanja, već se daje paralelno, eventualno u potpunosti okupirajući „ja”. Huserl čak dolazi do zaključka da ovaj poseban način konstitucije zahteva „novi pojam pojavljivanja”⁷³⁹, zatim tvrdi da izazov fantazije može da se reši jedino analizom vremenske svesti⁷⁴⁰. Shodno tome, Huserl definiše ovu čistu neaktuelnost, neutralnost kao osadašnjenje: „fantazija kao osadašnjenje sadašnjosti ... garantuje moguću sadašnjost, ali ne i aktuelno prisustvo, odnosno individualno prisustvo. Ovo je doista čudno [*merkwürdig*].”⁷⁴¹ Drugim rečima, ona je samoprisustvo iliti samopojavljivanje bez bilo čega prisutnog⁷⁴², „na neposredan način imanentna osadašnjenje”⁷⁴³. Prema tome, fantazija se ne shvata kao tek izvedeni način davanja, neautentičan u poređenju sa opažanjem, već kao punopravno, izvorno iskustvo. U skladu s onim što je rečeno u podeljenosti „ja” u osadašnjenju, i fantazija podrazumeva udvostručenje *ega*, rezultirajući i *egom* inherentnom samoj fantaziji (*phantasie-ego*)⁷⁴⁴.

Imamo u li u vidu čitav delokrug fenomenologije osadašnjenja, očigledno je da je osadašnjenje mnogo više od običnog sinonima za retencionalnost. Čini se da je osadašnjenje prazneća dimenzija, dakle igra ključnu ulogu u našem dvostruko intencionalnom životu. U stvari, nije u pitanju vremenski fenomen, već poseban mehanizam, modus temporalizacije – kako Huserl piše, „osadašnjenje aprezentuje (ad-temporalizuje [*ad-temporalisiert*]) nešto”⁷⁴⁵. Drugim rečima, osadašnjenje nije rezultat nekog akta zahvatanja, već je izvorni način davanja. Nije ono „posle” prezentacije, nego je samostalna sfera pojavljivanja odsustva. Kao kvazisadašnjost, postoji zajedno sa sadašnjošću, ponekad u mirnoj koegzistenciji, a ponekad u konfliktnom odnosu s njom, ali svakako dovodeći u pitanje njene navodne privilegije. Bauk kruži celim iskustvom, bauk prazne intencionalnosti. Kao što smo videli, Huserl sugerise da ovaj problem zahteva novi pojam pojavljivanja – „osadašnjena nulta tačka pojavljivanja (*vergegenwärtigte Nullerscheinung*)”⁷⁴⁶ predstavlja radikalno drugačiju fenomenalnost nego polje sasvim ispunjene aktuelnosti. Ipak, ne bi trebalo zanemariti činjenicu da se Huserl kolebao u pogledu značenja izraza „osadašnjenje”, te, shodno tome, možemo naći i mesta gde ga izjednačava sa reproduktivnim ponavljanjem. Primera

⁷³⁹ Hua XXIII. 90.

⁷⁴⁰ Ibidem. str. 92.

⁷⁴¹ Ibidem. str. 552.

⁷⁴² Ibidem. str. 79.

⁷⁴³ Ibidem. str. 78.

⁷⁴⁴ Npr. Hua XXIII. 113-115.

⁷⁴⁵ Hua XV. 244.

⁷⁴⁶ Hua XIII. 54-55.

radi, u *Predavanjima* se čak dešava da odeljak koji naglašava nereproduktivni karakter osadašnjenja direktno sledi za odeljkom koji ide obrnutim putem (u pitanju je § 18. i § 19., prethodni je nastao 1917. godine, a potonji 1905. godine).⁷⁴⁷ Može se reći da su *Bernau manuskripti* najeklatantniji primer za to da je Huserl ponekad stavljao u zagrade svoje uvide o specifičnom karakteru osadašnjenja. Naime, na nekim mestima ovih manuskripata se osadašnjenje eksplicitno određuje kao neizvorna reprodukcija ili reprezentacija⁷⁴⁸. Shodno tome, tvrdi se da retencionalnost nije osadašnjenje⁷⁴⁹, dok je, s druge strane, fantazija kao osadašnjenje više puta povezana sa prisećanjem, reprodukcijom⁷⁵⁰. Ukupno uzevši, zbog dilema oko tačnog statusa osadašnjenja se može zaključiti da *Bernau manuskripti* u ovom pogledu predstavljaju samo prelaz na kasnija dela (*Analize o pasivnoj sintezi; Fenomenologija intersubjektivnosti; Fantazija, svest slika, sećanje*), kao svojevrsni „poslednji trenutak“ pre strogo razrađene fenomenologije osadašnjenja⁷⁵¹.

⁷⁴⁷ O tome: Schnell, Alexander: *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. str. 120.

⁷⁴⁸ Hua XXXIII. 55., 57., 60., 162.

⁷⁴⁹ Ibidem. str. 55.

⁷⁵⁰ Npr. ibidem. str. 50.

⁷⁵¹ Zoltan Popovič smatra da je Huserlovo ambivalentno shvatanje fantazije tokom rada na *Bernau manuskriptima* u najvećoj meri odgovorno za dileme oko osadašnjenja. O tome: Popovics Zoltán: *A prezentifikáció fenomenológiája*. str. 366.

3.3. Treća faza Huserlove filozofije vremena (1929-1934)

Za razliku od *Bernau manuskripata*, sedamnaest segmenata *C-manuskripata* predstavljaju tematski veoma heterogeni i fragmentirani materijal. U oba slučaja je reč o istraživačkim rukopisima, ali se *C-manuskripti* u manjoj meri bave filozofijom vremena – na njima se vidi da su nastali između Huserlovih pariskih, „kartezijanskih“ predavanja i početka rada na *Krizi evropskih nauka*, te su mnoge analize posvećene problemu fenomenološkog metoda, intersubjektivnosti, teleologiji čovečanstva i ontogenetičkom razvoju. Valja skrenuti pažnju i na činjenicu da je Huserlova treća faza u pogledu fenomenologije vremena bila inspirisana Finkovim radom na *L-manuskriptima* krajem 1920-ih, odnosno da je Huserl čak planirao da redigovanu verziju *C-manuskripata* objavi kao drugi deo redigovanih *Bernau manuskripata*. Huserlov plan nije bio realizovan, stoga su *C-manuskripti* objavljeni tek 2006. godine od strane Ditera Lomara, kao *Materialenband 8* u okviru *Husserliane*, pod naslovom *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Međutim, za razliku od *L-manuskripata*, *C-manuskripti* su bili dostupni u Huserlovom arhivu u Luvenu, zato je recepcija ovih potonjih bila intenzivna već tokom 1950-ih i 1960-ih godina. Tako je nastala, između ostalog, knjiga Gerharda Branda (1955), odnosno Klauza Helda (1966).⁷⁵²

Simptomatično je što u *C-manuskriptima* izraz „živa sadašnjost“ (*lebendige Gegenwart*, ali i kao *strömende Gegenwart* ili *urtümliche Gegenwart*) igra važnu ulogu. Naime, potraga za primordijalnim izvorom vremenitosti je i u ovim manuskriptima od velikog značaja, a upućivanje na ono živo već pokazuje u kom pravcu je ona usmerena. S jedne strane, Huserl nastoji da dođe do anonimnih, afektivnih i instinktivnih preduslova vremenitosti, ali, s druge strane, posebnu pažnju posvećuje i konkretnom životu monada, koji ima početak i kraj, odnosno pokreću ga različite motivacije i ciljevi. U tom segmentu, nije slučajno što se često ističu sličnosti između Hajdegerove filozofije *C-manuskripata* (u tom kontekstu, setimo se Huserlove izjave iz istog perioda prema kojoj je „svaka autentična analiza svesti, takoreći, hermeneutika života svesti“⁷⁵³). *Ego* ima više značenja u ovoj fazi Huserlove fenomenologije vremena, ali među njima istaknutu ulogu ima „ja“ kao singularna ličnost, koja nije prazna strana iskustva, već se menja i obogaćuje

⁷⁵² Brand, Gerhard: *Welt, Ich und Zeit*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1955. Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

⁷⁵³ Hua XXVII. 177.

u skladu sa vremenskim tokom. Ukupno uzevši, Huserl se u *C-manuskriptima* bavi različitim aspektima konstitucije vremena: jedan aspekt podrazumeva prekonstitutivni *primordium* koji nije rezultat akata „ja”, već je uslov mogućnosti svega „egološkog”, a drugi aspekt se tiče konstituisane aktivnosti „ja”. Shodno tome, mnogi interpretatori sugerišu da se raniji vertikalni model apsolutne, subjektivne i objektivne vremenitosti zamenjuje horizontalnim modelom prema kojem se vremenitost formira u neprestanoj komunikaciji između pasivnog praživota „ne-ja” i aktivnog, konkretizovanog života „ja”. Može se reći da je na delu radikalizacija fenomenološke redukcije: budući da Huserl smatra da prekonstitutivni aspekt vremenitosti prethodi konstituisanoj aktivnosti „ja”, prinuđen je da zaključi da se tom transcendentalnom praživotu može pristupiti ukoliko se ne suspenduje samo važenje sveta, već i važenje konkretnog *ega*. Sfera do koje se dolazi kroz ovu radikalnu redukciju se u *C-manuskriptima* određuje kao originerna datost pre bitka i vremena (*Vor-Sein, Vor-Seiendes, Vor-Ontische, Vor-Zeit*) nad kojom konkretni *ego* ima samo sasvim ograničenu kontrolu. Preciznije, „ja” je u ovom pojmovnom okviru prevashodno shvaćeno kao derivat u odnosu na izvornije procese koji su mu strani i koju mu prethode (*ichfremd, nicht-ichlich, nicht-ichhaft, vor-ichlich*); ukoliko se u pogledu izvorne prekonstitutivne sfere ipak koristi izraz „ja”, on se odnosi na čistu transcendentalnu funkciju, na formalno, obuhvatno „pra-ja” (*Ur-Ich*) koje je uglavnom „skriveno, netematizovano”⁷⁵⁴.

Zanimljivo je kolebanje u tome da li bi ovoj izvornoj sferi trebalo pripisati svojevrsnu „pasivnu intencionalnost” (služeći se ovim terminom, i sam Huserl često koristi znakove navoda), odnosno makar specifičnu „intencionalnost struje” (*Stromintentionalität*), ili bi je naprosto trebalo opisati kao preintencionalnu datost (*Vorintentionalität*). Nadovezujući se na svoja ranija istraživanja, ali ujedno pripisujući nova značenja pojedinim terminima, Huserl u *C-manuskriptima* nastoji da opiše hiletičke sadržaje za koje se može reći da prethode zahvaćenim *intentum*-ima. Prema njemu, ono hiletičko se tiče izvornog materijala iskustva koji još nema gotovu formu, te može se odrediti kao neposredna, preobjektivna datost. Nije konkretno „ja” odgovorno za primanje tih sadržaja, već upravo suprotno, aktivnost „ja” se konstituiše tako što je uvek već aficirano od strane „ne-egoloških” hiletičkih datosti. Huserl predlaže da prilikom tematizacije žive sadašnjosti onoga hiletičkog stavimo u zagrade ne samo prisećanje i dugoročna očekivanja, već i „svaku vrstu fantazije, misaonog akta, aktivnosti vrednovanja i htenja”⁷⁵⁵. Naime, tek kroz suspendovanje

⁷⁵⁴ Hua Mat VIII. 16.

⁷⁵⁵ Hua XI. 129.

noetskih akata možemo da dođemo do anonimnog, hiletičkog prastrujanja žive sadašnjosti. Iako ova sfera nije data u neposrednoj intuiciji, ima izvesne „arhitektonske nužnosti“ zbog koje Huserl mora da pretpostavlja njeno postojanje. Prema tome, u ovoj fazi analize nije moguća fenomenološka evidencija, i nije slučajno što neki interpretatori smatraju da se ovde fenomenologija pretvara u fenomenološku konstrukciju⁷⁵⁶. Simptomatično je što se Huserl služi sličnim strategijama kao u slučaju određivanja apsolutne vremenitosti: koristi negativne formulacije, te poriče predikate koji se primenjuju u kontekstu konstituisanih akata i predmeta, a često dodaje i prefiks „pra-“ (*Ur-*) ne bi li nam stavio do znanja da se radi o primordijalnoj dimenziji koja prethodi svemu što je već oformljeno. Zato se često pojavljuje i izraz „prahiletičko“. Ipak, Huserl se služi i različitim pojmovima ne bi li što preciznije opisao uticaj hiletičkih sadržaja, a od njih je posebno važan pojam asocijacije, pojam afektivnosti i pojam instinkta. Svaki od ovih pojmova zahteva opreznu interpretaciju, budući da se Huserl distancira od njihovog uobičajenog značenja. Prvo, kada Huserl konstatuje da je asocijacija osnovno načelo pasivne geneze, on pritom ne misli na kauzalne veze između psihofizičkih sadržaja, već na svojevrsne pramotivacije, u specifičnom fenomenološkom smislu. Huserlovski shvaćena asocijacija podrazumeva latentne i dinamične strukture koje zasnivaju intencionalnost tako što predodređuju način na koji se nešto pojavljuje *kao* nešto. Ovaj višak u odnosu na pûku datost je od velikog značaja ne samo u slučaju opazajnih predmeta, već npr. i u pogledu iskustva slike, znaka ili stranog čoveka. Ukratko, svest je uvek već motivisana da traga za osadašnjim viškovima. Za razliku od naturalistički shvaćene asocijacije, čista transcendentalna asocijacija nije mehanička veza između atomističkih jedinica, niti je neka vrsta specifične sposobnosti duše, već je univerzalna zakonitost svesti. Ona obuhvata kako kvazistatične odnose između već konstituisanih akata i predmeta, tako i dinamične, genetičke odnose između hiletičkih datosti. Za ovo potonje Huserl koristi i izraz „praasocijacija“ (koji se ponekad pojavljuje i kao *urassoziative Verschmelzung*), ne bi li imenovao pasivne sinteze koje prethode onome noetskom. Ovi izvorni sadržaji se „prekonstituišu“ pre uobičajenih, već oblikovanih predmetnih jedinica i kontinuiteta konkretnog „ja“. Na ovom nivou je smisao *in statu nascendi*, u užem krugu žive sadašnjosti, ne kao odnos između onoga što pobuđuje asocijaciju i onoga pobuđenog, već kao međusobno prožimanje ravnopravnih sadržaja, a i kao uspostavljanje

⁷⁵⁶ Videti npr. Schnell, Alexander: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. str. 212-213. Odnosno: Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. str. 118.

sličnosti ili srodstva između njih. U tom smislu Huserl govori o homogenim sintezama – u ovim „fuzijama“ višak u odnosu na neki hiletički sadržaj nije nešto s onu stranu hiletičke sfere, već neki drugi hiletički sadržaj.

Trebalo bi da budemo oprezni i u pogledu pojma afektivnosti, odnosno instinkta. Tematizacija afektivnosti se delimično nadovezuje na uvide iz *Bernau manuskripata*, pre svega na genetičku analizu načina na koji retencionalne i protencionalne tendencije doprinose dinamičnom oblikovanju smisla. Ipak, hiletička afektivnost se ne može izjednačiti sa tom dinamikom jer ima tendenciju da prevaziđe uobičajene intencionalne tokove, npr. tako što naknadno pobuđuje smisao kojeg u izvornom iskustvu nije bilo – utoliko se tiče prošlosti koja nije bila data kao zahvaćena sadašnjost. U *Analizama o pasivnoj sintezi* Huserl sugerise da je afekcija svojevrsna magnetna sila, koja „prestaje da privlači čim se »ja« okrene prema njoj“⁷⁵⁷, te se preoblikuje u tematizovanu težnju ka nekom predmetu. To znači da sama praafektivnost prethodi popredmećenju – sposobna je da probudi pažnju, ali time rizikuje da izgubi svoju moć, mada može i da je prenosi na manje izvorne nivoe konstitucije. Ta afektivnost uglavnom aficira „ja“ na prerefleksivan način, ne poput naturalistički shvaćenog spoljašnjeg stimulansa, već kao unutrašnja sinteza. U pitanju su najuticajniiji motivi koji su, uprkos njihovom značaju, uglavnom prećutani. Shodno onome što smo rekli o hiletičkim sadržajima, „ja“ i oblikovani predmeti su tek nešto izvedeno u odnosu na ovu uvek već datu napetost. Prazna faza *preafektivnosti* postoji samo načelno, u pogledu pojedinih tendencija, ali nema iskustva bez elementarnog procesa neke afektivne sile. Pritom valja imati u vidu da za Huserla afektivnost se ne može izjednačiti sa našom biološkom ili psihičkom determinisanošću. Kako Tamaš Ulman piše, „isključivo sistem kvalitetâ i mreža *Gestalt*-ova čini izvornu afektivnost, ništa drugo. ... Afektivnost nije »zona« gde se susreću svest i telo, nego je dimenzija samoorganizacije, referencijâ i strukturalne povezanosti smisla, kao postajanje smisla.“⁷⁵⁸ Slično tome, ni huserlovski shvaćene instinkte ne bi trebalo razumeti kao iracionalne telesno-psihičke uzroke, već kao transcendentale motivacije – reč je o pasivno konstituisanoj pokretnoj snazi koja ne proističe iz onoga empirijskog, već iz prerefleksivnih slojeva svesti. Huserlov opis instinktivne intencionalnosti (*Triebintentionalität*) iliti sistema instinkta (*Triebssystem*) je u velikoj meri srodan analizi afektivnosti: i u slučaju instinktivnosti je u pitanju izvorna sfera lišena „ja“, napeta tendencija koja nas navodi na „višak mnenja“, na pasivnu *doxu*.

⁷⁵⁷ Hua XI. 148.

⁷⁵⁸ Ullman Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. str. 295,

Ona se pokazuje i kao „instinkt opažanja“, ali i kao organizacijski preduslov svega idealnog. „Čini se da nam je konstitucija celine sveta već unapred, »instinktivno« data, a funkcije koje je omogućavaju već unapred imaju svoju abecedu suština, odnosno svoju gramatiku suština.“⁷⁵⁹ Utoliko se može reći da instinkti imaju dvostruku ulogu: ima izvesne „divlje energetike“ u kojoj oni vrše funkciju pokretne snage (kao „unutrašnji motor“⁷⁶⁰), ali to ujedno podrazumeva da na suštinski način, kroz koordinisanje pasivnih sinteza, doprinose oblikovanju iskustva (zato se govori i o *Urgestaltu*). Instinkti su umešani i u mehanizme već konstituisanih (sedimentiranih, habitualizovanih, itd.) akata i predmeta, međutim, njima prethodi primarna sfera prainstinkta bez koje naša opšta otvorenost prema fenomenima, pre bilo kakve konkretne transcendencije, ne bi bila moguća. Shodno tome, pominje se i „ja“ kao „totalni instinkt“⁷⁶¹.

Analizom o hiletičkoj pozadini iskustva, Husserl nastoji da konceptualizuje izvorni dinamizam iz kojeg proističe sve što je vremenito. Ova vitalna sadašnjost je anticipacija početka akata, formiranja predmeta, kinestetičkih praksi, itd., pre bilo kakve distinkcije između subjekta i objekta. Iz ove perspektive gledano, konkretno „ja“ nije polazna tačka, već je rezultat aficiranosti koji ne može da bude fiksiran jednom zauvek, uvek je u nastajanju. To znači da mu nužno prethodi „implicitno, mračno“⁷⁶² strujanje pravremena (*Urzeit*), pravremenovanja (*Urzeitigung*), praprezencije (*Urpräsenz*) iliti temporalizujuće-temporalizovanog pradođanja (*zeitigend-zeitliches Urgeschehen*). Metafora mraka i u ovom kontekstu upućuje na ono što prethodi svakoj pojavi, kao svojevrsna primordijalna autofenomenalnost. Stoga nije slučajno što je Husserl i u *C-manuskriptima* sklon da ovu „nemu“ sferu opiše kao „noć nesvesnog“⁷⁶³ ili kao ono presvesno, koje uglavnom živi u prerefleksivnom, „izvornom samozaboravu“⁷⁶⁴. Hiletička sfera je po svojoj prirodi skrivena – čim je refleksija usmerena na nju, pokazuju se samo njeni već konstituisani rezultati, ali ne i ona sama u svojoj pasivnoj čistoti. De Voren s pravom govori o tome da ova teškoća „nije neuspeh svesti u tome da se poklapa sa samom sobom, već je uspeh u promašaju same sebe, tako što svest ostaje otvorena prema sebi i svetu.“⁷⁶⁵ Uprkos izvornoj pasivnosti ili upravo zbog nje, može se reći da hiletička dimenzija iskustva predstavlja polje čistih mogućnosti,

⁷⁵⁹ Hua XV. 385.

⁷⁶⁰ Hua Mat VIII. 199.

⁷⁶¹ Ibidem. str. 254.

⁷⁶² Ibidem. str. 184.

⁷⁶³ Ibidem. str. 184-185.

⁷⁶⁴ Ibidem. str. 278.

⁷⁶⁵ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 259.

te je, načelno govoreći, dinamičnija i kreativnija od međusobnih odnosa između već konstituisanih sadržaja. Tako npr. mogu da postanu relevantni sedimentirani slojevi iskustva koje konkretno „ja“ nikada nije eksplicitno tematizovalo, a koji su ipak sposobni da nas aficiraju, štaviše, da se pretvore u našu stalnu afektivnu pozadinu. Ukratko, transcendentalne asocijacije mogu da iznenade sadašnjost konkretnog „ja“, ali mogu i da ostanu u pozadini zauvek, kao potencijalnost. Valja pomenuti i Huserlovu analizu o retroaktivnom kretanju smisla: neko upravo ili već davno prošlo iskustvo naknadno biva bojeno novim afektima, dakle biva pobuđeno iz dremeža implicitne samorazumljivosti, navedeno je da se pojavi, da važi na alternativan način. I sama prošlost se transformiše time što se moj odnos prema njoj menja na radikalniji način. U kontekstu hiletičke sfere je od velikog značaja da Huserl naglašava kako ovaj proces može da bude „pobuđenje skrivenog“, te da „živa sadašnjost uvek nosi sa sobom novi izvor nove afektivne sile“⁷⁶⁶. Ukupno uzevši, živu sadašnjost ne treba shvatiti kao unilinearno strujanje, već kao primordijalni dinamizam koji prethodi fiksiranim vremenskim nizovima.

S obzirom da u *C-manuskriptima* centralnu ulogu imaju presvesna (ili nesvesna) stanja koja se ne mogu tematizovati ili se retko tematizuju, nije slučajno što Huserl nekoliko analiza posvećuje problemu dubokog sna i smrti. Ova stanja ga zanimaju zbog toga što neutralizuju aktivnosti „svesti o...“: nije više reč o samozaboravu svesti, već o suspendovanju ili čak ukidanju svake vrste intencionalnosti. Moglo bi se reći da se u ovoj noći radikalnog odsustva iskustva prazni svaki akt i sadržaj. U ovoj nultoj tački nema više svesti koja bi bila „za sebe“, nema ničeg „egološkog“ što bi moglo reaguje na afektivne sile – na delu je *epokhé* nad samim sobom. Huserl ionako često koristi metaforu spavanja u kontekstu praznih intencija (posebno u pogledu retencionalnosti), kao što se služi i metaforom (pro)buđenja (i budnosti) povodom analize pažnje i asocijacije, ali je u ovom slučaju reč o stvarnom spavanju i (pro)buđenju, budnosti. Naročito duboki san bez bilo kakve refleksivne ili prerefleksivne aktivnosti svesti predstavlja poseban izazov za fenomenologiju vremena. Da li se radi o atemporalnom intervalu? Kakav je njegov odnos prema uobičajenoj konstituciji vremenitosti? Na osnovu *C-manuskripata* se čini da je „temporalizacija svesti u svojoj apsolutnoj samokonstituciji osnovnija od distinkcije između budnosti i spavanja. ... Stanje *Ichlosigkeit*-a je privremeno: ono je potencijalnost povratka samome

⁷⁶⁶ Hua XI. 172.

sebi i pronalaženju sebe.⁷⁶⁷ Shodno tome, Huserl ističe da nije reč o „ništavilu“, odnosno totalnom ukidanju vremena jer u tom slučaju ne bismo mogli da objasnimo zašto i kako je moguće (pro)buđenje. Utoliko postoji i „nebudno vremenovanje bez sile“ (*kraftlose unwache Zeitigung*)⁷⁶⁸ kao komplementarno stanje budnog vremenovanja. Budući da bez sedimentacije sadržaja ne mogu nastupiti noviji sadržaji, može se reći da duboko spavanje kao maksimum sedimentacije vrši neophodnu regeneraciju, revitalizaciju svesti. Međutim, kakav je onda status „apsolutnog spavanja“? Prema Huserlu, za razliku od pūke sedimentacije tokom spavanja, smrt predstavlja potpuno ukidanje „svesti o...“, krajnji raskid sa iskustvom. Shodno tome, sugerise se da je smrt rezultat procesa „in-diferencijacije“ koji ne može da bude predmet transcendentalne refleksije. Sama smrt je nemisliv i nereprezentabilni kraj svake modifikacije, dovršena afenomenalnost, bez mogućnosti povratka u budno stanje, te bez mogućnosti makar distorzirane naknadne analize. Nije u pitanju privremeno osenčenje *intentum*-a: „[s]mrt nije spavanje; tamo gde nastupa, moj čitav svetski tubitak (*weltliches Dasein*), moje »Ja postojim« (*Ich-bin*) se završava. Ne sećam se više toga šta sam bio...“⁷⁶⁹ Ukratko, u smrti se napušta sintetičko jedinstvo vremena, rezultirajući maksimumom pasivnosti. Čak i ako postoji mogućnost da se svest probudi iz ovog stanja, to je već „drugi život“ ili „novi život“. Prema Huserlu, smrt ne oblikuje život iznutra, ona nije kvazisvrha prema kojoj smo usmereni, nego je totalna suprotnost doživljaja, čista negativnost. Za razliku od drugih fenomenologa, primera radi, Hajdegera ili Sartra, kod Huserla smrt nije samotranscendirajući momenat života kao svojevrсни unutrašnji bitak-ka-smrti ili kao odlučujuća granica dinamike onoga „za sebe“. „Bliskost života sa samim sobom, sjaj njegovih sadržaja tokom prelaska u mrak, nije podržana od strane smrti. ... Iz perspektive kako Sartra, tako i Hajdegera, Huserlova analiza (odnosno barem rekonstrukcije iste), sa svojom tendencijom da minimalizuje konstitutivnu ulogu smrti u ekstatičnom karakteru temporalizacije, suštinski promašuje poentu.“⁷⁷⁰ Međutim, šta je onda izvor pretpostavke svih nas da ćemo jednog dana umreti? Huserl ukazuje na to naše iskustvo nije ograničeno samo u pogledu smrti koja će doći, već i u retrospektivnom smislu, u pogledu našeg rođenja. Slično tome, i antiiskustvo dubokog sna anticipira smrt kao „apsolutno

⁷⁶⁷ Warren, Nicholas de: *The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep*. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010. str. 289-290.

⁷⁶⁸ O tome: *Ibidem*. str. 290.

⁷⁶⁹ *Hua Mat VIII*. 103.

⁷⁷⁰ Dodd, James: *Death and Time in Husserl's C-Manuscripts*. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi). Springer, Dordrecht, 2010. str. 67-68.

spavanje“. Nadalje, s vremenom doživljavamo i smanjenje naše energije, bolesti našeg tela... Ukupno uzevši, izvesna konačnost je ukodirana u naš život, doduše, ne kao neka vrsta „produktivne“ intencionalnosti, već kao granična, ali samorazumljiva činjenica. U stvari, nikada ne možemo biti svesni jedinstvene celine naših života, niti možemo da u potpunosti kontrolišemo naše vitalne kapacitete – ta nemogućnost nosi sa sobom i uglavnom implicitnu samosvest o našoj konačnosti. Utoliko se može reći da za „znanje“ o faktičnosti smrti nije nužno imati iskustvo o smrti drugih ljudi.⁷⁷¹

⁷⁷¹ Doduše, Husserl često insistira i na intersubjektivnim aspektima smrti. O tome detaljnije: Geniusas, Saulius: On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi). Springer, Dordrecht, 2010. str. 80.

3.4. Kritička recepcija Huserlove filozofije vremena

Videli smo da Huserlova filozofija vremena ne predstavlja monolitnu teoriju. Njen razvoj je podrazumevao suštinske dileme i međusobno nepomirljive teze kao odgovore na njih – neprestana samokritika i rad na sve novijim varijacijama na iste probleme su ključne karakteristike „većitog početništva“. Ta heterogenost i ambivalentnost se ponavlja u kritičkoj recepciji: u njoj se dešava da se strogost fenomenološkog metoda primenjuje ne bi li se došlo do alternativnih uvida o vremenu, a ponekad je i sam metod izložen oštroj kritici, rezultirajući svojevrsnom jeretičkom „kontra-fenomenologijom“ u kojoj su huserlovski inspirisane ideje suprotstavljene slovu Huserlove filozofije. U ovom delu ćemo analizirati tumačenja mislioca (Merlo-Ponti, Anri, Frank i Levinas) kojima je zajedničko da su razradili interpretativne strategije koje imaju u vidu složenost Huserlovog opusa. Od velikog značaja je da se svaka od njih suprotstavlja modelu transcendentnog idealizma – uglavnom konstatuju da Huserlova fenomenologija nije mogla da mu pruži otpor, ali pritom ukazuju i na marginalna mesta koja omogućavaju i drugačije puteve. Rečnik tog modela („refleksija“, „sinteza“, „samokonstitucija“, itd.) se kritikuje ne bi li se pokazalo da se davanje vremenitosti ne može supsumirati pod tematsku, tetičku, „vidljivu“ aktivnost „svesti o...“. Sasvim različite figure (događaj, pût, Drugi, hijizam, itd.) su navedene kao paradigme za to da temporalnost prevazilazi transcendentnu subjektivnost, uključujući determinišući akt zahvatanja, formu „ja“ i apsolutnu samodatost svesti. Bez obzira na to da li se tvrdi da te figure nadmašuju koordinate transcendentnog „iznutra“ ili „spolja“, iz pravca imanencije ili transcendirajući ih, smatra se da im je zajedničko da su tek u izvedenom smislu *intenta*. Više se može reći da oni tematizuju, interpeliraju nas, dakle izloženi smo im na neobjektivirajući način, pre nego što bismo bili usmereni na njih. Ove varijacije na fenomenologiju su „neintencionalne“ ili „preintencionalne“ između ostalog u tom smislu što tragaju za izvorno, pasivno strujanje vremena pre razlike između intencionalne subjektivnosti i intencionalnih predmeta. Sugerise se da je „pravremenitost“ dinamična otvorenost, nereduktibilna na strukture, akte i sadržaje svesti.

3.4.1. Otvoreno vreme nevidljivog (Merlo-Ponti)

Kao što je Brentanova teorija o vremenu bila „ishodišna tačka“ za Huserla, tako je i Huserlova fenomenologija unutrašnje vremenske svesti služila kao istaknuta inspiracija za Morisa Merlo-Pontija. I obrnuto, čak i kada se Merlo-Ponti značajno distancirao od svojih filozofskih prethodnika u pogledu pojma vremena, on se time pre svega distancirao, i to veoma samosvesno, od Huserla, a tek onda od drugih mislioca poput Bergsona ili Hajdegera. Ipak, valja imati u vidu da Merlo-Pontijeva filozofija, uključujući i njegovu filozofiju vremena, nije pûki produžetak Huserlovog opusa, te da „smisao merlo-pontijevske fenomenologije nije ni huserlovski, ni hajdegerijanski, već nešto novo“⁷⁷². Ova konstatacija delimično važi i za *Fenomenologiju percepcije*, ali još više stoji u slučaju *Vidljivog i nevidljivog*. U nastavku ćemo videti kako je Merlo-Ponti postao sve kritičniji prema huserlovskoj fenomenologiji i kako je nastojao da preoblikuje koncept vremenitosti, ali ćemo ujedno moći da primetimo kako je i dalje imao afirmativan odnos prema pojedinim Huserlovim uvidima.

Glavni protivnik Merlo-Pontijeve filozofije vremena je, kako u *Fenomenologiji percepcije*, tako i u *Vidljivom i nevidljivom*, koncept vremena tumačen kroz prizmu transcendentnog idealizma. Nesumnjivo, tragajući za „naivnim“, anonimnim, svakidašnjim i prednaučnim iskustvom, on se suprotstavlja i zdravorazumskom shvatanju vremena kao sleda „sada“, kao i površnim fiziološkim i psihološkim objašnjenima temporalnosti koja polaze od očuvanih opažaja i projekcija sećanja. Ipak, najoštrija kritika je upućena onoj filozofiji vremena koja ima u vidu konstitutivni doprinos subjektivnosti, ali pritom hiperbolizuje taj uvid, na kraju svodeći vreme na proizvod čistog subjekta bez konkretnih dimenzija. Odbijajući takav pristup problemu temporalnosti, Merlo-Ponti ističe da vreme „nije nikada potpuno konstituirano tetička svijest o vremenu koja njime dominira i obuhvaća ga – razara fenomen vremena“⁷⁷³, odnosno da „»sinteza« vremena jest sinteza prelaženja, to je kretanje jednog života koji se razvija, nema drugog načina da se on ostvari negoli živjeti ovaj život“⁷⁷⁴. Simptomatično je što se izraz „sinteza“ koristi pod znacima navoda: Merlo-Ponti smatra da nema središnjeg, akosmičkog „ja“ koje bi spolja, u okviru intelektualnih akata ujedinjavalo vremenske fenomene. Subjektivnost nije izvan ili iznad vremena,

⁷⁷² Richir, Marc: „Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*“, *Esprit* 21 (6): 125.

⁷⁷³ Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenologija percepcije*. str. 428.

⁷⁷⁴ Ibidem. str. 436.

već je i ona sama temporalnog karaktera – složena kohezija jednog života je uvek već jedan vremenski dinamizam. Polazi li se od ovog uvida, navodno dvojstvo svesti o vremenu i vremena svesti se pokazuje kao lažna dilema. Merlo-Ponti naglašava da se vremenitost prevashodno konstituiše u prerefleksivnoj svesti, koja nema dodatnu svest iza sebe, te koja uglavnom na netematizovan način, preintencionalno doživljava sebe kao temporalnu. Uvode se alternativni termini ne bi li se promenilo uobičajeno značenje sinteze, tako se npr. upotrebljavaju izrazi „sinteza prelaženja“ i „pasivna sinteza“, ili se naprosto ukazuje na ograničenost sinteze: „ne može se ... govoriti o nekoj sintezi dubine“⁷⁷⁵. Potonji iskaz ne važi samo na polju fenomenologije prostora, već i u pogledu vremena: vremenski fenomeni se ne odvijaju samo u okviru horizontalne, pravolinijske uzastopnosti, već se na kompleksan način prepliću na različitim vertikalnim nivoima, s onu stranu mogućnosti obuhvatne sinteze. Prema Merlo-Pontiju, rukovoditi se transcendentalno-idealističkim modelom sinteze nužno podrazumeva hipotezu o atemporalnoj poziciji sa koje se može pokriti svaki vremenski detalj. Ovoj spoljašnjoj perspektivi on suprotstavlja činjenicu da se vreme može doživeti samo iznutra. Tako se i u jednoj radnoj belešci *Vidljivog i nevidljivog* sugerišu da je „nedovoljna svaka analiza vremena koja ga posmatra odozgo. Vrijeme mora da se konstituiše – da uvijek bude viđeno sa stanovišta nekoga ko je u njemu.“⁷⁷⁶ Ipak, Merlo-Ponti pritom odmah dodaje, imajući u vidu opasnost vremenskog solipsizma, da subjektivno doživljeno vreme treba shvatiti kao primordijalnu, beskonačnu otvorenost, kao neprestano samotranscendiranje, kao dinamičan hijizam između subjektivnosti i onoga što je prevazilazi. Ukratko, istovremeno smo aktivni i pasivni, spontani i receptivni. U vremenitosti je uvek već na delu izvestan višak, razlika koja nas nadmašuje i koju nikada ne možemo da kontrolišemo u potpunosti. Vremenitost se ne konstituiše u nekakvoj zatvorenoj interiornosti, nego „u svetu koji živim“, u centrifugalnom okretanju prema stvarima koje uvek podrazumevaju i nevidljive, afenomenalne horizonte.

U *Vidljivom i nevidljivom* ovi uvidi nose sa sobom i kritiku na račun Huserlove fenomenologije vremena: „Huserlova greška je što je morao da opiše ukopčavanje [*emboîtement*] pošavši od *Präsenzfeld* shvaćenog kao nešto lišeno gustine, kao imanentna svijest; to je transcendentna svijest, to je biće na distanciji, to je dvostruki temelj života moje svijesti, i to je ono što omogućuje zbivanje *Stiftung* ne samo trenutka nego i cijelog sistema vremenskih oznaka – vrijeme (već kao vrijeme tijela, vrijeme taksimetar tjelesne sheme) jeste model ovih simboličkih

⁷⁷⁵ Ibidem. str. 279.

⁷⁷⁶ Merlo-Ponti, Moris: *Vidljivo i nevidljivo*. str. 191.

matrica koje su otvorenost prema biću.⁷⁷⁷ Dakle, Huserl biva optužen za isuviše formalističko shvatanje vremenitosti koje nije sposobno da adekvatno opiše preplitanje vremenskih fenomena, odnosno izvorni hijazam između sveta i svesti. Prema Merlo-Pontiju, događaji se na suštinski način ukrštaju sa ritmovima vremena – utoliko je pogrešno tvrditi da se mogu razdvojiti materija vremena i forma vremena. Zanimljivo je da se u ovoj belešci koristi Huserlov termin *Stiftung*, koji je Merlo-Ponti inače preveo kao „institucija“ ili „institucionalizovanje“, i kojem je od početka pripisao i temporalna značenja. Tako je npr. govorio o tome da *Stiftung* podrazumeva „beskonačnu plodnost svakog momenta u vremenu“⁷⁷⁸ (štaviše, sugerisao je da je „vreme model institucije ..., sama institucija koja se rađa“⁷⁷⁹), i pritom je smatrao da ovaj koncept može da bude „lek za filozofiju svesti“⁷⁸⁰. Za nas je od velikog značaja da *Stiftung* između ostalog znači „učiniti da nešto stoji sâmo od sebe“, „da se nešto drži vertikalno putem internih pravila“, „otvorenost jednog polja“, „obavezujuću budućnost“ i „novog činioca pasivnosti“⁷⁸¹. Imamo li u vidu ova značenja, jasno je zašto je u *Vidljivom i nevidljivom* institucija suprotstavljena konstituciji: reč je o prekonstitutivnoj sferi koja se ne može svesti na aktivnost nekog subjekta (na imanentnu svest), o izvornoj dimenzionalnosti koja nije ništa drugo do otvorena vremenitost, sa gustom prepletenih sadržaja. U ovom kontekstu Merlo-Ponti pominje i problem sedimentacije i retroaktivnog stvaranja smisla (ponekad koristi izraz *Rückgestaltung*) čija logika nadmašuje pûku identifikaciju fiksiranih sadržaja („refleksivno ponavljanje“), ali ujedno ukazuje i na mogućnost prekida zahvaljujući kojem može da se stvori novi smisao. Primordijalna otvorenost iskustva podrazumeva i to da u njemu nema niti jednom zauvek utvrđenog statusa vremenskih fenomena, niti stabilnih – objektivno-hronoloških – serija vremenskih faza. Govori se o procesima ukopčavanja ne bi li se naglasilo kako se u vertikalnim dimenzijama vremena odvija fuzija i interferencija smisla, dinamično preplitanje retencionalnih i protencionalnih tendencija. Međutim, kakav je onda status prautiska i sadašnjosti?

„*Urerlebnis* ne uključuje potpuno, nego djelimično podudaranje, zato što sadrži

⁷⁷⁷ Ibidem. str. 180.

⁷⁷⁸ Merleau-Ponty, Maurice: *La prose du monde*. Gallimard, Paris, 1966. str. 95.

⁷⁷⁹ Merleau-Ponty, Maurice: *L'institution – la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin, Paris, 2003. str. 36.

⁷⁸⁰ Merleau-Ponty, Maurice: *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Gallimard, Paris, 1968. str. 59.

⁷⁸¹ O ovim značenjima detaljnije Bojanić, Petar: *O institucionalnom delovanju. Kako je moguće ispravno raditi, pisati, hodati, disati, živeti zajedno?* Akademska knjiga – IFDT, Novi Sad / Beograd, 2016. str. 106-116. O instituciji u kontekstu Merlo-Pontijeve i Huserlove filozofije videti još: Al-Saji, Alia: *The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past*. str. 186-187. Odnosno: Takács Ádám: *A fenomen és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések*. str. 127-135.

horizonte i ne bi ga bilo bez njih. Sadašnjost je nedokučiva i izbliza, <kao> kliještima pažnje, ona je obuhvatna. Tačno proučiti *Erfüllung* <ispunjenje> sadašnjosti. Opasnost ove metafore je u tome što ona čini da vjerujem da postoji *izvjesna praznina* koja ima *svoje* dimenzije i koja je ispunjena određenom količinom sadašnjosti (to je uvijek polje određeno objektivnom opnom). Kada Huserl govori o »normi«, on upravo želi reći da se norma i opna ne može pretpostaviti kao datost. Radi se o *Normierung* <normiranje>, tj, o mjero-davnom (Hajdeger). Dakle, vidi se da se norma i opna itd. *izvode* iz potpunog fenomena koji je najzad »svijet«⁷⁸².

Prema tome, prautisak nije unapred data, kvaziobjektivna rupa kroz koju se fenomeni daju kao sadašnji, već je fleksibilno polje horizonata, otvoreno prema onome što nije ono sâmo. Ništavilu sartrovskog „ultranegativizma“ i punoći bergsonovskog „ultrapozitivizma“ se suprotstavlja dinamika „šupljine“, koja je u neprestanom kontaktu sa svetom, koja se delom prazni, a delom se ispunjava. Iz aspekta vremenitosti gledano, to znači da nije u pitanju ni neprekidna kumulacija trajanja, poput rastuće grudve snega, ni prazna forma sasvim lišena bogatstva svega onoga što je temporalno. U vijuganju smisla se ritmovi i vremenski sadržaji „ko-konstituišu“, neke događaje ostavljajući za sobom, a neke integrišući u dalje vijuganje... Ne postoji čak ni potpuno poklapanje sa sopstvenim prisustvom – ni prisustvo ne može da bude sasvim prisutno. „Sada“ je zapravo krhka datost (koristi se npr. metafora mehura) koja se neprestano preoblikuje, bez sigurnih granica, bez stabilnosti – kao izvorna neadekvacija, kao ograničena, delimična koincidencija sa sobom, fluidnost uvek u nastajanju.

U pogledu iskustva sadašnjosti valja citirati i Merlo-Pontijevu radnu belešku čiji je naslov „*Huserl Zeitbewusstsein*“:

„Šta je impresionalna svijest, *Urerlebnis* <pradoživljaj>? Kao *Selbstgegebenheit* <samodatost> spoljašnje stvari, to *zapravo* nije nepralazan termin završetak (vremenski čvor), nego transendirajuće, optimum, *etwas* <nešto>... (*Gestalt*, a ne jedinka). A »biti svjestan« ovog *Urerlebnis*, to nije podudaranje, stapanje sa... niti akt ili *Auffassung* <zahvatanje/shvatanje> (ovo kaže Huserl), niti ništenje (Sartre), to je odstupanje, takvo kakvo tjelesna shema, koja je utemeljenje prostora i vremena, čini shvatljivim. To je percepcija-impercepcija, tj. djelatni i

⁷⁸² Merlo-Ponti, Moris: *Vidljivo i nevidljivo*. str. 203.

netematizovani smisao (to je u osnovi ono što Huserl misli kad razmatra retenciju kao ono fundamentalno: to znači da apsolutna sadašnjost koja ja jesam jeste kao da nije bila).⁷⁸³

Ukupno uzevši, svest nužno kasni u odnosu na sebe, te se konstituiše u izvornoj diferencijaciji – utoliko nema punktualnog pradoživljaja koji bi se moglo dokučiti. Uvek već ima fenomena koji nas aficiraju pre nego što bismo ih eksplicitno tematizovali. Iskustvo vremenitosti je prevashodno dinamika koja se ne sastoji od datosti koje bi ostale „neutralne“ bez akata zahvatanja, već biva pokrenuta upravo od strane prepredikativnog smisla koji je – iznutra ili spolja – transcendirira. Ova vrsta autohtone samoorganizacije prethodi pojmovnoj sintezi i nema stabilni „ritam po sebi“ („vrijeme nije apsolutni niz događaja, tempo – čak ni tempo svijesti – ono je zasnivanje, sistem ekvivalencija“⁷⁸⁴). Nije unapred dat subjektivni ili objektivni sled, nego je uvek *in statu nascendi*, oblikuje se u zavisnosti od načina hijazma između sveta i nas. Kao što nema prautiska kao fiksirane rupe sadašnjosti, tako nema ni fiksiranih serija retencionalnih i protencionalnih sadržaja koji bi se jasno mogli lokalizovati. Iz ove perspektive gledano, Merlo-Pontiju se čini da su Huserlovi dijagrami isuviše verni onom shvatanju prema kojem je vreme serijalnost pozitivnih datosti, sa monotonim ritmom osenčenja.

„Opis retencije kod Huserla (i opis subjektivnosti kao vremena, apsolutnog toka, predintencionalnoga retencije) jeste početak, ali ostavlja otvorenim pitanje: odakle dolazi »skupljanje« vremenske perspektive, prelazak udaljenih retencija u horizont, zaborav? Problem zaborava zapravo suštinski zavisi od onog što je isprekidano. ... [P]ostoje retencije koje nisu zaboravljene, iako su veoma udaljene. Ukratko, postoje »percipirani« fragmenti, koji nestaju. ... A pored toga, nema objektivnog segmenta sadašnjosti koja potiče iz budućnosti. Huserlov dijagram zavisi od ove konvencije koja može predstaviti niz sadašnjih trenutaka tačkama poređenim duž linije. Zaista, Huserl na ovom mjestu dodaje cijelu prepravku retencija i retencija retencija koja otud proizlaze, i utoliko ne shvata vrijeme kao niz ili uzastopnost tačkastih događaja. Ali čak i tako komplikovana, predstava fenomena toka je pogrešna – ne utoliko što je prostorna“⁷⁸⁵.

⁷⁸³ Ibidem. str. 198.

⁷⁸⁴ Ibidem. str. 192.

⁷⁸⁵ Ibidem. str. 202.

U *Vidljivom i nevidljivom* Merlo-Ponti govori o vertikalnoj, večnoj prošlosti (ili *passé immémoriale*) ne bi li opisao izvornu vremensku dimenziju koja nije izvedena iz sadašnjosti, dakle ne prethodi prautisku, niti sledi za njim, već je samostalna, koegzistentna sfera. U stvari, već se u *Fenomenologiji percepcije* ukazuje na to da diskretni, linearni odnosi između „pre” i „posle” još ne čine vremenitost, i pritom se hvali Huserl koji je uvideo da se temporalnost sastoji od složene mreže intencionalnosti čiji se sadržaji „diferenciraju jedni iz drugoga”⁷⁸⁶. Prema Merlo-Pontiju, trenutak *A* i trenutak *B* nisu potpuno nerazlučivi, ali se u konkretnom, otelovljenom iskustvu nužno pojavljuju tako što jedan prelazi u drugi, uvek već transcendirajući poziciju koju privremeno zauzimaju, ekstatično prevazilazeći uske okvire onoga „sada”. Ne postoje egzaktne položaji, niti stabilne jukstapozicije vremenskih faza. Pritom se naglašava da same vremenske dimenzije nisu uzastopne, već egzistiraju paralelno jedne sa drugima. „Budućnost nije poslije prošlosti, a ova nije prije sadašnjosti.”⁷⁸⁷ Reč je o originerno datim, ireduktibilnim horizontima bez kojih temporalizacija vremena ne bi bila moguća. Međutim, uprkos tome što je u *Fenomenologiji percepcije* sprovedena nemilosrdna kritika na račun hipoteze o identičnim vremenskim idealnostima, čini nam se da se u ovom delu još pretpostavlja da je subjektivnost „apsolutna prisutnost sebi”⁷⁸⁸, bazirana na samodatosti situiranog *cogita*, dakle tela i svesti. Stoga, iako se sugeriše da prošlost kao izvornu, preegzistentnu vremensku dimenziju nipošto ne bi trebalo opisati kao nagomilavanje očuvanih sadašnjosti, ona je i dalje shvaćena kao čisto pozitivni rezervoar. U *Vidljivom i nevidljivom* se radikalizuje Merlo-Pontijevo shvatanje prošlosti utoliko što se ključna uloga pripisuje zaboravu kao latentnoj dezintegraciji i ukidanju smisla u čistoj, nedostupnoj, nevidljivoj prošlosti. U pitanju je divlji vrtlog koji je nužan uslov mogućnosti svakog prautiska, sećanja, prisećanja... – bez zaborava nema ni novih sadržaja. Međutim, ovaj primordijalni zaborav nije tematizovana „svest o...“, nije partikularni akt negacije koji bi se mogao prikazati na dijagramu vremena, već je presvesno (ili nesvesno) stvaranje odsustva koje se po svojoj prirodi ne ispunjava, čija re-prezentacija nije moguća. Radi se o nesvodivoj distanci, diferenciji koja se ne može izbrisati. Metafora osenčenja još upućuje na svetlost – transcendentalni zaborav treba razumeti isključivo pozivanjem na mrak. Kada Merlo-Ponti govori o „»neuništivoj« prošlosti“, on pritom ne misli na kumulirane sadržaje kojima uvek raspolažemo, već upravo na izvornu sferu vremena

⁷⁸⁶ Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenologija percepcije*. str. 432.

⁷⁸⁷ Ibidem. str. 433.

⁷⁸⁸ Ibidem. str. 440.

koja podrazumeva i zaborav. U tom segmentu, primat se ne pripisuje svesti, nego „vrtlogu ... koji je meso, a ne svijest koja se suočava sa noemom“⁷⁸⁹. Uprkos tome što je reč o svojevrsnoj „nekonstituciji“ odsustva, slepoj mrlji koja nije predmet svesti, ona je i te kako produktivna. „Interpretirajući Huserla, Merlo-Ponti ističe da »prošlost u sebi« nije pozitivnost – kao konzervacija prošlosti u sebi –, nego je »šuplja« ili »ograničena negativnost«. ... Ova »negativnost« nije shvaćena kao nedostatak, već upravo kao višak, »više od Bitka«. ... Ona je odsustvo koje Merlo-Ponti opisuje kao »plodno«⁷⁹⁰. Iako je Merlo-Ponti svestan toga da je Huserl više puta analizirao zaborav, čini mu se da je zaborav u tim analizama sveden na partikularne akte zaborava čijim kvaziidealnim sadržajima se uvek možemo vratiti, uz manje ili veće teškoće. Kao da je za Huserla zaborav simptom naše konačnosti i nesposobnosti, a ne strukturalna nužnost vremenitosti uopšte.

Poznato je da je Merlo-Ponti bio među prvim posetiocima u luvenskom *Husserl-Archivu*⁷⁹¹, odnosno da je smatrao da pre svega rukopisi sadržavaju Huserlovu pravu filozofiju. Shodno tome, Merlo-Ponti je u svom tumačenju uspeo da detektuje i one Huserlove uvide koji će tek kod kasnijih interpretatora postati važni, sa posebnim osvrtom na pitanja telesnosti, intersubjektivnosti, „operativne intencionalnosti“ i pasivnosti, dakle na koncepte s onu stranu transcendentalnog idealizma. S obzirom da je „Merlo-Ponti pokušavao da sledi više duh nego pismo Huserlovih spisa“⁷⁹², uspeo je da nasluti teze ili čak dođe do eksplicitnih zaključaka o pojmu vremena koji su za nas danas dostupni i u Huserlovim spisima nastalim između 1893. i 1917. godine, u *Bernau manuskriptima* ili u *C-manuskriptima*. Videli smo da dok se analize o vremenu u *Fenomenologiji percepciji* nadovezuju na *Predavanja* bez naročitih kritičkih primedbi, *Vidljivo i nevidljivo* već predstavlja ambivalentan odnos prema Huserlovoj filozofiji vremena. Iako Merlo-Ponti konstatuje da je i Huserl nastojao da bude veran svakidašnjem iskustvu sveta („krajnja redukcija za Huserla nije transcendentalna imanencija, nego otkrivanje *Weltthesis*“⁷⁹³), u njegovim analizama o vremenu ipak otkriva tragove transcendentalnog idealizma, posebno u

⁷⁸⁹ Merlo-Ponti, Moris: *Vidljivo i nevidljivo*. str. 252.

⁷⁹⁰ Al-Saji, Alia: The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past. str. 186. O prazaboravu videti još: Waldenfels, Bernhard: „Time Lag: Motifs for a Phenomenology of the Experience of Time“, *Research in Phenomenology* 30 (1): 115.

⁷⁹¹ O tome: Breda, H. L. Van: „Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 67 (4): 410-430.

⁷⁹² Zahavi, Dan: Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal. In: *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* (ed. Ted Toadvine – Lester Embree), Springer, Dordrecht, 2002. str. 28.

⁷⁹³ Merlo-Ponti, Moris: *Vidljivo i nevidljivo*. str. 186.

pogledu teze o samodatosti prautiska, koncepta transcendentalne sinteze, razdvajanja materije vremena i forme vremena, odnosno monotone serijalnosti apsolutnog vremena. Međutim, imali smo priliku da pokažemo kako je i sam Huserl bio sve više kritičan prema pomenutim shvatanjima, distancirajući se od one teorije koja opisuje vremenitost kao sasvim pregledno polje konstituisano od strane refleksivne svesti. U stvari, razvoj Merlo-Pontijevih analiza o vremenu, od samoprisustva *cogita* do vrtloga pasivno date pûti, na sablastan način podseća na put koji je prešla Huserlova filozofija vremena. Napomenimo najzad da je Merlo-Ponti ujedno anticipirao i ona tumačenja u kojima se naglašava neposredna, telesna prekonstitucija vremenitosti. U *Fenomenologiji percepcije* se pominje da je „vrijeme afekcija »sebe sobom« ... [u kojoj su] aficirajuće i aficirano jedno“, odnosno *Selbsterscheinung* u kojoj se orctava „unutrašnjost ili samost (sopstvo, *ipseité*)“⁷⁹⁴, a sugestije o hijazmu između naše pûti i pûti sveta u *Vidljivom i nevidljivom* takođe nagoveštavaju korporealno shvatanje vremena. Ipak, Merlo-Pontijevo shvatanje će biti nedovoljno radikalno u očima Mišela Anrija i Didijeja Franka.

3.4.2. Vreme žive telesnosti (Anri, Frank)

U Huserlovoj fenomenologiji vremena su od velikog značaja izrazi koji upućuju na život: *lebenhaftig*, *lebendig*, *Lebendigkeit*, *Zeiterlebnis*, *Lebensfeld*, itd. Kao što smo sugerisali, naročito u *C-manuskriptima* se posvećuje posebna pažnja kako elementarnim tendencijama afektivnosti i instinktivnosti, tako i egzistenciji konkretnog „ja“, a to nosi sa sobom čestu upotrebu pomenutih izraza. Huserl je sklon da živu sadašnjost opiše kao uvek već datu, preintencionalnu pasivnost, tako npr. govori o tome da afektivnost „prethodi (*vorangeht*) receptivnom aktu“⁷⁹⁵. U pitanju je izvorni doživljaj koji ima svojevrnsni primat u odnosu na konstituisane pojavnosti. U ovom kontekstu se pojam života ne odnosi na biološku činjenicu, već na prefenomenalne ili – u zavisnosti od terminologije koja se koristi: – autofenomenalne uslove iskustva, na otvorenu, bogatu potencijalnost svih nas. Ovo značenje života se tiče onoga transcendentalnog, a ne onoga empirijskog: reč je o *primordium*-u bez čega konkretizovana „svest o...“ ne bi bila moguća. S obzirom da se ova sfera ne pojavljuje kao predmet, već kao unutrašnje pulsiranje, njen opis zahteva specifičan „energetski“ vokabular. Valja imati u vidu da se Huserl i u pogledu izvorne afektivnosti

⁷⁹⁴ Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenologija percepcije*. str. 439.

⁷⁹⁵ Hua XI. 84.

suočava sa problemom beskonačnog regresa, te postavlja pitanje nije li u slučaju svake afekcije potrebna dodatna afekcija koja bi navela transcendentalno „ja“ na to da se okrene prema dotičnoj afekciji, zatim još jedna afekcija koja bi skrenula pažnju na tu afekciju, i tako do beskonačnosti. Međutim, prema Huserlovom zaključku, radi se o samoafekciji (*Selbstaffektion*) za koju nije potreban nikakav kvazirefleksivni višak. Može se reći da su na ovom prahiletičkom nivou ono što aficira i ono aficirano sasvim identični: dvojstvo akta zahvatanja i *intentum*-a, „subjektivnosti“ i „objektivnosti“, „svesti o...“ i sadržaja će se kristalisati tek na višim slojevima konstitucije. U stvari, afekcije pobuđuju intencije. Kada Huserl govori o tome da je „prazvor svake afekcije isključivo u prautisku“⁷⁹⁶, pod tim misli na praafektivnu iliti samoafektivnu datost koja prethodi svakoj predmetnoj aficiranosti. Iz ove perspektive gledano, vreme nije ništa drugo do „imanentna vremenitost, strujeći, sebe u sebi i za sebe konstituirajući život“⁷⁹⁷. Utoliko za spontanost žive sadašnjosti nije potrebna spoljašnja pokretna snaga, njeno strujanje je uvek već motivisano na inherentan način. Stoga se može reći da ovaj nivo čistog i prekonstitutivnog samopojavljivanja ne predstavlja nikakav tautološki identitet, već se odlikuje neprestanim, dinamičnim samorazlikovanjem. Zanimljivo je kako Huserl ovu dinamiku vezuje za živu telesnost: „[u] strujećoj praprezenciji na nepromenljiv način (*unabänderlich*), uvek već imamo opažanje pûti, koje kontinuirano prolazi kroz čitavo vremenovanje imanentnog vremena, u svako vreme (*allzeitlich*) konstituišući ovu pût, sintetički i na identičan način“⁷⁹⁸. Kao što primećujemo, Huserl sugeriše da strujanje vremenitosti funkcioniše kao transcendentalni uslov konstitucije žive telesnosti. U nastavku ćemo videti da su neki interpretatori nastojali da preokrenu ovaj odnos.

Mnogi mislioci su posvetili posebnu pažnju fenomenološkom pitanju odnosa između vremenitosti i telesnosti, ponekad se nadovezujući na Huserlove primedbe u vezi sa prahiletičkom sferom, ili izvlačeći zaključke do kojih sam Huserl nije došao, ili se čak kritički distancirajući od njegovih teza. Traganje za pravim izvorom je neke od njih navelo na to da samodatos sopstvenog, živog tela tumače kao uslov mogućnosti svakog temporalnog iskustva, drugim rečima, neposredna apodiktičnost tela je za neke od njih ona uvek već data činjenica na kojoj se bazira strujanje žive sadašnjosti, zatim i složeniji oblici vremenitosti. Jedan od istaknutih primera za takvu radikalizaciju Huserlove fenomenologije je materijalna fenomenologija iliti fenomenologija pûti

⁷⁹⁶ Ibidem. str. 168.

⁷⁹⁷ Hua I. 99.

⁷⁹⁸ Hua Mat VIII. 112.

(*chair*) kod Mišela Anrija. Anri nastoji da zahvati apsolutnu automanifestaciju života na prefenomenalnom, preobjektivnom nivou, pre bilo kakvog samotranscendiranja „svesti o...“ ili samoprojeksijske ekstaze tubitka u svet. Može se reći da je na delu hiperbolizacija *epokhé*-a jer se stavljaju u zagrade čak i fenomeni (a i unutrašnje vreme, kao što ćemo videti). Prema Anrijevom shvatanju, subjektivno samopojavljivanje nužno prethodi odnosima prema predmetnim pojavnostima i njihovim horizontima. Primera radi, čak i kada sa jednom rukom dodirujem svoju drugu ruku, pre tog hijazma u dodirivanju sebe uvek već ima jedne izvorne, žive samodatosti, bez ikakve distance i posredovanosti, bez otuđenosti u odnosu na sebe. Ovu izvornu sferu Anri opisuje kao radikalnu imanenciju, transcendentalnu samoafektivnost, preintencionalnu samorevelaciju života. Potpuno poklapanje sa samim sobom u samoafektivnosti podrazumeva da nema ni minimalne razlike između onoga što aficira i onoga što je aficirano: ne mogu da se distanciram od svoje radosti ili od svog bola. Utoliko je moje živo telo, moja pût prevashodno akosmički, nevidljiv *pathos*. Reč je o originernoj pasivnosti koju ne konstituiše „ja“ – moj singularni ipseitet mi je naprosto dat, pre mojih aktivnosti. Stoga Anri daje prednost apodiktičnosti „ja“ u odnosu na pojam samosvesti. Valja pomenuti da je on sklon i tvrdnji prema kojoj sam Život afirmiše sebe kroz davanje singularnog života, a time se već priključuje tzv. teološkom preokretu francuske fenomenologije.

Ova filozofija ujedno predstavlja i kritičku interpretaciju kroz čiju prizmu stičemo utisak da Huserl u većini slučajeva čistu i neposrednu samodatosť tela žrtvuje intencionalnoj posredovanosti „svesti o...“, ili, iz drugog aspekta, radikalno samopoklapanje široko rasprostrtim horizontima... Ukratko, sugeriše se da Huserlova fenomenologija preferira fenomene na račun samopojavljivanja, a time ostaje veran „grčkoj predrasudi“ o tome da je samo vidljiv svet relevantan, te subjektivnost uzima u obzir samo u njenom popredmećenom obliku. Ovo shvatanje ima izuzetno važne posledice i u pogledu pojma vremena. S jedne strane, Anri u mnogim spisima ističe da je živa telesnost ne samo akosmičkog, nego i atemporalnog karaktera⁷⁹⁹, i, shodno tome, dodaje da njena neposrednost prethodi svakom vremenskom razmaku između onoga „pre“ i onoga „posle“. Anri opisuje ovu radikalnu imanenciju kao „ono što se nikada ne menja“⁸⁰⁰, te na iznenađujući način zaključuje da „[z]a onoga koji pati, sve dok pati, vreme ne postoji“⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ Videti npr. Henry, Michel: *Phénoménologie matérielle*. PUF, Paris, 1990. str. 166. Henry, Michel: *L'essence de la manifestation*. PUF, Paris, 1963. str. 33.

⁸⁰⁰ Henry, Michel: *Phénoménologie matérielle*. str. 54.

⁸⁰¹ Henry, Michel: *Incarnation*. Seuil, Paris, 2000. str. 85.

Pozivajući se na izjavu Majstera Ekharta prema kojoj nam jučerašnji događaji nisu bliži od događaja koji su se odvijali pre hiljada godina, Anri čak govori o nerealnom karakteru vremena, odnosno o „večnom živom prisustvu Života“⁸⁰². Međutim, valja imati u vidu da Anri ponekad određuje izvorni *pathos* i kao samotemporalizujuće davanje, ili kao specifičnu, afektivnu temporalnost⁸⁰³, a pritom ističe da ona nipošto nije statična: „[k]ada govorimo o jedinstvu apsolutnog života *ega*, time nipošto ne želimo da kažemo da je ovaj život monoton; u stvari, on je beskonačno raznolik – *ego* nije čist logički subjekt zatvoren unutar svoje tautologije; on je sama beskonačnost života koja, doduše, ostaje identična.“⁸⁰⁴ Za nas je od velikog značaja da Anri oštro kritikuje i Huserlovu fenomenologiju vremena, naime, iz aspekta žive imanencije se čini da koncept retencionalne (i protencionalne) modifikacije izdaje izvorno samoprisustvo pûti. Iz perspektive Anrijeve filozofije, huserlovski shvaćena prezencija je pûka granica između sve više praznjenih horizonata prošlosti i budućnosti. Prema Anrijevoj interpretaciji, u *Predavanjima o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti* se prenaglašava mrtva, prazna forma („struktura“, „idealnost“) strujanja vremena koja je indiferentna prema sadržajima, odnosno, sugerije se da bez akta zahvatanja ti sadržaji ne bi bili animirani, temporalizovani – iz toga proističe da Huserl zanemaruje „živo Prisustvo“ (*Présent vivant*) koje je uvek već sasvim ispunjeno bogatim sadržajima samog sebe. Prautisku, koji je određen kao ograničena intencionalna dimenzija vremena podređena onome što se pojavljuje spolja (kao „heteroafektivnost“), Anri suprotstavlja „pra-prautisak“ ili naizgled paradoksalni „samo-prautisak“, izvornu samoafektivnost živog tela koja je u toku i bez obzira na intencionalne predmete. Sasvim sažeto, nikakva aficiranost nije moguća bez originernog, neposrednog identiteta onoga aficiranog i onoga što se aficira (ako se uopšte može govoriti o „razlici“, ona je unutrašnja, između singularnog života i još izvornijeg Života koji ga afirmiše). Sugerije se da ovaj doista prapasivni prautisak nije prolaznog karaktera, već opstaje sve dok život traje. Istini za volju, Anrijeva filozofija vremena ne sadrži samo kritičke primedbe o Huserlovoj fenomenologiji, već i značajne pohvale, štaviše, on opisuje *Predavanja* kao najlepší fenomenološki tekst, odnosno kao nesumnjivo najlepší filozofsko delo u XX veku.⁸⁰⁵ Pritom Anri ne zanemaruje činjenicu da je njegova materijalna fenomenologija u velikoj meri

⁸⁰² Ibidem. str. 91.

⁸⁰³ Ovu ambivalentnost je rekonstruisao Dan Zahavi. Zahavi, Dan: Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: *Subjectivity and Transcendence* (ed. Soren Overgaard et alii), Mohr Siebeck, 2007. str. 133-147.

⁸⁰⁴ Henry, Michel: *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, Paris, 1965. str. 127.

⁸⁰⁵ Henry, Michel: *Phénoménologie matérielle*. str. 31-33.

dužna Huserlovim analizama o prahiletičkim datostima i živog tela, odnosno priznaje da je Huserlov opis prautiska kao originerno datog, ne-reprezentativnog prisustva i te kako anticipacija filozofije radikalne imanencije.⁸⁰⁶ Naime, Anri uviđa da je na kraju krajeva i Huserl tragao za onim izvornim „kako“ pojavljivanja na kojem se svaka predmetna intencionalnost bazira.

Slično Anriju, i Didije Frank nastoji da vremenitost tumači polazeći od fenomenologije živog tela, preciznije, i on tvrdi da fenomenologija vremena treba da se vrati izvornim datostima na kojima se bazira imanentno, doživljeno vreme. To bi podrazumevalo analizu prahiletičke sfere, s onu stranu „hilemorfičke sheme koja daje podršku konstitucije“⁸⁰⁷. Drugim rečima, trebalo bi doći da elementarnog nivoa iskustva na kojem još nema formalnih („intencionalno morfičkih“) shema koje bi konstituisale preintencionalne hiletičke sadržaje. U ovom pogledu je naročito važna Frankova knjiga *Pût i telo. O Huserlovoj fenomenologiji (Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl)*, sa posebnim osvrtom na poglavlja „Problem vremena“ i „Pût i vreme“. Sprovodeći „analitiku pûti“, Frank ukazuje na ona mesta Huserlovog opusa gde se tematizuje praizvorna (*archi-originnaire*) sfera, koja prethodi ne samo noetskim aktima, predstavama „svesti o...“, opažanju predmeta, itd., već i konstituisanom vremenu. Slično Anriju, i Frank tvrdi da vremenitost treba razumeti kao način pojavljivanja koji se zasniva na „otelovljenom živom prisustvu“ (*présent vivant incarné*), dakle kao nešto izvedeno u odnosu na samodatotost pûti. Frank kod Huserla pronalazi fenomenologiju onoga prahiletičkog koja se suprotstavlja opasnosti idealizma. U tom segmentu, pominje se višeznačnost pojma imanencije ne bi li se ukazalo i na pasivnu, „praimanentu“ sferu koja prethodi imanentnoj vremenskoj svesti. Traga se za telesnim *a priorim* vremenitosti, pre bilo kakvog samotranscendiranja ili transcendencije. Govoreći o pulsirajućim „mračnim dubinama“, prefenomenalnim uslovima mogućnosti pojavljivanja, Frank nas podseća i na one Huserlove uvide koji se tiču pravremena koje sâmo zapravo nije vremenito. Prautisak se i u ovoj interpretaciji određuje kao izvorna aficiranost „ja“, kao polazna tačka svake geneze bez koje nikakav dodatni hiletički sadržaj ne bi bio moguć. U tom kontekstu, za nas su naročito važni sledeći iskazi: „ukoliko vremenitost konstituiše sebe (*se constitue*) u hiletičkom strujanju, pût mora da joj »prethodi« (*»précéder«*). ... [Ovo je] apsolutni pokret koji sam nije

⁸⁰⁶ O složenom odnosu između Anrijeve i Huserlove fenomenologije vremena videti još: Barrientos, John David: The Intermediate Situation. On Affection and Time in Michel Henry. In: *Investigaciones Fenomenológicas Vol. 4/1: Razón y vida*, 2013. str. 23-37. Serban, Claudia: „Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité“, *Bulletin d'analyse phénoménologique* 6 (3): 289-296. Sanctis, Francesco Paolo de: „Le problème du temps chez Michel Henry: L'origine de l'espacement“, *Bulletin d'analyse phénoménologique* 5 (1): 1-25.

⁸⁰⁷ Franck, Didier: *Dramatique des phénomènes*. PUF, Paris, 2001. str. 14.

vremenskog karaktera, zato vreme u njemu pronalazi svoj izvor.⁸⁰⁸ Zanimljivo je da Frank dopunjuje fenomenologiju vremena sa perspektivom intersubjektivnosti. Ne radi se samo o tome da kvazisinteza živog tela koje je „tu“ i živog tela koje je „tamo“ konstituiše objektivno-svetsko vreme, već i o tome da *alter ego* uvek već doprinosi i izvornoj vremenitosti *ega*. Čini se da Frank smatra kako je odnos „ja“ prema sopstvenom vremenu nužno ujedno i odnos prema vremenu Drugog, kao „odnos pûti“ (*relation charnelle*) ili „diferencija pûti“ (*différence charnelle*), s onu stranu homogenog vremena. Prema Franku, „samoafekcija je na nesposredan način heteroafekcija“⁸⁰⁹, te može se reći da „diferencija i odnosi pûti temporalizuju vreme“⁸¹⁰, ili, drugim rečima, da „[p]ût, *sopstvena i tuđa, daje vreme*“⁸¹¹.

Nesumnjivo, zajedničko primenjivanje Huserlovih analiza o vremenu, odnosno njegove hiletičke fenomenologije i fenomenologije živog tela može da bude veoma plodno. Ono što je Pol Riker tek nagovestio, govoreći o mogućnosti nove hiletičke, „ante-perceptivne“ fenomenologije⁸¹², ostvaruje se kod autora poput Šona Galagera ili Maksin Šits-Džonston koji na kreativan način kombinuju fenomenološku teoriju prautiska, retcionalnosti i protcionalnosti sa fenomenologijom motoričkih radnji⁸¹³. Međutim, gore analizirana filozofija Anrija i Franka nipošto ne predstavlja pûku „temporalnu teoriju telesnosti“. Oni ne smatraju da telo treba razumeti *sub specie temporis*, upravo suprotno, prema njima je živo telo ono što zasniva vremenitost. U kontekstu njihovih filozofija se samoafektivno prisustvo pûti ne određuje kao vremenski konstituisan fenomen, već kao samostalno polje koje ponekad čak opisuju kao pretemporalno ili atemporalno. Valja naglasiti da Anri i Frank nipošto ne shvataju telo kao receptivni medij koji iz nekog razloga raspoređuje spoljašnje impresije u vremenske nizove i koji bi na empirijski način konstituisao i sve složenije oblike vremenitosti. Od takve kvazisenzualističke interpretacije, koju pronalazimo npr. kod Džejsa Menša, interpretatora Huserlove fenomenologije (prema Menšu, „[r]azlog iz kojeg su fenomeni, koji konstituišu vreme, telesnog karaktera je u tome što je njihov izvor u našoj telesnoj sposobnosti da registruje, zadrži [*retend*] i anticipira [*protend*] utiske“⁸¹⁴),

⁸⁰⁸ Franck, Didier: *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1981. str. 190.

⁸⁰⁹ Ibidem. str. 192.

⁸¹⁰ Ibidem. str. 191.

⁸¹¹ Ibidem. str. 193.

⁸¹² Ricoeur, Paul: *Temps et récit III*. str. 46.

⁸¹³ Gallagher, Shaun: *Time in Action*. Odnosno: Sheets-Johnstone, Maxine: „Kinesthetic Memory”. Videti još: Sheets-Johnstone, Maxine: *The Primacy of Movement*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2011.

⁸¹⁴ Mensch, James: *Husserl's Account of our Consciousness of Time*. Marquette University Press, 2010. str. 249. Za kritiku Menšove interpretacije videti: Rodemeyer, Lanei M.: „James Mensch: Husserl's Account of our Consciousness of Time.“ *Husserl Studies* 19 (2): 171-179.

suštinski se razlikuje Anrijeva i Frankova filozofija prema kojoj telo prevashodno treba razumeti kao živo telo čija samodatost prethodi pojavljivanju bilo čega empirijskog. Prema njima, originerni prautisak pûti uvek već prethodi prautisku kao ograničenoj vremenskoj dimenziji „između“ retencionalnosti i protencionalnosti. Smatramo da se na citatu iz Frankovog dela jasno vidi izazov sa kojim se ovakvo shvatanje suočava. „[U]koliko vremenitost konstituise sebe (*se constitue*) u hiletičkom strujanju, pût mora da joj »prethodi« (*»précéder«*).“ Šta označava „prethodi“, na simptomatičan način sa znacima navoda? Šta podrazumeva taj odnos zasnivanja ili uslovljavanja između pûti i temporalnosti ako vremenitost konstituise sebe? Ne sugerise li se zapravo da su samoafektivna telesnost i pravreme „ko-apriorni“, „ko-konstitutivni“? Nadalje, postavlja se pitanje kako je uopšte moguća bila kakva vremenska rasprostrtnost (uključujući kako ekstenzivnost imanentnog, tako i ekstenzivnost objektivno-svetskog vremena), ukoliko se hipostazira apsolutno živo prisustvo, bez ikakve retencionalne ili protencionalne diferencijacije. U tom pogledu, Zahavi nas s prvom podseća da je prema Huserlovom shvatanju iskustvo uvek već retencionalno i protencionalno: „[s]vest je na »neposredan« način data kao jedinstvo prezentacije (prautiska) i deprezentacije [*absencing*] (retencija–protencija), te nije postepeni, odloženi ili posredovani proces samootkrivanja [*self-unfolding*]. Ovo je potrebno da bi se mogla izbeći kako Skila trenutne nevremenske samosvesnosti, tako i Haribda sasvim napuknute vremenske svesti koja bi svest o sadašnjosti i jedinstvo strujanja učinila nerazumljivima“⁸¹⁵. Ukupno uzevši, nastojeći da radikalizuju fenomenologiju i tragajući za prefenomenalnim izvorom svih fenomena, ali pritom pretpostavljajući da se samoprisustvo živog tela može odrediti kao uslov mogućnosti vremenitosti kao takve, Anri i Frank zapravo rehabilituju svojevrni metafizički diskurs. U tom segmentu, podsetimo se Huserlove sugestije prema kojoj se odnos prema sopstvenom telu nužno daje kroz osadašnjenje, dakle kroz nesvodiv višak izvesnog odsustva – sopstvena pût nije data u čistoj neposredovanosti. Takođe, valja imati u vidu da je prema Huserlovoj hiletičkoj fenomenologiji razlika između „subjektivnog“ i „objektivnog“ („imanentnog“ i „transcendentog“) tek izvedena distinkcija u odnosu na neegološko davanje prapasivnih sadržaja. Shodno tome, analize o navodno direktnom iskustvu sopstvenog tela se zapravo odnose na viši sloj konstitucije koji ne bi bio moguć bez izvornijeg, prediferenciranog nivoa, na kojem još nema razlike između onoga što je sopstveno i onoga što nije. Ukoliko se tvrdi da je „[s]amoafekcija izvornog prautiska događaj subjektivnosti

⁸¹⁵ Zahavi, Dan: Subjectivity and Immanence in Michel Henry. str. 143.

u svojoj otvorenosti prema onome što nije ona sama⁸¹⁶, valja imati u vidu da je na ovom izvanredno dinamičnom nivou zapravo sve „strano“, još nema fiksiranih, homogenizovanih identiteta. U stvari, jedino bi se bezličnim glagolom „aficira se“ mogla opisati ova anonimna, divlja sfera iskustva, koja prethodi i „otelovljenoj imanenciji“. U svojoj hiletičkoj fenomenologiji Huserl nastoji da ove najdublje slojeve opiše kao pratemporalizujući izvor svega što je vremenski konstituisano, a ne kao čisto prisustvo iz koje bi na magičan način proistekli vremenski fenomeni, kao da je u pitanju pad, otuđenje od neposrednosti.

3.4.3. Transcendencija i vreme alteriteta (Levinas)

Kritičke analize o pojmu vremena igraju važnu ulogu u filozofiji Emanuela Levinasa već i pre rada na *Totalitetu i beskonačnosti*. S jedne strane, Levinas pripisuje poseban značaj konceptu trenutka koji predstavlja diskontinuitet u odnosu na uobičajeni tok vremena (i time se prevashodno suprotstavlja bergsonovski shvaćenom pojmu trajanja kao neprekidnog strujanja), a zanimljivi su i opisi noći i nesаницe kao iskustva sadašnjosti koja ne prolazi.⁸¹⁷ Već se i u ovim analizama naglašava da prezencija nije privilegovana vremenska dimenzija koju subjekt lako može da kontroliše, već se, upravo suprotno, u njoj pokazuje naša ograničenost lišena pomoći od strane Drugog, nesposobnost da se okrenemo prema budućnosti. Nadalje, Levinas se distancira od Hajdegerove filozofije ekstatičnog vremena zato što smatra da je ona još isuviše „egocentričnog“ karaktera, te ne omogućava da se misli vreme koje prethodi sopstvu. Doduše, Levinas je uvek spreman na to da prizna svoj dug prema Hajdegeru u pogledu analize temporalnosti, štaviše, ističe da je – pored Bergsonove i Rozencvajgove filozofije – Hajdegerova kritika formalnog vremena („vremena časovnika“) imala najveći efekat na vlastitom projektu „deformalizacije vremena“⁸¹⁸. Slično pomenutim misliocima, i Levinas traga za pravim izvorom (ili, preciznije, neizvorom) vremenitosti, ali ga prvenstveno pronalazi u odnosu prema Drugom. Uprkos tome što se često služi i tropima prostornosti ili kvaziprostornosti („spoljašnjost“, „blizina“, „odstojanje“, „odvajanje“, „iskrivljeni prostor“ „bližnji“, itd.) ne bi li opisao način na koji se Drugi pojavljuje, čini se da je iskustvo nesvodivog alteriteta za njega ipak prvenstveno temporalnog karaktera („transcendirajući

⁸¹⁶ Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. str. 128.

⁸¹⁷ O tome detaljnije: Severson, Eric: *Levinas's Philosophy of Time: Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 2013. str. 49-55.

⁸¹⁸ Lévinas, Emmanuel: *Entre nous*. Grasset, Paris, 1991. str. 196, 263.

alteritet – taj koji otvara vreme⁸¹⁹). U *Totalitetu i beskonačnosti*, odnosno u delu *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* se najdetaljnije opisuje ova alternativna, ali ipak izvorna vremenitost koja nužno nadmašuje uske, konačne okvire sopstva – nikada nije sasvim prisutna, uvek već upućuje na suštinski višak, s onu stranu sopstvene subjektivnosti. Kao što je poznato, prema Levinasovim analizama, golost lica Drugog ili izricanje (*le Dire*) koje dolazi od Drugog obavezuje „ja“ na odgovornost; Drugi inicira odnos pre nego što bi „ja“ moglo da ga tematizuje kao intencionalni predmet. Ukratko, imperativ prethodi kako objektivirajućem pogledu, tako i idealizovanim, homogenizovanim značenjima rečenog. Ova dinamika poziva podrazumeva nesvodivu dijahroniju, temporalnost koja se ne može integrisati u „egološke“ horizonte: između sopstvenog vremena i vremena Drugog će uvek biti značajne razlike, asimetrije koja onemogućava potpuno podudaranje i povratak u stanje bez rasutosti vremena. Drugim rečima, živo telo i govor alteriteta prevazilaze svaku vrstu totaliteta, ili, kako Levinas sugerije, otvaraju „onostranu“ beskonačnost. S obzirom da se tvrdi da Drugi u izvesnom smislu zauvek ostaje nedokučiv, te ne može da se tretira kao pûka datost u okviru navodnog samoprisustva izolovanog sopstva, nije slučajno što Levinas često insistira da alteritet prevashodno predstavlja otvorenost prošlosti i budućnosti. Preciznije, vremenitost Drugog opisuje kao nepamtljivu i izgubljenu „prošlost koja nikada nije bila sadašnjost“ (dakle kao nevidljivu, preizvornu i anarhičnu, an-arhičku prošlost bez mogućnosti „o-sadašnjnja“, „u nenadoknadivom kašnjenju“), ili kao čistu, produktivnu budućnost koja se po svojoj prirodi ne može ispuniti, kao apsolutnu novost koja se ne može izvesti iz već postojećih koordinata i koja je uvek „kasnija od izvršenja“, anticipacije ili bilo kakve unapred određene svrhe (napomenimo da je u *Totalitetu i beskonačnosti* posebna pažnja posvećena i plodnosti kao mogućnosti da se inicira novi život čije će vreme obnoviti vreme „ja“, ali će se pritom i osamostaliti u odnosu na njega). Iz ovog aspekta gledano, sadašnjost je nužno „nemoguća“, ona je *nunc distans*: intervencija Drugog odvaja ionako krhko „ja“ od ritma i sadržaja sopstvene temporalnosti, transcendira neposredne datosti i uvodi pluralno vreme. U stvari, nije reč o tome da se na subjektivno vreme nadovezuje i intersubjektivno vreme, već se tvrdi „da se vreme konstituiše preko odnosa subjekta prema Drugom“⁸²⁰. Naime, „ja“ bi bez koegzistentnog alteriteta bilo zatvoreno u svoju samodatost, bez istinski heterogenih dimenzija vremena. Tek za

⁸¹⁹ Lévinas, Emmanuel: *Le temps et l'autre*. str. 14.

⁸²⁰ Lin, Yael: *The Intersubjectivity of Time: Levinas and Infinite Responsibility*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 2013. str. 106.

neponovljiv, dramski događaj susreta sa distanciranim, „neprisutnim“ Drugim se može reći da doista temporalizuje vreme, omogućavajući iskustvo onoga „uvek već“ i onoga „još ne“ – bez intervala između sopstva i alteriteta ne bi postojali ni pravi vremenski razmaci. Levinas eksplicitno ističe da je „[o]dgovornost prema drugom čoveku ... samo vreme“⁸²¹. Dakle, prema njegovom deontologizovanom i „deteoretizovanom“, etičkom shvatanju temporalnosti, vreme se ne može objasniti pomoću pozivanja na večne, formalne strukture, već se može razumeti isključivo polazeći od konkretnog, situativnog vremena Drugog.

Levinasova filozofija ima ambivalentan odnos prema Huserlovoj fenomenologiji. S jedne strane, u njoj se priznaje da je Huserl mislilac transcendenciranja svesti (intencionalnosti kao odnosa prema spoljašnjem) i intersubjektivnosti, ali, s druge strane, konstatuje se da Huserlov poduhvat još nije bio dovoljno radikal. Prema Levinasovoj kritici, u Huserlovoj filozofiji se i za ideju beskonačnog tvrdi da je konstituisana, dakle, čak je i ona shvaćena kao pûki predmet. Kroz prizmu fenomenologije radikalnog alteriteta se čini da je kod Huserla transcendiranje svesti prosto samotranscendiranje inicirano od strane „ja“, a nipošto nije rezultat jednog heteronomnog događaja. Levinas smatra da, uprkos inventivnim opisima intersubjektivnosti, Drugi u Huserlovoj filozofiji ostaje *alter ego*, izvedeni korelat „ja“, dakle, u njoj se ne tematizuje izvorna asimetrija u odnosu prema eks-centričnom alteritetu, suštinski višak koji prethodi „egološkim“ horizontima i nadmašuje ih. Nastojeći da radikalizuje fenomenologiju, Levinas suspenduje ključne momente njene metode (konstituciju, redukciju, ejdetske varijacije, itd.) ne bi li mogao da opiše pravu spoljašnjost koja se nalazi s onu strane imanencije svesti. Na taj način se kristalizuje nova, alternativna fenomenologija koja polazi od transcendencije, a u kojoj se deskripcija samodatog iskustva pretvara u analizu o nužnoj neadekvaciji između subjekta i onoga što mu se pokazuje.

Shodno tome, i Levinasova filozofija vremena ima dvosmislen odnos prema Huserlovoj fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti; kako Fransa Kurtin piše: „Levinas ponavlja i radikalizuje huserlovsko pitanje o »izvoru« vremena“⁸²². Prvo, Levinas konstatuje da se „svest kao subjektivnost od Huserla opisuje prema vremenu“, odnosno da za Huserla „vreme nije forma koju subjektivnost sanja spolja. Ono je doista sama tajna subjektivnosti.“⁸²³ Međutim, ovo priznanje je

⁸²¹ Lévinas, Emmanuel: Diachronie et représentation. In: *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première* (éd. Jean Greisch – Jacques Rolland), Éditions du Cerf, Paris, 1993. str. 466.

⁸²² Courtine, François: Lévinas lecteur *des Leçons sur la conscience intime du temps*. In: Jocelyn Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. str. 121.

⁸²³ Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. str. 119, 41.

ujedno i kritička primedba prema kojoj se Huserl zadovoljava svođenjem temporalnosti na imanentno vreme, dakle na unutrašnje slojeve konstitucije, zanemarujući da „ja“ nije prevashodno temporalizujuće, već je temporalizovano od strane Drugog. Prema Levinasovoj interpretaciji, huserlovski shvaćeno vreme je aktivnost zatvorena u sinhroniju sadržajâ svesti, u prisustvo koje je lišeno onoga što se daje spolja. Kod Levinasa je ovo shvatanje preokrenuto: nije subjekt taj koji konstituiše vreme, već upravo suprotno, subjektivnost uopšte treba odrediti polazeći od pasivnosti vremena. U tom segmentu, pasivnost vremena se opisuje i kao *pathos* ili kao neutralno „dešava se“ (*se passe*) – vreme je pre svega netematizovana, preobjektivna dimenzija iskustva kojoj smo uvek već izloženi, koju moramo da podnosimo i koja nam neprestano izmiče. Učestvovanje u vremenitosti nadmašuje „ja mislim“ i ono pojmljivo, te ne može se opisati kategorijama svesti koja je usmerena na predmete, a čak ni kao davanje smisla od strane subjekta. Stoga Levinas naglašava da vreme koje se otelovljuje u licu drugog ili u događaju izricanja ne samo što nije običan *intentum*, već čak prevazilazi i polje intencionalnosti kao takve. „Vremenovanje vremena, nadoknadivi tok vremena koji je izvan svake volje, nešto je sasvim protivno od intencionalnosti ...; u njemu je subjekt protivnost u odnosu na smjer subjekta koji tematizuje“⁸²⁴. Prema Levinasu, Huserl je još isuviše veran onom shvatanju prema kojem je svest transparentna i identična samodatost, sa „predručnim“ predmetima čiji se smisao lako može pretvoriti u konstituisanu, upamćenu idealnost. U stvari, Huserl biva optužen da detemporalizuje vreme tako što ga svodi na prisustvo unutrašnje svesti samoj sebi, izjednačavajući retencionalnost i protencionalnost sa modifikacijom kao ponovnim predstavljanjem prisustva. Ukupno uzevši, Huserl dijahroniju žrtvuje sintezi kao sjedinjenju rasutosti vremenskih fenomena, distancu podređuje samoafektivnosti, a iruptivni potencijal apsolutne novosti podvrgava refleksivnom iteriranju zadržanih značenja, pravolinijskom kretanju regresije u kojem se ništa ne gubi.

Analizirajući pojam čulnog doživljaja, Levinas govori o njegovom kolebanju između noetske intencionalnosti i neposredne sadržinske punine, i pritom dodaje: „[t]a se shema ... ne može održati. Osjetilno se ne pojavljuje u pokazivanju koje bi bilo munjevit trenutak neke *noeze* čistog primanja. Sama noeza ima vremensko prostiranje i konstituciju u vremenu; ona se, u svojoj intenciji odnosi na materijalnost neke $\omega\lambda\eta$. Osjetilni kvaliteti bili bi, takođe, doživljeni u vremenu ..., a ne samo trajući ili se mijenjajući u vremenu koje fizičari mogu mjeriti. Huserl na to pristaje

⁸²⁴ Levinas, Emanuel: *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*. Jasen, Nikšić, 1999. Prevod Spasoje Ćuzulan. str. 87.

i na tom insistira kao niko do naših dana⁸²⁵. Malo kasnije se insistira na tome da iako Huserl svodi strujanje na čistu imanenciju, tu imanentnu svest određuje kao intencionalnost koja nužno ima neke korelate. U tom kontekstu, Levinas se poziva na huserlovski shvaćen prautisak koji ne prethodi samo protencionalnim sadržajima, već predstavlja – kako se u *Predavanjima* sugerije: – „prazivorni izvor svakog naknadnog bića i svijesti“. Čini nam se da Levinasu ovaj citat služi kao dokaz za to da se i u Huserlovoj filozofiji tematizuje otvorenost prema spoljašnjosti, aficiranost pre bilo kakvog popredmećenja od strane svesti. Levinas čak dodaje, šelingovskim rečnikom, da ono realno „prethodi mogućem i iznenađuje ga“, odnosno ističe da u ovom slučaju „[o]bjektivisuća svijest – vlada hegemonija pred-stavljanja – na paradoksalan način je prevladana u svijesti o svijesti sadašnjosti. Sada je izvjesno da to čini razumljivim primordijalni i principijelni značaj koji u Huserlovim istraživanjima imaju još uvijek slabo obrađeni rukopisi o »Živoj sadašnjosti«. Sama praimpresija kao rehabilitacija »osjetilne datosti« empirističkog senzualizma u kontekstu intencionalnosti (*koja kod Huserla ostaje vladajuća*) ... ima sposobnost da začudi⁸²⁶. Iako Levinas konstatuje da Huserl nije raskinuo sa primatom teorijskog popredmećenja i da je svest shvatio kao transparentnu fenomenalnost u kojoj se ništa ne gubi, jasno je da kod njega pronalazi i uvide koje i te kako može da afirmiše i preuzme. *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* određuje prautisak kao preobjektivni, neintencionalni faktor iskustva, kao izvorno stvaranje, apsolutni početak ili spontani ulazak „nemogućeg“ koji prekida identičnost sopstva. U pitanju je interpretativno-konceptualna strategija koja je prisutna i u drugim delima Levinasa, tako se npr. u delu *Otkrivajući egzistenciju sa Huserlom i Hajdegerom* sugerije da je prautisak uvek već jedna infinitezimalna razlika, izvorno kašnjenje u odnosu na sebe zbog kojeg je popredmećena sadašnjost samo naknadno moguća⁸²⁷. Nije reč o refleksivnoj, modifikovanoj „svesti o...“, nego o nužnoj diferencijaciji, suštinskom razmaku pre razlike između forme i materije, intencionalnosti i oseta. Pritom ne bi trebalo da zanemarimo kako Levinas dodaje da Huserl uvek iznova žrtvuje izvornu spontanost prautiska shematizovanim međuodnosima retencija i protencija, dakle polju identičnih jedinica i Istog, „prisustvu duha“. Ovaj momenat jasno pokazuje ambivalentnost Levinasovog odnosa prema fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti: preuzima neke od

⁸²⁵ Ibidem. str. 54-55. O ovom aspektu, u kontekstu kritike sheme zahvatanja i sadržaja zahvata videti: Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. str. 9-10.

⁸²⁶ Levinas, Emanuel: *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*. str. 57.

⁸²⁷ Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. str. 152-155. Za interpretaciju ovih uvida videti: Tengelyi László: *Idő és ősbnyomás*. str. 144-149.

Huserlovih osnovnih uvida i integriše ih u svoju filozofiju vremena, ali ujedno nemilosrdno ukazuje na one segmente koji su mu neprihvatljivi – koji zanemaruju iskustvo transcencije, nesvodivo na konstitutivnu aktivnost svesti.

4. ZAKLJUČNI KOMENTAR

Naše polazište je u *Uvodu* bila teza prema kojoj je filozofija vremena osuđena na aporetično kolebanje između svođenja vremenitosti na neko unutarvremensko biće i objašnjavanja vremenitosti pomoću nevremenskih kategorija. Naglasak je ili na intratemporalnim ili na supratemporalnim aspektima, a na taj način obe strategije daju prednost onome što nije sama vremenitost, s jedne strane zanemarujući temporalnu diferenciju, dakle razliku između vremenitosti i vremenitog, a s druge strane gubeći iz vida tako i mnogostrukost temporalnih pojava. Iako nisu ukazali na ovo pojmovnu oscilaciju, Bergsonu i Husserlu je zajedničko da ističu kako zapadne filozofije nisu uspele da dostignu zadovoljavajuće rešenje u pogledu vremenitosti, već su samo razradile varijacije na „elejske“ predrasude, ili su naprosto beznadežno nosile ovaj „prastari krst“. Utoliko nije slučajno što filozofija vremena kod oba mislioca ima i polemičku funkciju koja ne podrazumeva samo suočavanje sa značajnim prethodnicima, već i nemilosrdno kritički odnos i prema vlastitim uvidima.

Uprkos tome što se pomenuta aporija ne tematizuje eksplicitno u njoj, i Bergsonova filozofija se nalazi između Scile atemporalnog shvatanja trajanja i Haribde redukcije na intratemporalna bića. S jedne strane, Bergson se suprotstavlja tome da se trajanje tumači kao forma, uključujući kako univerzalno-objektivnu formu hronološkog vremena, tako i transcendentalnu formu temporalnosti. Prema Bergsonovoj dijagnozi, formalnim shvatanjima je zajedničko da vreme tretiraju kao praznu, homogenu dimenziju koja je indiferentna prema svojim sadržajima – kao da se vremenitost može odvojiti od onoga što je vremenito. U stvari, kada se vremenitost prikazuje kao neutralno „treće vreme“ u odnosu na dva unutarvremenska bića, te kao apstraktno vreme t koje je nezasivno od onoga što se odvija u njemu, vremenitost se prikazuje kao nepromenjiva struktura, dakle kao nešto nevremenito. Iz toga proističe zaključak da je zaborav trajanja na delu i u onom shvatanju prema kojem se vreme određuje kao medij ili rezultat sinteze od strane neke svesti. U ovom slučaju je takođe reč o atemporalizujućem pristupu: vreme se opisuje kao apriorna koordinata, unapred dat modus reprezentacije ili refleksivni produkt, a nipošto ne kao faktor koji je uvek u nastajanju. Kvantitativno-metričkom jedinstvu i transcendentalnom jedinstvu Bergson suprotstavlja pojam trajanja kao nužno singularnog kontinuiteta sa unutrašnjom kohezijom, inherentnom organizovanošću, intimnom kompleksnošću. Shodno tome, u njegovoj metafizici se odbacuje svaki duplikat ili metapozicija koja bi ugrožavala čisto vremenski karakter

singularnosti. Atemporalizujuće filozofske strategije (dedukcija ontoloških principa, model kontemplacije, dijalektika, itd.) i svakidašnje tendencije fiksiranja (sheme oprostiranja, „imperijalizam dodira“, itd.) su zamenjene tematizacijom konkretnih linija činjenica, fokusiranjem na *pleromu* neposrednosti. Može se reći da se radi o svojevrsnoj „dezinfekciji“ čistog trajanja – ono se, makar na konceptualnom nivou, oslobađa svega što nije ono sâmo, mešovitih figura i svake negacije, transcendencije. Međutim, pored toga što se bori protiv atemporalizacije, Bergson ima kritički odnos i prema drugoj opasnosti, naime, prema redukciji vremenitosti na nešto unutarvremensko. Ovaj momenat je manje evidentan od prethodnog, ali nije manje važan. Videli smo npr. kako Bergson ističe da u melodiji „još ima previše kvaliteta, odnosno previše determinacije“. Naime, prenaplašavanje onoga što je „u“ vremenu nosi sa sobom opasnost da će se zanemariti čista uzastopnost, a koja je uvek već s onu stranu pojedinih elemenata. Štaviše, u izvesnom smislu svako pozivanje na intratemporalne determinacije ima za rezultat zaborav prave prirode trajanja: ono što je „u“ vremenu nužno upućuje na ono što nije sâmo trajanje, nego je „deo“, „diskontinuirani entitet“, itd. Takođe, kada Bergson sugerise – naspram metafore heraklitizma – da je čisto strujanje trajanja neuporedivo sa bilo čime što protiče, time nastoji da ostane veran temporalnoj diferenciji. Reč je o izvanrednoj dilemi, suštinskoj napetosti između kontinuiteta i heterogenosti. Pozivanje na kvalitativnu heterogenost je garancija da trajanje neće biti izjednačeno sa nekom opštom formom – međutim, heterogenost se može tumačiti kao unutarvremenski momenat koji se ne može pomiriti sa čistom uzastopnošću. S druge strane, pozivanje na kontinuitet služi tome da se ukaže na čisto dinamični karakter prave vremenitosti, s onu stranu svakog prekida i topologije – međutim, postavlja se pitanje nije li kontinuitet bez aktuelnih delova i te kako jedna apstraktna, formalna struktura. Čisto trajanje bez sadržaja je isuviše opšteg karaktera, trajanje izjednačeno sa partikularnim sadržajima je zaraženo onim što nije trajanje. Na taj način se Bergsonova filozofija koleba između opasnosti atemporalizacije i redukcije na nešto unutarvremensko. Ova teškoća se manifestuje u različitim aspektima njegovog opusa, između ostalog, u napetosti između kontinuirane celine supstantivnog „ja“ i heterogenosti ličnosti (koja čak može da se raspada na dubinsko i površinsko ja, „parazitske“ *ego*, „psihičke ciste“), između neprekidnog, čisto sukcesivnog kretanja i Ahilovih raščlanjenih koraka („jedan, pa drugi korak...“), između obuhvatne koegzistencije svih nivoa vremena (u kojoj je i sadašnjost samo „kontrahovana prošlost“, ili, iz drugog aspekta gledano, sve je na raspolaganju kao prisustvo) i razlike u prirodi između virtuelnog i aktuelnog, između kvantitativnog monizma (prema *Trajanju*

i simultanosti) i govora o pluralnim ritmovima i fuzijama trajanjâ, između besmrtne istrajnosti duha i složenog toka svesti (sa „tamnim dubinama“) koji može da iznenadi i samog aktera. Čini se da se Bergson koleba između dve vrste temporalizma, od kojih bismo jednu mogli nazvati snažnom, a drugu slabom – dok prethodna tvrdi da zapravo nema ničeg što ne bi bilo trajanje, potonja sugerše da čisto trajanje postoji samo *de iure*, odnosno da ima i atemporalnih pojava. Očigledno je da se u jednom temporalizmu ističe značaj kontinuiteta, a u drugom problem heterogenosti. Pukotine Bergsonove filozofije u velikoj meri potiču iz napetosti između ovih tendencija, primera radi u pogledu odnosa između sopstvenog tela i duha: zastupa li se teorija snažnog temporalizma, nije teško objasniti kako se materijalno, dakle temporalno telo ujedinjuje sa duhom, ali u tom slučaju spiritualističko shvatanje pamćenja gubi na značaju; zastupa li se teorija slabog temporalizma, veza između sopstvenog tela i duha postaje krhka i misteriozna, te se može konstatovati samo njihova „pragmatična solidarnost“, bez odgovarajućih metafizičkih argumenata. Imamo li u vidu ove teškoće, možemo zaključiti da Romanova kritika, prema kojoj već i upotreba pojma trajanja pokazuje da se radi o redukciji na nešto unutarvremensko, jeste jednostrana jer je Bergsonova filozofija izložena i drugoj opasnosti, naime, previše apstraktnom shvatanju vremena kao čistog trajanja.

Razvoj Huserlove fenomenologije vremena se takođe može opisati kao aporetično kolebanje između atemporalizacije i svođenja na nešto unutarvremensko. Suprotstavljajući se Brentanovoj teoriji vremena, Huserl je naglasio da se sukcesivnost ne može opažati ukoliko sâm opažanje nije vremenskog karaktera („opažanje trajanja pretpostavlja trajanje“). Međutim, pretpostavlja li se da je transcendentalno iskustvo vremena *u* vremenu, čini se da se neopravdano mešaju dimenzije konstitutivnog i konstituisanog: retencionalnost, prautisak i protencionalnost kao struktuirajuće funkcije, zahvaljujući kojima se nešto pojavljuje *kao* unutarvremenski fenomen, ne mogu da budu *innerzeitliche* dimenzije („forma vremena nije ni sadržaj vremena, niti složenost novih sadržaja“). U tom slučaju se stvara napetost drugačijeg tipa: kako pretemporalne, dakle atemporalne funkcije mogu da vrše konstituciju onoga vremenskog? Ne objašnjava li se na ovaj način vremenitost pomoću onoga što joj je strano? Kada Huserl opisuje konstitutivne strukture kao samotemporalizujuće, pratemporalizujuće ili primordijalno vremenske, to pokazuje da je svestan teškoća sa kojima se fenomenologija vremena suočava, ali je pitanje koliko se ovi termini mogu smatrati zadovoljavajućim rešenjem. Problem refleksije mu predstavlja poseban izazov upravo zbog toga što nastoji da pruži otpor svođenju vremenitosti na nešto konstituisano, ali pritom

primećuje i opasnost da će se stvoriti beskonačni regres kojim će se isuviše udaljiti od neposrednog iskustva temporalnosti. Ukoliko se apsolutna vremenitost shvati kao dimenzija inherentna vremenu svesti, zanemaruje se temporalna diferencija i gubi se eksplanatorna snaga ovog koncepta. Ukoliko se apsolutna vremenitost tumači kao odvojen metanivo, postavlja se pitanje ne nastaje li refleksivni vrtlog, odnosno kako se može objasniti posredovanje između konstitutivnih, ali atemporalnih formi i konstituisanih, unutarvremenskih fenomena. Huserl se od početka suprotstavljao tome da se vremenitost kao takva tumači polazeći od objektivnog vremena, ali nije bio u istoj meri odlučan u pogledu drugog aspekta intratemporalnosti, naime, subjektivnog vremena – imanentne akte zahvatanja je odredio kao temporalizujuće da vremenitost ne bude redukovana na unutarvremenske pojave, međutim, na taj način predmetnost biva shvaćena kao vremenski neutralna (kao da unutarvremenske pojave zapravo ni ne postoje), a vremenski akti su pomešani sa temporalizujućim uslovima akata. Zanimljivo je da kada Huserl pruži otpor tome da se vremenitost definiše iz intratemporalne perspektive (prema empirijskoj genezi), sklon je tome da je opiše u duhu praznog formalizma, kao medij invarijantnih struktura (kao *starre Form*), kao „okamenjenu“ i „mrtvu“ kvazi-objektivnu serijalnost, apsolutnu nemodifikovanost, idealnu raspoređenost „pre“ i „posle“ – dakle, kao nešto atemporalno. „Vreme je forma višeg reda“. S jedne strane, sugeriše se da se temporalnost ne može iscrpeti analizom onoga što je temporalizovano (*gezeitigt*), ali, s druge strane, govor o temporalizujućoj (*zeitigend*) formi nosi sa sobom opasnost da će rezultirati zaboravom vremenitosti, te izvanredne dinamičnosti koju ona omogućava, diskontinuiranog karaktera zaborava i složenih dijagonalnih odnosa. Zanimljivo je kako se ove dileme i napetosti, odnosno pokušaji rešenja pojavljuju u slučaju metafore toka. Uprkos tome što često govori o procesualnom i strujećem karakteru vremenske svesti, Huserl ne smatra da je sama vremenitost nužno dinamična – više je sklon tome da tvrdi da ona kao struktuirajući medij raspoređuje fenomene *kao* dinamične i *kao* statične. Zato se koristi višestruko ambivalentni izraz *stehend-strömende Fluß* (odnosno *Koexistenz-Sukzessionzeit*). Na paradoksalan način, u izvesnom smislu čak i sam tok stoji, ali stoje i neki sadržaji u njemu. (U tom kontekstu smo se pitali ne nedostaje li ovom tropu i slika „obale“ [„ivice“] koja bi upućivala kako na samosvest, tako i na mogućnost fenomenološke refleksije. Imajući u vidu ove teškoće, postavlja se pitanje nije li metafora toka [i strujanja] previše problematična, ali pritom ne bi trebalo zanemariti činjenicu da ju je i Huserl opisao kao „veliku zamku“.) U odeljcima o recepciji Huserlove fenomenologije vremena smo pokazali da su kritičari poseban značaj pripisali opasnosti

formalizma. Naglašavajući pasivni hijazam između sveta i nas, Merlo-Ponti je odbio da materiju vremena suprotstavi formi (sintezi) vremena; nastojeći da opiše samoafektivne uslove temporalnosti ili njihov ko-konstitutivni karakter, Anri je oštro kritikovao ona mesta u Huserlovom opusu na kojima se vreme opisuje formalistički (dakle kao prazna struktura, idealnost), a Frank je konceptualizovao prahiletičke datosti naspram hipoteze o hilemorfičkim shemama; na kraju, Levinas daje primat intersubjektivnoj konstituciji vremenitosti ne bi li time doprineo deformalizaciji vremena („vreme nije forma koju subjekt sanja spolja“), tragajući za onim što prethodi „razlici između materije i forme“. Međutim, ne suprotstavljaju li se ove kritike atemporalizaciji tako što vremenitost redukuju na nešto unutarvremensko (svet, samoafektivno telo, Drugi)? Nisu li time ove kritike takođe produžeci osnovnih aporija filozofije vremena? Čini nam se da je u Huserlovom opusu najinventivnije kada pokušava da pomiri strukturu i događaj, ne redukujući vremenitost na unutarvremenske datosti, ali pritom ne izjednačavajući je sa preegzistentnom formom. U tom segmentu, struktura biva opisana kao konkretna geneza, uvek u performativnom nastajanju, kao mreža *Gestaltova* otvorena prema iruptivnim događajima. Huserl govori o ovremenjujuće-vremenskom pradogađanju (*zeitigend-zeitliches Urgeschehen*) ne bi li ukazao na tu suštinski ambivalentnu dinamiku. Da li je u pitanju pûka teorijska konstrukcija, ili se na ovaj način pokazuje da je aporetičnost zapravo karakteristika sâme vremenitosti? Valja dodati da je ovaj model vremenitost najbliži Bergsonovom shvatanju trajanja kao singularnog ritma *in statu nascendi*.

Ukupno uzevši, polazna tačka naše interpretacije je bila da Bergsonova, odnosno Huserlova filozofija vremena ne predstavljaju koherentne teorije – u njima ne samo što ima napetosti između teško pomirljivih stavova, već čak i međusobno jasno protivrečnih teza. Nastojali smo da te teškoće ne žrtvujemo u korist privida savršene konzistentnosti, nego smo pokušavali da ukažemo na konceptualnu logiku koja se krije iza njih. Shodno tome, sugerisali smo da iako se Bergsonova filozofija vremena može predstaviti i kao kontinuirani napredak u okviru kojeg pojam trajanja obuhvata sve šire i dublje dimenzije (od prisustva neposrednih činjenica do virtuelne prošlosti i kvalitativne materije, zatim od dinamike života i kreativne budućnosti do etičkih, religijskih i društvenih fenomena), u stvari, tokom tog razvoja često preovladavaju izazovi „heterogenosti“, suštinske dileme. U prvom poglavlju pod naslovom „Trajanje i kvalitativno mnoštvo (*Ogled o neposrednim činjenicama svesti*)“ smo smestili filozofiju trajanja u kontekst *Zeitgeist* u kojem je nastala, a pritom smo naglasili da ona predstavlja misaoni odjek različitih

struja, prevashodno francuskog spiritualizma, pozitivizma i francuskog univerzitetskog kantijanizma, stvarajući izvesnu konstitutivnu ambivalentnost u Bergsonovom opusu. Primera radi, Bergson nije uvek uspeo da bude „pozitivni spiritualista“, o tome svedoči napetost između njegovih naučno potkrepljenih metafizičkih teza i zaključka prema kojem „naučno vreme ne traje“. Analizirajući *Ogled*, ali i neke kasnije metodološke primedbe, trudili smo se da što preciznije odredimo značenje apsoluta i neposrednosti, upozoravajući na dvosmislenost intuicije (kao konfuzne i svakidašnje, odnosno kao metafizičke i supraintelektualne) i na Bergsonovu opreznost u tom pogledu. U tom segmentu, rekonstruisali smo i ambivalentni status „prefilozofske“ svakidašnjosti, čiji se opisi kolebaju između *de iure* i *de facto* perspektive. Bergsonovu kritiku koncepta subjektivne i objektivne forme (samosvesti kao svojevrsnog duplikata i invarijantnog hronološkog vremena) smo tumačili imajući u vidu i njene pozitivne posledice: metafiziku singularnih trajanja koja su sposobna da transcendiraju sebe i da se približavaju jedno drugima u aktima simpatije i kroz fuzije. Interpretirajući kritiku oprostora i kvantifikacije, pokazali smo kako se u slučaju primera melodije otelovljuje suštinska dilema između kontinuiteta i heterogenosti, odnosno ukazali smo na teškoće u vezi sa konceptom „organskog totaliteta“. U odeljku *Zenon i zaborav trajanja* smo tvrdili da ni Bergsonovo shvatanje takmičenja između Ahila i kornjače nije jednoznačno – u stvari, on i te kako priznaje da je kretanje „raščlanjeno iznutra“ i da ima i prostorno-kvantitativne aspekte. U skladu sa tim, došli smo do zaključka da je Bergson u mnogo većoj meri naslednik elejske filozofije nego što se obično misli, ili nego što bi se učinilo na osnovu nekih od njegovih sugestija. U odeljku *Jezik i trajanje* smo se takođe fokusirali na napetosti između različitih tendencija, naime, između borbe protiv simbolizacije *per se* i alternativnih teorija o jeziku, odnosno eksperimentisanja s njim. S jedne strane, analizirali smo argumente kojima se Bergson služi ne bi li nas ubedio da jezik nije adekvatan medij za zahvatanje fluidnosti trajanja, a s druge strane smo rekonstruisali njegovo shvatanje govorenog jezika kao kreativnog i individualnog medija. Nadalje, u odeljku *Bergson i Kant*, zahvaljujući detaljnoj konfrontaciji ova dva mislioca (sa posebnim osvrtom na pitanja intenziteta, paralelizma prostora i vremena, broja i brojanja, teorije prostora i oprostora, koncepta intuicije i metafizike), kritikovali smo interpretaciju prema kojoj je Bergsonova filozofija trajanja naprosto jedna antikantijanska teorija. Na kraju, u *Vremenitosti slobode* smo tvrdili da se Bergsonova filozofija slobode sastoji od dva stava koji se teško mogu međusobno pomiriti. Naime, čini se da su model prosuđivanja o razlozima i slobodnog izbora, odnosno model čisto spontane, apsolutne slobode

(„iz čitave duše“, „u tamnim dubinama svesti“) inkomenzurabilni. Slične napetosti smo rekonstruisali i u pogledu kontinuiteta i heterogenosti, odnosno jedinstva i pluralnog karaktera ličnosti.

U poglavlju o *Materiji i pamćenju* smo pošli od toga da ovo delo treba interpretirati kao dinamičnu argumentaciju čije iskaze možemo razumeti samo imajući u vidu kontekst u kojem se pojavljuju. Upoređivali smo odnose između razlika u prirodi i razlika u stupnju, ne zanemarujući činjenicu da se u tim relacijama pokazuje i indiferencija subjekta i objekta, odnosno njihovo razlučivanje i njihovo objedinjavanje. Tvrdili smo da je nit vodilja ovog dela jedan ambivalentan termin, naime, „slika“, a Bergson u izvesnom smislu profitira od njegove neodređenosti – u stvari, pomoću te neodređenosti pokušava da izgradi treću poziciju u odnosu na fenomenološku teoriju opažanja i na realizam koji zaboravlja pragmatičnu selekciju. U tom pogledu, došli smo do zaključka da se u *Materiji i pamćenju* ne uzima u obzir mešanje relevantnih i irelevantnih slika („spontana samoorganizaciju opažaja“), odnosno da teorija čistog opažanja zapravo pretpostavlja jedno „još čistije“ opažanje pre odabira. Pokazali smo da Bergson i genezu „subjektivne“ temporalnosti opisuje fokusirajući se na jednu ambivalentnu činjenicu, naime, na sopstveno telo, odnosno neodređenost reakcije i afektivnosti. O odeljku *Pamćenje i prošlost u sebi* smo rekonstruisali teoriju čiste prošlosti, sa posebnim osvrtom na pragmatičko shvatanje aktuelnosti, koegzistenciju sa sadašnjošću i problem prelaza sa virtuelnog na aktuelno. U tom segmentu, kritikovali smo Merlo-Pontijevu interpretaciju, tvrdeći da se u Bergsonovoj filozofiji i te kako tematizuje „vertikalna dimenzija“ vremenitosti. Videli smo da Bergson uspeva da konceptualizuje prošlost u sebi prevashodno polazeći od onoga što ona nije, kroz analizu telesnog pamćenja, ali i kroz prizmu patoloških fenomena. Nastojali smo da demonstriramo da Bergson ne prihvata bezuslovno naučne interpretacije patoloških stanja, već nudi i originalna tumačenja istih, npr. u slučaju afazije. U tom kontekstu smo naglasili da bergsonovski shvaćenu egzistenciju ne treba razumeti isključivo kao kontinuirani, „organski totalitet“, već kao krhku dinamiku, uvek u opasnosti od rušenja ekvilibrijuma. Trudili smo se da pokažemo da Bergson u pogledu pamćenja izbegava da žrtvuje heterogenost u korist kontinuiteta tako što tematizuje njene različite mehanizme: fiksiranje, prepoznavanje i konzervaciju. Nadalje, sugerisali smo da njegova kritika asocijacionizma može da bude plodna i u savremenoj filozofiji, naročito kada je u pitanju kritika atomizma, pragmatičko shvatanje aktuelizacije uspomena, fokusiranje na suštinsku razliku između opažaja i uspomena, odnosno na njihov selektivni karakter. U odeljku *Vreme i nesvesno* smo

ukazali na to da je Bergson, Frojdov savremenik, razradio ozbiljnu alternativu psihoanalitičkom konceptu nesvesnog. Bergsonova i Frojdova teorija imaju neke važne zajedničke tačke (naročito kritiku asocijacionizma, pozitivnog shvatanja nesvesnog, analizu „alternativnih” iskustava, itd.), ali se ujedno i znatno razlikuju, posebno kada je reč o tumačenju želje, potiskivanju, pragmatičnim funkcijama i vremenskoj konstituciji nesvesnog. Valja istaći da smo primetili zanimljivu napetost u vezi sa prirodom bergsonovski shvaćene virtuelnosti: njeno značenje se koleba između sugestivne moći uspomene za nas i „korenite nemoći” uspomene po sebi. Smatramo da ova ambivalentnost proističe iz razlike između psihološke i ontološke dimenzije duhovnog pamćenja. Na kraju, skrenuli smo pažnju da se Bergsonovo shvatanje prošlosti kao integrativne i dinamične dimenzije ne može izjednačiti sa Prustovim „minulim vremenom”, te da u njemu nedostaje svaka nostalgija prema prošlosti koja je nekada bila sadašnjost.

U poglavlju *Materija, život i simultanost* smo se usredsredili na dva Bergsonova dela, na *Stvaralačku evoluciju*, odnosno na *Trajanje i simultanost*. Najpre smo analizirali način na koji je Bergsonova filozofija života bacila novo svetlo i na njegovo shvatanje trajanja i svesti, ne gubeći iz vida da se u njoj život ne tematizuje kao čista, imanentna diferencijacija, već kao kreativnost usred prepreka, neodlučnosti, nemoći i ograničavanja. U tom segmentu, naglasili smo da je novum *Stvaralačke evolucije* iz aspekta filozofije vremena prevashodno u novom shvatanju budućnosti. Nadalje, zaključili smo da se Bergsonova filozofija koleba između dinamičnog materijalizma, prema kojem je materija kvalitativna vremenitost, i stava prema kojem je materija atemporalnog karaktera. Interpretirajući *Trajanje i simultanost*, konstatovali smo da Bergsonova konfrontacija sa teorijom relativnosti takođe podrazumeva izvesne suštinske teškoće, sa posebnim osvrtom na dilemu između pluralnosti singularnih trajanja i kvantitativno-metričkog monizma. Tvrdili smo da treba praviti razliku između dve strategije u kritici na račun teorije relativnosti, naime, između epistemološko-psihološkog pristupa i metafizičkog, te ukazali smo na one uvide koji i danas mogu biti relevantni. U poglavlju *Dileme, teškoće i napetosti* smo se fokusirali na glavna konceptualna pitanja Bergsonove filozofije vremena. Analizirajući dualizam vremena i prostora, naveli smo argumente prema kojima je Bergsonovo shvatanje prostora isuviše jednostrano, ali smo pritom skrenuli pažnju i na njegova alternativna rešenja, naročito u pogledu oprostora kvalitativne materije. Imajući u vidu Bergsonovo kolebanje između snažnog i slabog temporalizma, pokazali smo da je on ostao neodlučan kada je u pitanju postojanje čisto nematerijalnog (i neprostornog) trajanja. U nastavku smo posebnu pažnju posvetili dilemi između kontinuiteta i heterogenosti, i

istakli smo da se Bergsonova filozofija suočava sa velikim teškoćama u pogledu problema istrajnosti, identiteta trajanja. Ipak, u tom kontekstu smo se distancirali od onih kritičara koji je optužuju za naivni *chosisme*, naglašavajući da je Bergson samosvesno transformisao tradicionalno značenje supstancijalnosti. Nadovezujući se na tu problematiku, pokušali smo da rekonstruišemo Bergsonovo shvatanje ličnosti, sa posebnim osvrtom na tenziju između njegove pluralističke teorije i koncepta „celine ličnosti”. U odeljku *Prošlost, sadašnjost i budućnost* smo odredili glavne karakteristike netopološke, ali u izvesnom smislu ipak strukturalne teorije o vremenskim dimenzijama. Videli smo da su u njoj prošlost, sadašnjost i budućnost tematizovane kao dinamične, međusobno povezane i interaktivne, ali smo takođe imali priliku da primetimo kako Bergsonovo shvatanje sukcesivnosti „pre” i „posle” omogućava i drugačiju interpretaciju. Shodno tome, insistirali smo na tome da se Bergsonov pojam vremena ne može svesti na samo jednu od Maktagartovih serija. Nadalje, sugerisali smo da Bergsonova filozofija, uprkos kritici prezentizma, nosi sa sobom i opasnost skrivenog prezentizma koji zanemaruje kako „saturnovski” aspekt vremena, mehanizme negacije i diskontinuitet, tako i postojanje doista nepredvidljive budućnosti. Imajući u vidu ove teškoće, ukazali smo na ona mesta u Bergsonovom opusu koja dozvoljavaju i alternativne interpretacije. U odeljku *Hajdeger i Romano kao kritičari Bergsonove filozofije vremena* smo detaljno analizirali ulogu referenci na Bergsonovu filozofiju u Hajdegerovim delima, ne prihvatajući Hajdegerova pogrešna tumačenja, ali ujedno govoreći i o značajnim paralelama između njihovih filozofija, sa posebnim osvrtom na razliku između vremenitosti i njenih izvedenih razumevanja, dijagnozu o zaboravu vremenitosti, kritiku kvantifikacije i oprostovivanja, itd. Hajdegerijanski inspirisanu filozofiju događaja, koju je razradio Klod Romano, saželi smo ne bi li našli odgovor na pitanje da li se Bergsonova filozofija može optužiti za svođenje vremenitosti na unutarvremenska bića, te za zaborav temporalne diferencije. Na kraju, prevashodno smo kroz prizmu *Dva izvora morala i religije* opisali etičke, religijske i društvene posledice Bergsonovog pojma trajanja. Uprkos tome što termin „trajanje” ima minimalnu ulogu u ovom delu, tvrdili smo da ono zapravo predstavlja jednu filozofiju vremena. Suprotstavljajući se Levinasovoj interpretaciji, došli smo do zaključka da Bergsonova filozofija i te kako anticipira svojevrsnu etiku trajanja kao etike alteriteta i samotranscendiranja. U ovom odeljku smo nastojali da opišemo i Bergsonovo shvatanje večnosti, besmrtnosti i Boga, naglašavajući novum njegovog temporalističkog pristupa. Na kraju, kritikovali smo ona tumačenja prema kojima Bergsonov opus u celini predstavlja solipsističku filozofiju, bez senzibilnosti u pogledu društveno-povesnih pitanja.

I Huserlovu fenomenologiju vremena smo interpretirali imajući u vidu diskontinuitete u njenom razvoju, pojmovne i terminološke promene, momente samokritike i uvođenje alternativnih rešenja. U odeljku *Fenomenologija i fenomenalnost vremena* smo istakli da je fenomenologija vremena osuđena na kružno kretanje između konstitutivnih slojeva i konstituisanih predmeta – fenomenalnost kao takva se ne sme svesti na neku partikularnu pojavu, ali je fenomenalnost ipak dostupna samo posredstvom onoga što se pojavljuje. U narednom odeljku smo naglasili da je Brentanova teorija bila ishodišna tačka za Huserlovu fenomenologiju vremena, ali smo pritom ukazali i na značajne divergentne tendencije u pogledu konceptualizacije slojeva konstitucije, neposrednosti retencionalnosti, opažanja sukcesivnosti i promene, odnosno prezentizma. Na kraju smo dodali da su Brentanove analize o vremenu mnogo bogatije nego što bi se učinilo na osnovu Huserlove kritike. U odeljku *Pojam retencije* smo nastojali da ne pojednostavimo Huserlov koncept retencionalnosti, skrenući pažnju na njegov ambivalentni karakter, sa posebnim osvrtom na napetost između transcendencije i imanencije, prisustva i odsustva, kontinuiteta i diskontinuiteta, itd. U tom kontekstu, posebnu pažnju smo posvetili terminološkog prelaska sa „primarnog sećanja“ na „retenciju“, zatim konfrontaciji Huserlovog shvatanja retencionalnosti sa teorijama Šterna, Majnonga, Džejsma i Stronga, odnosno Dajntona, Varele, van Geldera i Lojda. U odeljku o Huserlovom pojmu prautiska smo se takođe fokusirali na jednu konceptualnu dilemu, naime, na napetost između prautiska kao struktuirajuće funkcije i prautiska kao događaja spontane geneze, ne zanemarujući činjenicu da je termin „prautisak“ postepeno bio zamenjen drugim izrazima („prasadašnjost“, „živa sadašnjost“, itd.). U odeljku *Objektivno vreme i prostornost* smo rekonstruisali tri značenja objektivnog vremena u Huserlovoj filozofiji: 1. objektivno-realno vreme prema prirodnom stavu; 2. raspoređenost imanentnog vremena; 3. objektivno-transcendentno vreme predmetnog trajanja. U tom segmentu, kritički smo analizirali pitanje da li se Huserl može optužiti za oprostorivanje temporalnosti, odnosno njegovo shvatanje serijalnosti vremena. Interpretirajući problem sheme zahvatanja i sadržaja zahvata, naveli smo razloge zbog kojih se Huserl distancirao od ovog modela, predstavljajući njegovu samokritiku kao anticipaciju teza o apsolutnoj vremenitosti. Huserlove *Bernau manuskripte* smo tumačili imajući u vidu da je fenomenologija vremena u ovim tekstovima uvek u nastajanju, bez definitivnih zaključaka. Shodno tome, apsolutnu vremenitost i oprisutnjenje smo predstavljali kao pojmove koji nemaju stabilni status u Huserlovom opusu, te zahtevaju pažljivu istorijsko-filološku analizu koja ne gubi iz vida njihove bifurkacije i suštinske dileme koje podrazumevaju. Sumirali smo tumačenja

najvažnijih interpretatora koncepta apsolutne vremenitosti (Sokolovski, Zahavi i Mikali) ne bi li što preciznije rekonstruisali izazove i teškoće koje nosi sa sobom. U nastavku smo mapirali strategije u vezi sa govorom o apsolutnoj vremenitosti, te ukazali smo na složenost Huserlove metafore toka, strujanja i talasa. U odeljku *Protencionalnost i genetička fenomenologija dvostruke intencionalnosti* smo skrenuli pažnju na novum genetičkog pristupa naspram statičkog, odnosno skicirali smo mnogostrukost pojma protencionalnosti, njegovo kolebanje između struktuirajuće funkcije i koncepta nepredvidivog događaja. Poseban značaj smo pripisali terminološkim promenama u *Bernau manuskriptima*, naročito u kontekstu nestanka termina „prautisak“, odnosno uvođenja izraza „praprezentacija“, zatim smo kroz primer jednog dijagrama predstavili problematične aspekte teorije o dvostrukoj intencionalnosti. Pokušali smo da rekonstruišemo polisemiju izraza „oprisutnjenje“, imajući u vidu njegove složene uloge u analizama o retencionalnosti, opažanju, odnosu prema slici, jeziku, fantazije, samoafekciji sopstvenog tela i iskustvu Drugog. Oprisutnjenje smo opisali kao pojam koji upućuje na poseban mehanizam vremenske svesti, a koji se nipošto ne može objasniti pomoću datosti sadašnjosti, te predstavlja konstitutivni višak u odnosu na prezentistički shvaćene, ispunjene dimenzije vremenitosti. Na kraju, interpretirajući treću fazu Huserlove filozofije vremena, dakle *C-manuskripte*, nastojali smo da prikažemo Huserlovu potragu za primordijalnim, afektivnim i instinktivnim faktorima temporalnosti. Sugerisali smo da je zahvaljujući horizontalnom modelu „ja“ i „ne-ja“ na delu svojevrsna radikalizacija redukcije čija je svrha da se dođe do prahiletičkih datosti. Iz te perspektive smo govorili i o problemu pražnjenja, spavanja i smrti. Na kraju, u poglavlju o kritičkoj recepciji smo demonstrirali, fokusirajući se na inventivnu interpretaciju Merlo-Pontija, Anrija, Franka i Levinasa, kako kritika tragova transcendentalnog idealizma u Huserlovom opusu, posebno u pogledu njegove filozofije vremena, nosi sa sobom opasnost da će se vremenitost redukovati na nešto unutarvremensko, na taj način gubeći iz vida temporalnu diferenciju.

5. LITERATURA

Primarna literatura

Bergson, Anri: *Duhovna energija / Misao i pokretljivost*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad, 2011. Prevod Petar Bojanić I Sanja Milutinović Bojanić.

Bergson, Anri: *Materija i pamćenje*. Fedon, Beograd, 2013. Prevod Olja Petronić.

Bergson, Anri: *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*. Mladost, Beograd, 1978. Prevod Feliks Pašić.

Bergson, Anri: *Stvaralačka evolucija*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića / Dobra vest, Sremski Karlovci / Novi Sad, 1991. Prevod Filip Medić.

Bergson, Henri: „Compte rendu de *La genèse de l'idée de temps* de J.-M. Guyau”, *Revue philosophique* 31: 185-190.

Bergson, Henri: „De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme”, *Revue philosophique* 22: 525-531.

Bergson, Henri: *Correspondances* (éd. A. Robinet). PUF, Paris, 2002.

Bergson, Henri: *Leçons d'histoire de la philosophie moderne; Théories de l'âme* (Cours III.). PUF, Paris, 1995.

Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*. PUF, Paris, 2009.

Bergson, Henri: *Écrits philosophiques*. PUF, Paris, 2011.

Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF, Paris, 2013.

Bergson, Henri: *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France*. PUF, Paris, 2016.

Bergson, Henri: *La pensée et le mouvant*. PUF, Paris, 2013.

Bergson, Henri: Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. Société Française de Philosophie, 2 mai 1901. In: Henri Bergson: *Écrits et paroles I* (éd. Rose-Marie Mossé-Bastide), PUF, Paris, 1957.

Bergson, Henri: *Le rire*. PUF, Paris, 1999.

Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. PUF, Paris, 2014.

Bergson, Henri: *Matière et mémoire*. PUF, Paris, 2008.

Bergson, Henri: *Mélanges* (éd. A. Robinet et alii). PUF, Paris, 1972.

Henri Bergson: *Essais et témoignages inédits* (éd. Albert Béguin – Pierre Thévenaz, Pierre). Édition de la Baconnière, Paris, 1943.

Huserl, Edmund: *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2004. Prevod Časlav Koprivica.

Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil*. Hrsg. von Ludwig Landgrebe. Meiner, Hamburg, 1999.

Husserliana:

Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Hua IV. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Mary Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952.

Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

Hua VIII. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962.

Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Hrsg. von Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

Hua XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

- Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28.* Hrsg. von Iso Kern. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35.* Hrsg. von Iso Kern. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua XVI. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Hrsg. von Ulrich Claesges. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage.* Hrsg. von Elmar Holenstein. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975.
- Hua XIX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* Hrsg. von Ursula Panzer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.
- Hua XXIII. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925).* Hrsg. von Eduard Marbach. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* Hrsg. von Eduard Marbach. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.
- Hua XXV. *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten.* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1987.
- Hua XXVII. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937.* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1989.
- Hua XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937.* Hrsg. von Reinhold N. Smid. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1993.
- Hua XXXIII. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18).* Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Hua XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Hrsg. von Sebastian Luft. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.

Materialen:

Hua Mat VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von Dieter Lohmar. Springer, New York, 2001.

Sekundarna literatura

Al-Saji, Alia: „The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past”, *The Southern Journal of Philosophy* 45 (2): 177-206.

Andersen, Holly: *The Development of the „Specious Present“ and James' Views on Temporal Experience*. Elektronski izvor: http://philsci-archive.pitt.edu/10721/1/andersen_devOfSpeciousPresentchapter.pdf Poslednji pristup: 7/25/2016.

Arntzenius, Frank: *Space, Time, and Stuff*. Oxford University Press, Oxford, 2012.

Arsenijević, Miloš: *Vreme i vremena*. Dereta, Beograd, 2003.

Azouvi, François: *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Gallimard, Paris, 2008.

Bachelard, Gaston: *La dialectique de la durée*. PUF, Paris, 1950.

Barbaras, Renaud: Le problème de l'expérience. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004.

Bardon, Adrian: *The Future of the Philosophy of Time*. Routledge, London, 2013.

Barlow, Michel: *Bergson*. Éditions Universitaires, Paris, 1966.

Barnard, G. William: *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. SUNY Press, Albany, 2012.

Barreau, Hervé: „Bergson et Zénon d'Élée”, *Revue Philosophique de Louvain* 67 (95): 389-430.

Barrientos, John David: The Intermediate Situation. On Affection and Time in Michel Henry. In: *Investigaciones Fenomenológicas Vol. 4/1: Razón y vida*, 2013.

Barthélémy-Madaule, Madeleine: *Bergson adversaire de Kant*. PUF, Paris, 1966.

Bastide, Roger: „Mémoire collective et sociologie du bricolage”, *Année Sociologique* 21 (2): 65-108.

Benjamin, Walter: *Illuminations*. Schocken Books, New York, 1968.

Benoist, Jocelyn: Avant-propos. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Benoist, Jocelyn: Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Bernet, Rudolf – Kern, Iso – Marbach, Eduard: *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, 1999.

Bernet, Rudolf – Lohmar, Dieter: Einleitung der Herausgeber. In: Husserl, Edmund: *Die bernauer Manuskripte über Zeitbewußtsein* (Husserliana XXXIII.), hrsg. von Rudolf Bernet, Dieter Lohmar. Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2001.

Bernet, Rudolf: Einleitung. In: Edmund Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Husserliana XI.), F. Meiner, Hamburg, 1985.

Bernet, Rudolf: Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010.

Berthelot, René: *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*. Alcan, Paris, 1913.

Blencowe, Claire: „Destroying Duration. The Critical Situation of Bergsonism in Benjamin's Analysis of Modern Experience“, *Theory, Culture & Society* 25 (4): 139-158.

Boehm, Rudolf: Einleitung des Herausgebers. In: Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

Bojanić, Petar: *O institucionalnom delovanju. Kako je moguće ispravno raditi, pisati, hodati, disati, živeti zajedno?* Akademska knjiga – IFDT, Novi Sad / Beograd, 2016.

Boudot, Maurice: „L'espace selon Bergson”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (3): 332-356.

Bourne, Craig: *A Future for Presentism*. Oxford University Press, Oxford, 2006.

Brainard, Marcus: *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I.*, State University of New York Press, Albany, 2002.

- Brand, Gerhard: *Welt, Ich und Zeit*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1955.
- Breda, H. L. Van: „Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 67 (4): 410-430.
- Breeur, Roland: „Bergson's and Sartre's Account of the Self in Relation to the Transcendental Ego“, *International Journal of Philosophical Studies* 9 (2): 177-198.
- Brough, J. B.: Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness. In: *Husserl's Phenomenology: A Textbook* (ed. J. N. Mohanty – W. R. McKenna), Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington DC, 1989.
- Brough, John: Notes on the Absolute Time-Consciousness. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010.
- Brunschwig, Jacques: „Faire de l'histoire de la philosophie aujourd'hui“, *Bulletin de la Société française de la philosophie* 71 (4): 127-149.
- Bruzina, Ronald, „The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: New Questions – 1930-1933“, *Alter* 2: 367-395.
- Bruzina, Ronald: „The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: Status Questionis – Freiburg 1928-1930“, *Alter* 1: 357-383
- Caeymaex, Florence: Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2008.
- Callender, Craig (ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*. Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Canales, Jimena: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the Debate that Changed our Understanding of Time*. Princeton University Press, Princeton / Oxford, 2015.
- Canguilhem, Georges: Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007.
- Čapek, Jakub: Les apories de la liberté bergsonienne. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004.
- Čapek, Milič: *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation*. D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, 1971.

Čapek, Milič: L'unité topologique de la durée. In: Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*, PUF, Paris, 2009.

Casey, S. Edward: *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Indiana University Press, Bloomington, 2009

Cassin, Barbara (sous la dir.): *Vocabulaire européen des philosophies*. Le Robert – Seuil, Paris, 2004.

Cherniaevsky, Axel: *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*. L'Harmattan, Paris, 2009.

Chisholm, Roderick: „Brentano's Analysis of the Consciousness of Time”, *Midwest Studies in Philosophy* 6 (1): 3-16.

Chrudzimski, Arkadius: „Die Theorie des Zeitbewußtseins Franz Brentano im Licht der unpublizierten Manuskripte”, *Brentano Studien* 7: 149-161.

Claesges, Ulrich: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. Phaenomenologica 19*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.

Coser, Lewis A.: Introduction to Maurice Halbwachs 1877-1945. In: Maurice Halbwachs: *On Collective Memory*. University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Cosutta, Frédéric: L'œuvre philosophique de Bergson: une „création continue d'imprévisible nouveauté”? In: *Lire Bergson: „Le possible et le réel”* (éd. Frédéric Cosutta), PUF, Paris, 1998.

Courtine, François: Lévinas lecteur des *Leçons sur la conscience intime du temps*. In: Jocelyn Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Cunningham, Gustavus Watts: *A Study in the Philosophy of Bergson*. Longmans Green and Company, New York, 1916.

Dainton, Barry: „Time in Experience: Reply to Gallagher”, *Psyché* 9 (12).

Dainton, Barry: *Husserl, the Brain and Cognitive Science*. Elektronski izvor: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/husserl-cogsci.html> Poslednji pristup: 1.11.2016.

Dainton, Barry: *Stream of consciousness. Unity and continuity in conscious experience*. Routledge, London, 2000.

Dainton, Barry: *Time and Space*. Acumen, Chesham, 2010.

Dastur, Françoise: Temps de la conscience et temps de l'être: de Husserl à Heidegger. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Deleuze, Gilles: *La logique du sens*. Minuit, Paris, 1969.

Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*. PUF, Paris, 2004.

Delez, Žil – Gatari, Feliks: *Šta je filozofija?* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad, 1995. Prevod Slavica Miletić.

Delez, Žil: *Pokretne slike*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad, 1998. Prevod Slobodan Prošić.

Delez, Žil: *Razlika i ponavljanje*. Fedon, Beograd, 2009. Prevod Ivan Milenković.

Depraz, Natalie: *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. PUF, Paris, 2015.

Derrida, Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris, 1987.

Derrida, Jacques: *Introduction à L'Origine de la géométrie*. PUF, Paris, 1962.

Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967.

Derrida, Jacques: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. PUF, Paris, 1990.

Dimitriu, Cristian: *The Protention-Retention Assymetry in Husserl's Conception of Time Consciousness*. Elektronski izvor: <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n37/n37a10.pdf> Poslednji pristup: 16.01.2016.

Dodd, James: Death and Time in Husserl's C-Manuscripts. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi). Springer, Dordrecht, 2010.

Dominique Janicaud: *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. Vrin, Paris, 2000.

Đorđević, Strahinja: MakTagartov paradoks i njegove posledice. *Filozofija i društvo* 26 (1): 226-242.

During, Elie: Bergson et la métaphysique relativiste. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007.

During, Elie: Introduction au dossier critique. In: Bergson, Henri: *Durée et simultanéité*, PUF, Paris, 2009.

Dussort, Henri: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. PUF, Paris, 1964.

Eigler, Gunter: *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, Monographien zur philosophischen Forschung XXIV, 1961.

Evans, J. Claude: The Myth of Absolute Consciousness. In: *Crises in Continental Philosophy* (ed. A.B. Dallery et alii), State University of New York Press, Albany, 1990.

Fabre Luce de Gruson, Françoise: Bergson, lecteur de Kant. In: *Les Études bergsoniennes*, Vol. 5., PUF, Paris, 1960.

Fell, Elena: *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*. Peter Lang AG, Bern, 2012.

Fink, Eugen: Vergegenwärtigung und Bild. In: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation 1-2* (Husserliana Dokumente II.). Kluwer Academic, Haag, 1988.

Forestier, Florian: L'exercice du zigzag. In: Florian Forestier: *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, Dordrecht, 2015.

Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Éditions Gallimard, Paris, 1972.

Fox, Rory: *Time and Eternity in Mid-Thirteenth Century Thought*. Oxford University Press, Oxford, 2006.

Franck, Didier: *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1981.

Franck, Didier: *Dramatique des phénomènes*. PUF, Paris, 2001.

François, Arnaud: *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: Volonté et réalité*. PUF, Paris, 2008.

Funke, Gerhard: Transzendentalphänomenologische Untersuchung über „Universalen Idealismus“, „Intentionalanalyse“ und „Habitusgenese“. In: *Il compito della fenomenologia* (Archivio di Filosofia), Antonio Milan, Padova, 1957.

Gale, Richard: *The Philosophy of Time*. Harvester, Sussex, 1968.

Gallagher, Idella J.: *Morality in Evolution. The Moral Philosophy of Henri Bergson*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.

Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind*. Routledge, London – New York, 2012.

Gallagher, Shaun: Husserl and the Phenomenology of Temporality. In: *A Companion to the Philosophy of Time* (ed. Heather Dyke – Adrian Bardon), Wiley–Blackwell, 2016.

Gallagher, Shaun: *The Inordinance of Time*. Northwestern University Press, Evanston, 1998.

Gallagher, Shaun: Time in Action. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Time* (ed. Craig Callender), Oxford University Press, New York, 2011.

Gambarara, Daniele: Henri Bergson: une philosophie de la signification. In: *Henri Bergson: esprit et langage* (éd. Claudia Stancati – Donata Chiricò – Federica Vercillo), Mardaga, Sprimont, 2001.

Gambarara, Daniele: Henri Bergson: une philosophie de la signification. In: *Henri Bergson: esprit et langage* (éd. Claudia Stancati – Donata Chiricò – Federica Vercillo), Mardaga, Sprimont, 2001.

Game, Ann: *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*. Open University Press, Milton Keynes, 1991.

Gelder, Tim van: *Wooden Iron? Husserlian Phenomenology Meets Cognitive Science*. Elektronski izvor: <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1996.spring/vangelder.1996.spring.html>
Poslednji pristup: 1.11.2016.

Geniusas, Saulius: On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi). Springer, Dordrecht, 2010.

Giovannangeli, Daniel: La lecture dialectique des *Leçons*. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Gouhier, Henri: *Bergson et le Christ des évangiles*. Fayard, Paris, 1961.

Granel, Gérard: *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Gallimard, Paris, 1968.

Green, André: *Time in Psychoanalysis: Some Contradictory Aspects*. Free Association Books, London / New York, 2002.

Grush, Rick: „How to, and how not to, bridge computational cognitive neuroscience and Husserlian phenomenology of time consciousness“, *Synthese*, 153 (3): 417-450.

Grush, Rick: „Time and Experience“. In: Philosophie der Zeit (ed. Thomas Müller), Klosterman, Frankfurt, 2007.

Guerlac, Suzanne: *Thinking in Time*. Cornell University Press, Ithaca, 2006.

Guitton, Jean: *La vocation de Bergson*. Gallimard, Paris, 1960.

Günzel, Stephan: Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie. In: *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten* (Hrsg. Knut Ebeling – Stefan Altekamp), Frankfurt am Main, Fischer, 2004.

Hajdeger, Martin: *Bitak i vreme*. JP Službeni glasnik, Beograd, 2007. Prevod Miloš Todorović.

Hawley, Katherine: *How Things Persist*. Oxford University Press, Oxford, 2001.

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie* (GA 65). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

Heidegger, Martin: *Der Begriff der Zeit* (GA 64). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.

Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (GA 2). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

Held, Klaus, Phänomenologie der „eigentlichen“ Zeit bei Husserl und Heidegger. In: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (Hrsg. Günter Figal), Bd. 4., Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

Henry, Michel: *Incarnation*. Seuil, Paris, 2000.

Henry, Michel: *L'essence de la manifestation*. PUF, Paris, 1963.

Henry, Michel: *Phénoménologie matérielle*. PUF, Paris, 1990.

Henry, Michel: *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, Paris, 1965.

- Höfdding, Harald: *La philosophie de Bergson*. Alcan, Paris, 1916.
- Horwich, Paul: *Asymmetries in Time*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1987.
- Hude, Henri: *Bergson I*. L'Harmattan – Archives Karéline / Bookollegium, Paris, 2009.
- Hude, Henri: *Bergson II*. L'Harmattan, Archives Karéline / Bookollegium, 2009.
- Husson, Léon: *L'intellectualisme bergsonien*. PUF, Paris, 1947.
- Hyppolite, Jean: Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson. In: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía II* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.
- Ingarden, Roman: „Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks)”, *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (2): 155-175.
- Ingarden, Roman: *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Max Niemeyer, Halle, 1921.
- Jakobson, Roman: Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. In: Roman Jakobson: *Studies on Child Language and Aphasia*, Walter de Gruyter, 1971.
- Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. PUF, Paris, 1959.
- Jay, Martin: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Heinemann, London, 1973.
- Johnston, Adrian: *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*. Northwestern University Press, Illinois, 2005.
- Jonas, Hans: Der Adel des Sehens. In: *Kritik des Sehens* (Hrsg. Ralf Konersmann), Reclam, Leipzig, 1997.
- Jones, Donna V.: „The Eleatic Bergson”, *Diacritics*, 37 (1): 21-31.
- Jones, Donna V.: Bergson and the Racial *Élan Vital*. In: Donna V. Jones: *The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2010.
- Juranville, Alain: *Lacan et la philosophie*. PUF, Paris, 2003.
- Kasirer, Ernst: *Filozofija simboličkih oblika. Treći dio: Fenomenologija saznanja*. Dnevnik / Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1985.
- Kelly, Michael R.: *Introduction: Bergson's Phenomenological Reception: The Spirit of a Dialogue of Self-Resistance*. In: Bergson and Phenomenology (ed. Michael R. Kelly), Palgrave Macmillan, New York, 2010.

Kern, Stephen: *The Culture of Space and Time*. Harvard University Press, Cambridge, 1983.

Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Springer Dordrecht, 2002.

Kouba, Pavel: Le mouvement entre temps et espace (Bergson aux prises avec sa découverte). In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004.

Kraus, Oskar: „Zur Phänomenognozie des Zeitbewusstseins”, *Archiv für die gesammte Psychologie* 75: 1-22.

Lacey, A. R.: *Bergson. The Arguments of the Philosophers*. Routledge, London / New York, 1999.

Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand: *The Language of Psychoanalysis*. W. W. Norton, New York, 1973.

Lapoujade, David: Intuition et sympathie chez Bergson. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007.

Lawlor, Leonard: Intuition and Duration: an Introduction to Bergson's 'Introduction to Metaphysics'. In: *Bergson and Phenomenology* (ed. Michael R. Kelly), Palgrave MacMillan, 2010.

Lawlor, Leonard: *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. Continuum, London / New York, 2003.

Le Poidevin, Robin – McBeath, Murray (eds.): *The Philosophy of Time*. Oxford University Press, Oxford, 1993.

Le Poidevin, Robin (ed.): *Questions of Time and Tense*. Oxford University Press, Oxford, 1998.

Le Poidevin, Robin: *The Images of Time*. Oxford University Press, Oxford, 2007.

Lebrun, Gérard: *La patience du concept*. Gallimard, Paris, 1972.

Lee, Nam-In: Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte. *Phaenomenologica* 128. Springer, Dordrecht, 1993.

Lemoine, Maël: *Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique: les principes de la philosophie du droit et les deux sources de la morale et de la religion*. Elektronski izvor:

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-4-page-479.htm#no59> Poslednji pristup: 7/25/2016.

Lépinat, Benoit: *Temps, espace, durée: le sens et la portée du rapport à Kant chez le premier Bergson*. Elektronski izvor:

https://www.academia.edu/16686057/Temps_espace_dur%C3%A9e_le_sens_et_la_port%C3%A9e_du_rapport_%C3%A0_Kant_chez_le_premier_Bergson Poslednji pristup: 2/25/2016.

Levinas, Emanuel: *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*. Jasen, Nikšić, 1999. Prevod Spasoje Čuzulan.

Lévinas, Emmanuel: Diachronie et représentation. In: *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première* (éd. Jean Greisch – Jacques Rolland), Éditions du Cerf, Paris, 1993.

Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris, 1974.

Lévinas, Emmanuel: *Entre nous*. Grasset, Paris, 1991.

Lévinas, Emmanuel: *Le temps et l'autre*. Fata Morgana, Paris, 1979.

Lévy-Leblond, Jean-Marc: Le boulet d'Einstein et les boulets de Bergson. In: *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2007.

Lhomme, Alain: Formuler l'informulable: analyse d'un paradoxe pragmatique. In: *Lire Bergson: „Le possible et le réel”* (éd. Frédéric Cosutta), PUF, Paris, 1998.

Libet, Benjamin: *Mind Time*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.

Lin, Yael: *The Intersubjectivity of Time: Levinas and Infinite Responsibility*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 2013.

Lindsay, A. D.: *The Philosophy of Bergson*. Ballantyne Press, Edinburgh, 1911.

Liping, Wang: „Transcendence or Immanence? Lévinas, Bergson, and Chinese Thought”, *Journal of Chinese Philosophy*, 35 (1): 89-104.

Lloyd, Dan: „Functional MRI and the Study of Human Consciousness“, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 14 (6): 818-831.

Lloyd, Dan: *Stream of Consciousness*. In: *The Oxford Companion to Consciousness* (ed. Tim Bayne et alii), Oxford University Press, 2009.

Llyd, Dan: *Radiant Cool*. Cambridge (Massachusetts), MIT, 2004.

Lockwood, Michael: *The Labyrinth of Time*. Oxford University Press, Oxford, 2005.

Lohmar, Dieter: „What Does Protention 'Protend'? Remarks on Husserl's Analyses of

Protention in the Bernau Manuscripts on Time-Consciousness”, *Philosophy Today* 46 (5): 154-167.

Lohmar, Dieter: On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of Objective Time on the Ground of Subjective Time. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010.

Lohmar, Dieter: Synthesis in Husserls Phänomenologie. Das grundlegende Modell von Auffassung und aufgefaßtem Inhalt in Wahrnehmung, Erkennen und Zeitkonstitution. In: *Metaphysik als Wissenschaft, Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag* (Hrsg. Dirk Fonfara), Verlag Karl Alber Freiburg/München, 2006.

Liotard, Jean-François: *La phénoménologie*. PUF, Paris, 1992.

Mabille, Bernard: „Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole”, *Les Études philosophiques* 59 (4): 499-516.

Marbach, Eduard: Einleitung des Herausgebers. In: Husserl, Edmund: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Martinus Nijhoff, 1980.

Marion, Jean-Luc: La compatibilité des points de vue en histoire de la philosophie. In: *La philosophie et le sens de son histoire* (éd. Patrick Cerutti), Zeta Books, Bucarest, 2013.

Marion, Jean-Luc: *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Flammarion, Paris, 2012.

Maritain, Jacques: La philosophie bergsonienne. In: *Œuvres complètes I*. Édition universitaires, Paris, 1914.

Marosán Péter Bence: *Kontextus és fenomén II/I. Idő és igazság*. Elektronski izvor: https://www.academia.edu/6875469/Kontextus_%C3%A9s_fenom%C3%A9n_II_I_Id%C5%91_%C3%A9s_igazs%C3%A1g Poslednji pristup: 24/10/2016.

Marquet, Jean-François: Durée bergsonienne et temporalité. In: *Bergson, la durée et la nature* (éd. Jean-Louis Vieillard-Baron), PUF, Paris, 2002.

Marrati, Paola (2005): „Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson”, *MLN* 120 (5): 1099-1111.

Martineau, Jonathan: *Time in Modern Times: Heidegger's and Bergson's Conceptions of Time in Context*. Elektronski izvor:

https://www.academia.edu/12440666/Time_in_Modern_Times._Heideggers_and_Bergsons_Conceptions_of_Time_in_Context Poslednji pristup: 8/10/2016.

Massey, Heat: *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*. SUNY Press, Albany, 2015.

Mayzaud, Yves: The Metaphor of the Stream: Critical Approaches. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010.

McTaggart, John: „The Unreality of Time“, *Mind* 68 (17): 457–474.

Mellor, Hugh D.: *Real Time II*. Routledge, London, 1998.

Mellor, Hugh D.: *Real Time*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Mensch, James: *Husserl's Account of our Consciousness of Time*. Marquette University Press, 2010.

Mensch, James: Retention and the Schema. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010.

Menyes Csaba: *Az észlelés és az időtudat Husserl 1905-ös előadásai alapján*. Elektronski izvor: <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00003/9913menyes.htm> Poslednji pristup: 12.10.2016.

Merleau-Ponty, Maurice: *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Gallimard, Paris, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenologija percepcije*. IP « Veslin Masleša », Sarajevo, 1978.

Merleau-Ponty, Maurice: *La prose du monde*. Gallimard, Paris, 1966.

Merleau-Ponty, Maurice: *Le primat de la perception*. Éditions Vértier, Paris, 1996.

Merleau-Ponty, Maurice: *L'institution – la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin, Paris, 2003.

Merleau-Ponty, Maurice: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Vrin, Paris, 1978.

Merlo-Ponti, Moris: *Vidljivo i nevidljivo*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2012. Prevod Kristina Bojanović.

Merlo-Ponti, Moris: *Pohvala filozofiji i drugi ogledi*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2009. Prevod Dušan Janić.

Micali, Stefano: The Temporalization of the Absolute Flow of Time-Consciousness. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010.

Montebello, Pierre: *L'Autre Métaphysique*. Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Mossé-Bastide, Rose-Marie: Introduction à la traduction. In: *Les Études bergsonniennes*, Vol. II., PUF, Paris, 1949.

Muldoon, Mark S.: *Tricks of Time. Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 2006.

Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

Mullarkey, John: *Bergson: The Philosophy of Durée-différence*. Elektronski izvor: https://www.academia.edu/274141/Bergson_The_Philosophy_of_Duree-Difference Poslednji pristup: 7/25/2016.

Mullarkey, John: Introduction. *La Philosophie Nouvelle*, or Change in Philosophy. In: *The New Bergson* (ed. John Mullarkey), Manchester University Press, Manchester, 2006.

Mulligan, Kevin: Brentano on the Mind. In: *The Cambridge Companion to Brentano* (ed. Dale Jacquette), Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Newton-Smith, W.H.: *The Structure of Time*. Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

Olkowski, Dorothea E.: „The End of Phenomenology: Bergson's Interval in Irigaray”, *Hypatia*, 15 (3): 73-91.

Panero, Alain: *Kant, précurseur manqué de Bergson?* Elektronski izvor: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2008-2-page-133.htm> Poslednji pristup: 22/03/2016.

Pearson, Keith Ansell: *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*. Routledge, London / New York, 2002.

Perrin, Denis: Une lecture wittgensteinienne des *Leçons* de 1905. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Picard, Yvonne: „Le temps chez Husserl et Heidegger“, *Deucalion* 1 (1): 93-124.

Popovics Zoltán: *A prezentifikáció fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest, 2014.

Pöppel, Ernst: *Mindworks: Time and Conscious Experience*. Harcourt Brace Jovanovich. New York, 1985.

Prior, Arthur N.: *Past, Present, and Future*. Oxford University Press, Oxford, 1967.

- Prole, Dragan: *Huserlova fenomenološka ontologija*. Filozofski fakultet Novi Sad, 2002.
- Rescher, Nicholas: *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*. SUNY Press, Albany, 1996.
- Richir, Marc: „Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*“, *Esprit* 21 (6): 124-145.
- Richir, Marc: *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Millon, Paris, 2006.
- Richir, Marc: *Phantasia, imagination, affectivité*. Millon, Grenoble, 2004.
- Richir, Marc: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Millon, Grenoble, 1992.
- Ricoeur, Paul: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965.
- Ricoeur, Paul: *Temps et récit III*. Seuil, Paris, 1985.
- Rideau, Émile: *Le Dieu de Bergson*. Alcan, Paris, 1932.
- Riquier, Camille: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. PUF, Paris, 2009.
- Riquier, Camille: La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson. In: *Lire Bergson* (éd. Frédéric Worms – Camille Riquier), PUF, Paris, 2011.
- Riquier, Camille: Művészet vagy filozófia? Ki eredt az "eltűnt idő nyomába"? Bergson és Proust. In: *Bergson aktualitása* (szerk. Ullman Tamás – Jean-Louis Vieillard-Baron), Gondolat Kiadó, Budapest, 2011.
- Riquier, Camille: Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et mémoire? In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004.
- Rodemeyer, Lanei M.: „James Mensch: Husserl's Account of our Consciousness of Time.“ *Husserl Studies* 19 (2): 171-179.
- Rodemeyer, Lanei: Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention. In: *The New Husserl. A Critical Reader* (ed. Donn Welton), Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 2003.
- Rodemeyer, Lanei: *Intersubjective Temporality: It's About Time*. Springer, Dordrecht, 2006.
- Romano, Claude: Les *Leçons sur le temps* dans l'histoire de la métaphysique. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

- Romano, Claude: *L'événement et le temps*. PUF, Paris, 2012.
- Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Springer, Dordrecht, 2010.
- Russell, Bertrand: *The Philosophy of Bergson*. „The Heretics“, Bowes and Bowes, Cambridge / London, 1914.
- Salanskis, Jean-Michel: Bergson, le continu et l'être au monde. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004.
- Sancipriano, Mario: „R. Ingarden et le 'Vrai' Bergsonisme“, *Analecta Husserliana* 4: 141-148.
- Sanctis, Francesco Paolo de: „Le problème du temps chez Michel Henry: L'origine de l'espacement“, *Bulletin d'analyse phénoménologique* 5 (1): 1-25.
- Schelling, F. W. J.: *Weltalter. Fragmente* (hrsg. Manfred Schröter). In: *Schellings Werke*, Münchener Jubiläumsdruck – Nachlaßband, München, 1946.
- Schmidtke, Charles R.: Bergson and Gerontology. In: *Bergson and Modern Science* (ed. Andrew C. Papanicolaou – P. A. Y. Gunter), Harwood Academic Publishers, New York, 1987.
- Schnell, Alexander: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Millon, Grenoble, 2007.
- Schnell, Alexander: Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.
- Schnell, Alexander: *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. OLMS, Hildesheim, 2004.
- Sepp, Hans Reiner: Illusion et transendance. Ingarden, lecteur de Bergson. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (éd. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2004.
- Serban, Claudia: „Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité“, *Bulletin d'analyse phénoménologique* 6 (3): 284-304.
- Severson, Eric: *Levinas's Philosophy of Time: Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 2013.
- Sheets-Johnstone, Maxine: „Kinesthetic Memory: Theoria et Historia Scientiarum“, *International Journal for Interdisciplinary Studies* 7 (1): 69-92.

Sheets-Johnstone, Maxine: *The Primacy of Movement*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2011.

Sider, Theodore: *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford University Press, Oxford, 2001.

Sklar, Lawrence: *Space, Time, and Spacetime*. University of California Press, Berkeley, 1974.

Smith, Quentin: *Language and Time*. Oxford University Press, Oxford, 1993.

Sokolowski, Robert: „Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time”, *Phenomenology and Philosophical Research* 24 (4): 530-551.

Soulez, Philippe – Worms, Frédéric: *Bergson*. PUF, Paris, 2002.

Spiegelberger, Herbert: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction II*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1965.

Spinicci, Paolo: Le temps objectif et la *deixis* temporelle. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Steinbock, J. Anthony: „Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays“, *Continental Philosophy Review* 31 (2): 127-134.

Swinburne, Richard: *Space and Time*. Macmillan, London, 1968.

Szabó Zsigmond: „Maurice Merleau-Ponty időfenomenológiája”, *Vulgo*, 5 (1): 36-56.

Takács Ádám: *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések*. L'Harmattan Kiadó – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest, 2013.

Takács Ádám: *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité et de l'évidence dans la phénoménologie husserlienne*. Elektronski izvor: https://www.academia.edu/6431627/Le_fondement_selon_Husserl._La_doctrine_de_la_ph%C3%A9nom%C3%A9nalit%C3%A9_et_de_l%C3%A9vidence_dans_la_ph%C3%A9nom%C3%A9nologie_husserlienne Poslednji pristup: 12/01/2016.

Tengelyi László: Az ősbenyomás és a protenciók betöltődése. In: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2007.

Tengelyi László: Idő és ősbenyomás. In: Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2007.

Tengelyi, László: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. W. Fink, München, 1998.

Tengelyi, László: L'impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Thao, Tran-Duc: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Éditions Mihn-Tan, Paris, 1950.

Tooley, Michael: *Time, Tense and Causation*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

Ullman Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010.

Ullman, Tamás: Le problème de l'intuition chez Bergson et Merleau-Ponty. In: *Actualité d'Henri Bergson* (éd. Tamás Ullman – Jean-Louis Vieillard-Baron), Archives Karéline, Paris, 2012.

Varela, Francisco J.: „Present-time Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 6 (2–3): 111-140.

Varela, Francisco J.: The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness. In: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (ed. Francisco J. Varela et alii), Stanford University Press, Stanford, 1999.

Vieillard-Baron, Jean-Louis: „Lévinas et Bergson”, *Revue philosophique* 64 (4): 455-478.

Wagner, Helmut R.: *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-world: An Introductory Study*. The University of Alberta Press, Edmonton, 1983.

Wahl, Jean: A Note on Some Empiricist Aspects of the Thought of Husserl. In: *Apriori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (ed. William McKenna – Robert M. Harlan – Laurence E. Winters), Martinus Nijhoff, The Hague / Boston / New York, 1981.

Wahl, Jean: *Existence humaine et transcendance*. PUF, Paris, 1968.

Wahl, Jean: La transcendance. In: Jean Wahl: *Traité de métaphysique*, Payot, Paris, 1968.

Wahl, Jean: Notes on the First Part of Experience and Judgment by Husserl. In: *Apriori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (ed. William McKenna – Robert M. Harlan – Laurence E. Winters), Martinus Nijhoff, The Hague / Boston / New York, 1981.

Wahlberg, Tobias Hansson: Dissolving McTaggart's Paradox. In: *Johanssonian Investigations*, Vol. 4. (ed. Svennerlind, J. Almäng, & R. Ingthorsson), Ontos Verlag, Frankfurt, 2013.

Waldenfels, Bernhard: Time Lag: „Motifs for a Phenomenology of the Experience of Time“, *Research in Phenomenology* 30 (1): 107-119.

Warren, Nicholas de: The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi) Springer, Dordrecht, 2010.

Warren, Nicolas de: *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge University Press, New York, 2009.

Welton, Donn: The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method. In: *The New Husserl. A Critical Reader* (ed. Don Welton), Indiana University Press, 2003.

Whitrow. G. J.: *The Natural Philosophy of Time*. Clarendon Press, 1980.

Winkler, Rafael: „Husserl and Bergson on Time and Consciousness“, *Analecta Husserliana*, 90: 93-115.

Worms, Frédéric: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. PUF, Paris, 1997.

Worms, Frédéric: La conscience et la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique. In: *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* (ed. Frédéric Worms), PUF, Paris, 2008.

Worms, Frédéric: La théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*. In: *Bergson et les neurosciences. Actes du colloque international de neuro-philosophie* (éd. Philippe Gallois – Gérard Forzy), Institut Edition Synthélabo, Paris, 1997.

Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. Ellipses, Paris, 2000.

Worms, Frédéric: Présentation. In: Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 2014.

Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF, Paris, 2004.

Yamaguchi, Ichiro: Intermonadic Temporalization in Simultaneous Reciprocal Awakening. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (ed. Diether Lohmar – Ichiro Yamaguchi), Springer, Dordrecht, 2010.

Zahavi, Dan: „Brentano and Husserl on Self-awareness”, *Études Phénoménologiques* 14 (27-28): 127-168.

Zahavi, Dan: „Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness”, *Husserl Studies* 27 (1): 13-25.

Zahavi, Dan: „Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts”, *Husserl Studies* 20 (2): 99-118.

Zahavi, Dan: Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness. In: *The New Husserl. A Critical Reader* (ed. Donn Welton), Indiana University Press, 2003.

Zahavi, Dan: La perception de la durée présuppose-t-elle ou non la durée de la perception? Husserl et Dainton sur le temps. In: *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (éd. Jocelyn Benoist), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

Zahavi, Dan: Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal. In: *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* (ed. Ted Toadvine – Lester Embree), Springer, Dordrecht, 2002.

Zahavi, Dan: *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston, 1999.

Zahavi, Dan: Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: *Subjectivity and Transcendence* (ed. Soren Overgaard et alii), Mohr Siebeck, 2007.

Zwart, P.J.: *About Time*. North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1976.