

Trenutek v času, večnost v trenutku

tretji dialog

Enkratni zven stenske ure bleđi kakor kometov rep. Minljivo traja, je sled v bežnem spominu. Zaživi in že mineva v zavesti, ki brez nekega drugega, trajnejšega spominjanja ne ve, ali je ura odbila eno, pol dveh, pol treh ...? Bruno dvigne pogled s knjige k Angelu, ki se mu prijazno, pričakujoče smehlja.

Bruno, zase. Kakor da bi bil že ves čas tu, stari Anželo. Kdaj si prišel: že zdavnaj ali ta hip?

Angel. Mojster Bruno, prišel sem, da mi poveste, kaj ste mislili s stavkom: *Večnost je čisti presežek minevajoče sedanjosti, kot čas, premagan v zrenju.*

Bruno vzdihne. Da, to je čas večnosti za popotnika v votlini ... pa tudi zame, zate, tu in zdaj, vselej in povsod ... Kako naj ti to razložim, ko pa že veš, bolje od mene?

Angel sname klobuk. Če bi vedel, vas ne bi vprašal, spoštovani mojster. Predvsem mi ni jasno, kaj mislite s tem, da je večnost *kot čas* – je to tisti »četrti čas« iz vaših *Štirih časov*? Mar ni večnost nekaj povsem drugega kot čas?

Bruno, zamišljeno, čez čas. Ne, ni nekaj povsem drugega, vendar spet ni ista s tremi časi, niti ni celota treh časov, zato jo imenujem »četrti čas«, četudi je to zgolj ime nečesa, kar »po sebi« nima in ne more imeti imena.

Angel. Hm, tu, kot kaže, ne bova prišla prav daleč.

Bruno. Zakaj ne? Vendar ne naravnost, prej po ovinku.

Angel, nejeverno. Po ovinku? Katerem?

Bruno. Na tej poti je več ovinkov. Do prvega pridemo, ko si skušamo predstavljati časovne odnose, različne čase in nasploh minevanje časa: zdi se, da ne gre drugače, kot da si jih ponazorimo s prostorskimi odnosi, različnimi prostori in nasploh z razsežnostjo prostora – le da je bistvena razlika v tem, da je minevanje časa enosmerno, saj čas »teče« le od

preteklosti k prihodnosti, prostor pa se širi naprej in nazaj, desno in levo, navzgor in navzdol.

Angel ga prekine. Meni pa se zdi, da čas teče iz prihodnosti v preteklost, saj prihaja iz prihodnosti in izginja v preteklost.

Bruno. Da, tudi tako lahko gledaš na čas ... in ravno v izboru pogleda je morda ključ za rešitev ene izmed ugank, ki nam jih čas zastavlja: čas teče iz prihodnosti v preteklost, če ga gledaš s stališča *zavesti*, medtem ko teče od preteklosti k prihodnosti, če ga gledaš s stališča *sveta*.

Angel, hudomušno. Pa je sploh mogoče gledati s stališča sveta brez stališča zavesti? Angeli tega že ne zmorejo.

Bruno se nasmehne. V tem pogledu ljudje torej zmoremo več kot angeli, ali si to vsaj domišljamo ... ampak, Anželo, da ne bi midva obstala že pred prvim ovinkom: rajši mi bolj natančno povej, kaj ti pravzaprav ni bilo jasno v tistem mojem stavku o večnosti kot času, premaganem v zrenju. Saj verjetno ne gre samo za to, da imenujem večnost »četrti čas«? Navsezadnje je to zgolj *façon de parler*.

Angel. Nisem prepričan, Bruno, da gre tu samo za besede: morda pa se za temi besedami skriva tvoje še ne dovolj premišljeno pojmovanje časa in večnosti? Nezavedni pomeni naših besed vselej presejajo naše zavestne misli.

Bruno, zdaj že malce navajen na Angelove nenadne preobrazbe. Seveda, seveda ... toda, šjor Anželo, preden se preveč vživiš v vlogo mojega psihoanalitika, dovoli, da ti nalijem še malce čaja.

Angel. Prosim, mojster Bruno, kitajski čaj je najboljši sredi noči ...

Bruno se muza. Nocoj ni kitajski, ampak japonski.

Angel se rahlo prikloni. Tudi prav, tudi prav.

Tedaj japonski čajnik prikliče v Brunov spomin tale haiku:
»Roža se je osula / na konicah trnov / visijo kapljice.«

Angel čez čas povzame besedo. Reciva, da lahko nekaj živega obstane v prostoru, tako kot podoba živega človeka

okameni v sohi – ampak kako naj nekaj živega obstane v času? Saj čas, dokler je čas, teče, ne more obstati; ko pa je večnost, časa ni več ...

Bruno odloži skodelico. Hm ... misliš, da je med prostorom in časom res tako nepremostljiva razlika? Pred časom sem bral knjigo Andreja Tarkovskega *Ujeti čas*. Tarkovski pravi, da je ustvarjanje filma »kiparjenje v času«: podobno kot kipar vidi v marmornem bloku obris bodočega kipa in potem izkleše vse, kar je odveč, filmski režiser »izkleše« iz časa, iz neznanskih blokov spomina, vse tisto, kar je odveč za film, ki ga ustvarja, kajti »izbiranje je skupno vsem umetnostim« [Tarkovski, 50]. In idealen film je »način rekonstruiranja, ponovnega vzpostavljanja življenja« [prav tam].

Angel. Ampak kako naj umetnost vzpostavlja življenje, če ga mora omejevati, izbirati zgolj tisto, kar ji ustreza?

Bruno. Ne izbira šele umetnost, izbira že spomin. Tarkovski na naslednji strani zapiše: »Film lahko uporabi katero koli dejstvo, vzeto iz časa, lahko vzame iz življenja, kar hoče. ... Absolutno vse!« [prav tam, 51]. Seveda pa ni vseeno, kaj in kako izbira.

Angel. Film torej nekako »shranjuje čas«?

Bruno. Da, ravno o tem govori Tarkovski, ko pravi, da je človek z iznajdbo filma prvič v zgodovini »zadržal čas«, namreč ne le trenutek, kot na sliki, ampak čas »v teku«, da bi ga lahko ponovil tolikokrat, kot se mu zahoče – naučil se je »shranjevati čas v kovinske škatle«.

Angel. Vseeno malce pretirava ... mar ni človek tega znal že z glasbo, literaturo?

Bruno. Da, toda drugače, ne tako realistično. Tarkovski piše o tem, da je realizem (seveda v širšem pomenu) bistvo filmske umetnosti. Film lahko »prikaže« čas s predmeti, prek katerih drsi oko kamere. V tem pogledu so dosegli posebno mojstrstvo Japonci, ki prepoznavajo v sledovih časa posebne čare, ugotavlja Tarkovski: »Prevzame jih temna barva starega drevesa, preperel kamen, celo razcefranost, ki priča o mnogih rokah, ki so se dotikale slike na njenem robu. Te sledove starosti imenujejo *saba*, kar pomeni dobesedno 'rja'. *Saba*

– to je neposnemljiva rja, čar starosti, pečat, patina časa« [Tarkovski, 46].

Angel, navdušeno. Tudi najina Solza neba je *saba!* Kajti prav takšna je *saba* večnosti, »četrtga časa«: nič rjasta, povsem gladka, sinja, prosojna, brezdanja ... saj je popolnost njena edina »patina«.

Bruno prikima. Da, ampak po drugi strani je tudi pepel v kaminu *saba* večnosti, pepel kot sled ognja, sled življenja, sled časa. Brez ognja, brez življenja, brez časa ne bi bilo večnosti. Tarkovski lepo pravi: »Čas je stanje, ogenj, v katerem živi človeška duša kot salamander« [prav tam, 45].

Ura odbije tri. Trije udarci, ki se zvrstijo v času in katerih sledi se prekrivajo v spominu, ostajajoč razločene v zavesti, zvenijo kakor neki daljni, komaj še prepoznavni odmev biblične Trojice, ali kot že skoraj zabrisana sled vedskega Trojstva: stvarnika, vzdrževalca in pokončevalca. Enega in Edinega.

Bruno. Ljudje se bojimo konca, veselimo začetka; pozabljamo, da je začetek konec in konec začetek; da sta v krogu življenja začetek in konec skupna.

Angel. Angeli ne pozabljamo, vendar o tem krogu bolj malo vemo. Žal pa nam je, ko vidimo, kako ste ljudje nesrečni zaradi konca, minevanja, smrti ... *življenje ječa, čas v nji rabelj hudi* ... mojster Bruno, povejte mi, ali tudi vi, tako kot Prešeren, mislite, da je čas rabelj v ječi življenja?

Bruno. Kaj naj ti rečem, dragi Anželo? Čas seveda je rabelj, vendar nemalokrat usmiljen rabelj, življenje seveda je ječa, vendar razkošna ječa – kajti ta vsemogočni rabelj in ta vesoljna ječa človeku omogočata, da sploh *jè*. Tudi Prešernovih poezij ne bi bilo brez njiju, niti tiste zlahtno črne melanholije, ki je navdihnila Baudelairovo pesem *Sovražnik*: »O bolečina! Čas odžira nam življenje / in ta Sovražnik mračni, ki nam srca kljuje, / sam raste, se krepi s krvjo, ki nam jo jemlje« [Baudelaire, 28]. Toda Čas, *Kronos*, ni samo Sovražnik, povampirjeni starec, ki porojeva otroke, da jih

potem požre, Čas je tudi *Kairos*, odrešujoči »pravi trenutek«, ki nam odpira rajska vrata, življenje v večnosti – ne onstran časa, ne šele takrat, ko čas tega življenja mine, ampak že *zdaj*, morda samo *zdaj*, dokler čas *traja*. Večnost *zdaj* *traja*.

Mojster vzame z mize knjigo, ki jo je bral maloprej.

Bruno. Glej, Anželo, v tej zanimivi knjigi z naslovom *Biti-čas* <*L'être-temps*, 1999>, ki jo je napisal sodobni francoski filozof André Comte-Sponville, sem znova našel tisto staro, ključno misel za razumevanje odnosa med časom in večnostjo: *sedanjost ni trenutek, temveč je trajanje*.

Angel *ustane, vzame iz žepa očala in se presede bliže Brunu, da bi tudi sam lahko pokukal v zanimivo knjigo. Da? ... Mar človeška sedanjost lahko traja?*

Bruno. Naša sedanjost traja, če jo prepoznamo kot trajajočo.

Angel. In kako jo je treba prepoznati, da bo trajala?

Bruno odloži knjigo, se pogrezne v naslonjač in začne razlagati. Naše prizadevanje, da bi razumeli, kaj je sedanjost in ali sploh obstaja »sedanji čas«, namreč ne samo v jeziku, ampak tudi v resničnosti, sega daleč nazaj, vse do Aristotela, ki je v *Fiziki* definiral čas kot »število gibanja glede na prej in pozneje« [gl. *Štirje časi, Pomlad*, str. 136 isl.]. V Aristotelovi fizikalni definiciji časa nastopa *zdaj* kot »točka« sedanjosti, o kateri se filozof sprašuje, ali sploh biva, saj nima nobene razsežnosti, analogno kot je nima točka v prostoru; in ker *zdaj* ni del časa, zato čas ni sestavljen iz *zdajev*, kakor tudi premica ni sestavljena iz točk, ampak iz daljic oziroma intervalov. Aristotelovo pojmovanje časa pa vseeno ni tako enoznačno, zgolj fizikalno, »zunanje«, kakor so ga pozneje razumeli nekateri kritiki; kajti ko Aristotel govori o času, ne pozabi na dušo, zavest, ki je edina zmožna šteti gibanja, in na nekem mestu celo pravi, da »čas ne bi bival, ko ne bi bilo duše« [Aristotel (2), 223a25].

A. Seveda – ne samo časa, ničesar ne bi bilo, ko ne bi bilo duše.

B. Za razumevanje sedanjega časa pa je zlasti zanimivo tisto mesto, ko se Aristotel sprašuje, ali *zdaj*, ki razmejuje preteklost in prihodnost, vedno ostaja eden in isti ali je vselej drug in različen – in na to odgovarja: »*Zdaj* je v enem pomenu isti, v drugem pa ni isti; kolikor je zaporedje, je različen [...], toda njegova podlaga <*hypokeímenon*> je identiteta« [ibid., 219b13-15]. Če pojmuje *zdaj* v »zunanjem« smislu, kot »točko« fizikalnega časa, ki ga meri gibanje, dobimo neskončno zaporedje različnih *zdajev*, analognih točkam na premici; če pa pomislimo na *zdaj* »od znotraj«, iz zavesti sedanjosti oziroma iz vselej sedanje zavesti, potem je *zdaj* samo eden ...

A. ... in njegova identitetna »podlaga« je ravno *zavest*, kot lahko preberemo v *Pomladi*.

B. Res je. Zato Aristotel tudi pravi, da »če ne bi bilo časa, ne bi bilo *zdaja*, in obratno« [ibid., 220a1], kar pomeni, da ni le čas nujni pogoj *zdaja*, ampak da je tudi *zdaj* nujni pogoj časa; in dalje, če je duša oziroma zavest nujni pogoj časa (kot smo rekli prej), potem je tudi nujni pogoj *zdaja* – kar je pravzaprav očitno, če pojmuje *zdaj* v »identitetnem« pomenu, kot *sedanjost zavesti*. Zgodovinarji filozofije večinoma spregledujejo, da se je Aristotel s temi mislimi o času veliko bolj približal »nasprotnemu«, platonskemu pojmovanju časa, ki je pri samem Platonu opredeljen kot »gibajoča se podoba večnosti«, pri Plotinu kot »življenje duše« in pri krščanskem platoniku Avguštinu kot notranje »raztezanje« (intenzija) dušine sedanjosti v preteklost, v samo sedanjost in v prihodnost.

A. Avguštin govori o treh ali štirih časih?

B. Eksplicitno o treh, implicitno pa je v njih prisoten tudi »četrti čas«, večnost. K njej se bova seveda še vrnila – saj se k večnosti nenehno vračamo – poprej pa natančneje preudariva, kaj pomeni misel, da *sedanjost traja*. Najprej lahko ugotoviva, da sedanjost traja že pri Avguštinu, saj iz nje kakor iz vodometa v treh curkih izvirajo preteklost, sedanjost in prihodnost; ta prodorna misel je znova zaživela na začetku dvajsetega stoletja s pojmom *časovnosti* kot

»notranje« razsežnosti in bistvene značilnosti same zavesti, ki traja in s svojim trajanjem opredeljuje tudi »zunanje« čase. O času zavesti je na prelomu stoletja in pozneje zelo odmevno pisal Bergson: notranji čas, za katerega je značilno trajanje <la dureé>, je postavil nasproti zunanjemu, »mehanskemu« času – slednjega je imenoval tudi »kinematografski čas« (Tarkovski se z njim v tem pogledu ne bi strinjal) – ki naj bi bil s svojim »poprostorjenjem« značilen za znanost, sicer pa v spoznavno-doživljajskem smislu nepristen in tudi ontološko ne primaren čas.

Angel razpre roke. Ali tudi za angele lahko rečemo, da jih preveva *élan vital*, ki ga je Bergson pripisoval vsem živim bitjem? Le kdo je bolj živ od angelov?

Bruno se nasmehne. Anželo, to pa sam gotovo bolje veš od mene, vendar te prosim, da me zdaj ne speljuješ na stranpoti, ko sva šele na začetku glavne.

Angel, zase. Toda katera je glavna pot in katere so stranpoti? *Potem povleče roke spet k sebi, se presede nazaj v »svoj« naslonjač nasproti Brunu.* Seveda, mojster, oprostite, reče *pohlevno.* Kako je torej s časovnostjo v moderni filozofiji?

Bruno nadaljuje z razlago. Časovnost je bistvena struktura zavesti v Husserlovi fenomenologiji, o kateri sem tudi pisal v *Pomladi*, ko sem Janezu razlagal transcendentalno konstitucijo »časovnega predmeta«, na primer glasbene fraze ali ptičjega leta: zavest, *cogito*, si vzpostavlja časovno predmetnost in z njo tudi svoj lastni časovni horizont, začeniši z retenco in protenco itd. V notranjem dojemanju časa vsak novi *zdaj* »zasenči« prejšnjega, ki se s tem, da se časovno »odsenci« v zavesti, modificira v *pravkar*. Iz tega tudi sledi, da je fenomenološki *zdaj* vselej »grobi«, nikoli zgolj točkasto »fini« *zdaj*.

A. Spominjam se, da si pisal o tem ... in zdaj hočeš reči, da *sedanjost traja* prav v tem obzorju transcendentalne časovnosti?

B. Natanko to. Nadalje pa je Husserlov učenec Heidegger v *Biti in času* (1927) opredelil časovnost kot osrednjo eksistencialno strukturo *tu-bit*i, človeka, za katerega je značilno

»biti-k-smrti« ... seveda, to so dokaj znane misli in vemo tudi, kam so Heideggra popeljale, v slabem in dobrem pomenu. Nekoliko manj je znana Merleau-Pontyjeva fenomenologija časa, ki jo najdemo v njegovem glavnem delu *Fenomenologija percepcije* (1945); za najin nocojšnji pogovor je zanimiva zlasti naslednja misel: »Za sebe samega nisem [prisoten] zgolj ob tisti uri, ki ravno tedaj bije, temveč tudi zjutraj ali zvečer tistega dne, in tako je moja sedanost, če že hočete, res ta trenutek, vendar prav tako ta dan, to leto, moje celotno življenje [... kajti] jaz sam sem čas, tisti čas, ki 'ostaja' <demeure, biva> in ne 'teče' niti se ne 'spreminja'« [Merleau-Ponty, 483]. V ozadju se oglašča Apollinairov verz *Les jours s'en vont je demeure* (dnevi odhajajo jaz ostajam), ki nam pomaga razumeti Merleau-Pontyjevo filozofsko poanto, zapisano v nadaljevanju: »Razumeti je treba čas kot subjekt in subjekt kot čas« [*ibid.*, 483]. – Sorodno misel, ki se očitno navdihuje pri Merleau-Pontyju, obenem pa skuša poseči prek smrtne človeške eksistence »v večnost«, najdemo ob koncu dvajsetega stoletja pri Comte-Sponvillu, namreč prav v tej knjižici z naslovom *Biti-čas*, ki jo prebiram nocoj: *Sedanost ni trenutek, temveč je trajanje* – in dalje, ker moja sedanost traja, ker se v vseh spremembah sveta sama ne spreminja, je zame večna: moja »notranja« sedanost *večno traja*, četudi je moje »zunanje« življenje zamejeno s končnimi časovnimi in prostorskimi koordinatami. Comte-Sponville, čeprav sta nanj nedvomno vplivala fenomenologija in eksistencializem, razume časovnost zavesti ravno nasprotno kot zgodnji Heidegger ali Sartre – namreč kot neskončno v »intenzionalnem« pomenu, kot *večno*.

A. Toda kako naj človeška sedanost traja *večno*? Božja sedanost prav gotovo, tudi angelska – toda človeška? Ali je že sveti Avguštin, ko je izpovedoval svojo trojno sedanost, v njej prepoznal večnost?

B. Avguštin je bil kristjan, verjel je v božjo, eshatološko večnost, v poslednje razodetje ob koncu časa, zato je odnos med sedanostjo in večnostjo razumel drugače: človek pride z božjo pomočjo v večnost *skozi* sedanost, večnost ni že *v* sami

človeški sedanjosti. Comte-Sponville pa je, kot sam nekdaj pravi, krščansko vero izgubil, vendar se ni odrekel hrepene-nju po večnosti in zato jo išče v svoji sedanjosti, v njenem presežnem trajanju ... in v tem iskanju mi je blizu.

A. Je torej nekakšen »filozof sedanjosti«?

B. Je in ni. Vsekakor ni preveč »sedanji« v tem smislu, da bi razvijal kako kričavo postmoderno filozofijo, nasprotno, vrača se h klasični »ljubezni do modrosti«. Je pa filozof sedanjosti v nekem drugem, globljem pomenu, saj med drugimi pravi: *Ni sedanjost tista, ki je v času, čas sam je sedanji* [Comte-Sponville (1), 43] – namreč *ves* čas, »kar ga je«, je sedanji, časa ne najdeš nikjer drugje kot v sedanjosti, saj se, kjerkoli pač v času si, nikoli ne moreš »spustiti« v samo preteklost, niti se ne moreš »dvigniti« v samo prihodnost, ki ju dejansko ni nikjer, saj je povsod zgolj sedanjost; in tudi če bi človek kdaj izumil »časoplov«, bi se po časovnem potovanju spet znašel v sedanjosti, seveda v *svoji* sedanjosti, saj druge ni, sedanjost je vselej sedanjost zavesti.

A. Ampak moja sedanjost je drugačna od tvoje sedanjosti, tvoja je drugačna od njene sedanjosti ... in človeška sedanjost je drugačna od angelske.

B. Da, tudi jaz mislim, da je različnost naših sedanjosti posledica v človeškem življenju nezaceljivega razcepa med »notranjim« in »zunanjim« časom – medtem ko filozof sedanjosti Comte-Sponville pogumno vztraja v prepričanju, da je tisti čas, za katerega mi resnično gre in ki mi resnično kaj pomeni, vselej *moj* čas, torej *sedanji*. Pri tem ne smeva pozabiti, da Comte-Sponville nikakor ne enači sedanjosti s trenutkom, z aristotelskim *zdajem*, ampak jo razume kot trajanje, kot trajno prisotnost zavesti, ki skozi vse doživljajske premene ohranja svojo istovetnost. Filozof sedanjosti nas prepričuje, da ga sedanjost ni nikoli izdala, nikoli ni izginila, nikoli prenehala, saj nenehno traja v svoji živi prisotnosti, v polnosti biti. »Vsak dan, ki sem ga preživel, je bil vselej *danes*. Vsak [moj] trenutek je bil vselej *zdaj*. [...] Sedanjost je moje mesto, od samega začetka; sedanjost je moj čas, moj edini čas« [Comte-Sponville (1), 40]. Sedanjost je bil čas mojega rojstva

in sedanjost bo čas moje smrti, zunaj nje ni nobenega drugega časa, in zato je neomejena, večna. Podobno misel je zapisal Wittgenstein v *Traktatu*: »Smrt ni noben dogodek življenja. Smrti ne doživljamo. Če nam večnost ne pomeni neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost, potem živi večno tisti, ki živi v sedanjosti. Naše življenje je prav tako brezkončno, kot je brezmejno naše vidno polje.« [Wittgenstein (1), 6.4311] – Razlika med Wittgensteinom in Comte-Sponvilom pa je v tem, da prvi vendarle (morda celo *malgré-soi*) pojmuje večnost »platonsko«, namreč kot *brezčasnost*, slednji pa vztraja pri misli, da je večnost prav v samem sedanjem času, ki vselej traja. Takšno stališče filozofa sedanjosti ima seveda tudi pomembne ontološke in etične posledice, med drugim odvrnitev od platonizma ter približanje stoiškemu in/ali epikurejskemu »materializmu«. Včasih pa svoj nazor imenuje tudi »aktualizem«. V tem pogledu se oddaljuje od mene.

A. Zakaj?

B. Zato, ker jaz mislim, da samo trajanje sedanjosti, četudi bi bilo res večno, kakor je prepričan Comte-Sponville, še ne odrešuje duše minljivosti. Bolečina minljivosti ostaja tudi v nenehni sedanjosti – vse dokler je to zgolj moja, tvoja, njena sedanjost ... se pravi, človeška sedanjost. Da, sedanjost res odpira vrata v večnost, vendar se je zanjo treba potruditi, kajti večnost ni dana kar sama od sebe, ampak se mora duša k njej »povzpeti«. Drugače rečeno, na poti tiste modrosti, ki resnično odrešuje, ni dovolj, da le usmeriš pogled v vsakokratno prisotnost, marveč išči v njej presežnost, *transcendenco v imanenci*. Slednjo pa lahko spozna samo tista filozofija, ki je v svojem bistvu platonska.

A. Saj filozof sedanjosti gotovo ne misli, da je večnost dosegljiva na vsakem koraku, v vsakem poljubnem trenutku, brez večjega truda, ali pač?

B. Ne, tega ne misli. Biti prisoten v sedanjosti, »biti-čas«, mu pomeni spoznati sedanji čas kot *kairos*, priložnost – sreče, duševnega miru, preseganja tesnobe in strahu pred smrtjo. »Večni smo, ne nesmrtni,« pravi Comte-Sponville [*ibid.*, 82] in v tem spoznanju se mu pridružujem z vsem srcem.

Kljub temu pa mislim, da tričlena pot (pozornost, molitev, modrost), ki jo na koncu svoje knjige priporoča iščočemu sopotniku, obvisi v praznini – ali kvečjemu v stoiški pogumni sámozadostnosti ali epikurejski brezupni vedrini – če ne vodi k neki presežni resnici, presežni v pomenu, o katerem ves čas govorim: presežni v samem svetu, vesolju, *tu in zdaj*.

In zdaj spet zazveni en sam, edinstven zven. Koliko časa je poteklo od tistih treh udarcev? Pol ure, poldruga ura ...? Bruno vstane, stopi k svoji knjižnici in vzame s police Marcela Prousta Spet najdeni čas. V vrtu se prebujajo ptice, na vzhodni strani neba se naznanja svetloba jutra. Pol petih bo.

Bruno lista po knjigi. Anželo, ob najinem nocojšnjem pogovoru sem se spomnil na odlomek iz Prousta, v katerem se zlijeta sedanost in preteklost v tisto presežno prisotnost, v kateri je izgubljeni čas znova najden, čeprav le »za tren«:

»In glej, nenadoma se je zgodilo, da strogi zakon ni več učinkoval, da ga je začasno razveljavila čudovita umetnija narave, ki je povzročila, da se je neki občutek – žvenk žličke ob krožnik, enak naslov knjige itd. – zableščal v preteklosti, kjer ga je lahko okusila moja domišljija, in hkrati v sedanosti, kjer je stvarna vznemirjenost mojih čutov zaradi žvenketa, dotika platna itd. dodala sanjarijam domišljije še nekaj, kar jim navadno manjka, se pravi pojem obstajanja, in je s to zvijačo mojemu bitju omogočila, da je – samo za tren – ujelo, osamilo in zaustavilo tisto, česar ne more nikoli zgrabiti: malo časa v čisti obliki.« [Proust (7), 186–187]

Angel, mahoma spremenjen, kakor iz neba navdihnjen. O, ljudje, ki mislite, da je največja bolečina v minljivi, bežni sedanosti! Če bi bolje prisluhnili angelom, bi morda od njih zvedeli, da je hujša bolečina v večnosti, *tam*, kjer ni mogoče razločiti preteklosti in sedanosti, niti žalosti in radosti.

Bruno, začudeno. Odkod to veš, Anželo, odkod to veš?

Zdaj pa je pravi trenutek, da spregovori tudi japonski čajnik, resda bolj zase: »Čajni obred je etična geometrija, saj opredeljuje naš smisel za razmere v univerzumu.« [Okakura, 29]

Bruno ga presliši, preveč je zatopljen v svoje misli, in s skodelico v roki nadaljuje. Angelske bolečine ne poznam, vem pa, kako nesrečen in izgubljen bi bil človek, če bi poznal zgolj *trenutek v času*, ne pa tudi *večnosti v trenutku*, neminljivosti v minljivosti. Kako neizmerni so vekovi časa in kako kratko je človeško življenje – majhno kakor kapljica v oceanu!

Angel, spet po starem, radovedno. Mojster, vi torej mislite, da med filozofi resnično odrešuje samo Platon?

Bruno. Da, toda ne Platon *in persona*, niti ne samo misli iz njegovih spisov, ampak tista miselna *presežnost*, ki jo je Platon vpeljal v filozofijo in katero so tako njegovi nasledniki kakor tudi njegovi kritiki razumeli na različne načine – jaz jo razumem kot presežnost v vsebnosti, kot transcendenco v imanenci.

Angel, s senco dvoma. Torej po vašem ideja Dobrega ni tam zgoraj na nebu, da bi kakor svetlo Sonce sijala na zemljo, ampak je bližje, *tu in zdaj*?

Bruno se nasmehne. Tudi samo nebo je bližje. Sicer pa ne smemo preveč ponavljati takšnih besed, kot sta *tu in zdaj*, saj se kaj hitro obrabijo. Že tako so prevečkrat izrečene, pogosto tudi v zelo banalnih pomenih.

Angel si natoči še čaja. Vem, toda kdaj pa kdaj jih vendarle moraš izreči, da preveriš, ali še vzdržijo; in da se znova zaveš njihovega prvotnega pomena in presodiš, ali še povejo to, kar naj bi povedale.

Bruno. Drži, toda s takšno kritično presojo nikoli ne prideš do konca, zato je boljše, da že na začetku vidiš v metafizično prekovanih besedah zgolj človeške, nepopolne simbole presežnosti, »šifre transcendence«, ki jih nikoli ni treba razumeti povsem dobesedno. Usmerjajo ti tok misli, kažejo pot ... navsezadnje tudi cilj, zakaj ne, le kako bi se sploh odpravil na pot brez vsakega cilja?

Angel. Žal so napačni cilji zapeljali že mnoge pametne in tudi dobre duše.

Bruno. Res je, ampak to še ne pomeni, da se je treba odreči vsem ciljem.

Vse bolj očitno se dani: sence na vrtu se utelešajo v drevesa, ptičji zbor je čedalje glasnejši. Angel in Bruno zdaj sedita molče in prisluškujeta jutranjim glasovom. Za tren se zdi, da se je čas ustavil. Potem se spet nepričakovano oglasi stenska ura, da naznani peto: en, dvaa, triii, štiriiii, peeeet – prav toliko, nič več, nič manj, štetje časa je neusmiljeno. A v tem štetju do pet je poleg že znane nujnosti tudi nekaj novega, malce bolj poljubnega v primerjavi s štirico, trojko, dvojko, kaj šele v primerjavi z enko!

Angel vstane, stopi do okna, a se kmalu vrne k molčečemu Brunu. Mojster, v Pomladi ste zapisali, da je Platon pojmoval čas kot »gibajočo se podobo večnosti« – kako pa je razumel samo večnost?

Bruno nadaljuje, kljub utrujenosti. Za Platona in še bolj za Plotina večnost nikakor ni neskončno raztezanje tega našega, svetnega in življenjskega časa; ne gre za neskončnost prihodnosti v času 'naprej' niti za neskončnost preteklosti v času 'nazaj'. Za vse klasične, predkrščanske platonike, ki še niso verjeli v eshatološki konec vesoljnega časa, večnosti nikoli ne bo kaj 'več', kot je je *zdaj* – kajti večnost je »življenje uma«, kot nas uči Plotin, in tudi že sam Platon je v *Timaju* zapisal jasne in obenem skrivnostne besede: »... ostaja nam prikrito, da 'bilo je' in 'bo' – ki sta nastali obliki časa – nepravilno prenašamo na večno bitnost [na um, svet idej]. Pravimo namreč: 'bilo je', 'je' in 'bo', njej pa v skladu z resnično mislijo ustreza le 'je'. 'Bilo je' in 'bo' je primerno izrekanje za postajanje, ki se dogaja v času ...« [Platon, *Timaj*, 37e].

Angel. Um torej večno *jè*. Vendar ni en sam, angelskih umov je mnogo ...

Bruno. Čakaj malo, Anželo, zdaj govoriva o najvišjem Umu, enem samem, ki 'navzdol' zaobsega množstvo idej –

ali če hočeš, angelov – ‘navzgor’ pa se tudi njegova dvojnost (kajti um je vselej dvojen, razdvojen na mislečega in mišljenega) zliva v Eno.

Angel. Toda to dodaja k Platonu še Plotin, mar ne?

Bruno. Beseda ‘dodaja’ ni povsem ustrezna; jaz bi rajši rekel, da Plotin v svoji filozofiji Enega mistično *razvija* Platonovo najvišjo idejo Dobrega, in sicer tako, da bi se sam Platon verjetno strinjal z njim, če bi ga poslušal pol tisočletja pozneje. Toda več o odnosu med klasičnim platonizmom in novoplatonizmom bova rekla kdaj drugič, zdaj bo že kmalu jutro ... in zato rajši preberiva tisti ključni odlomek iz Plotinove razprave *O večnosti in času*, v katerem Plotin razvije Platonovo misel iz *Timaja*, da umski resničnosti pritiče *večnost* – večnost kot *brezčasnost*, ne kot neskončni čas oziroma neskončno trajanje:

»Kateri je torej razlog, da rečemo, da je tam [v umskem svetu] vse večno in trajno <aiónion kai áidion> in kaj je večno trajanje? Ali je isto in identično z večnostjo <aión>, ali pa je večnost v soglasju z njim? [... Življenje tam ...] ni nikoli drugačno, ni takšno mišljenje ali življenje, ki prehaja od ene stvari k drugi, temveč je vedno sebi-isto, brez razsežnosti in razdobja; kdor to vidi, uzre večnost v pogledu na življenje, ki ostaja v istosti in mu je vselej vse prisotno, ne zdaj to, potem ono, marveč vse obenem <háma tà pánta>, ne zdaj nekatere stvari, nato spet druge, ampak nedeljiva dovršenost, kakor da bi bile vse [stvari] skupaj v točki in še ne bi začele iz nje izstopati in se iztekati v premice; to [življenje] ostaja v istosti in v sebi in se nikakor ne spreminja, temveč je vedno v sedanjosti/prisotnosti, kajti nič od njega ni minilo niti ni tam ničesar, kar še pride v bivanje, saj tisto, kar je, *je*; tako da večnost [...] ne bo še prišla v bivanje, ampak je že to, kar je in kakor je, prav nič drugače, kajti le kaj bi lahko bilo pozneje, česar ni že zdaj? Ničesar ne bo pozneje, česar ni že zdaj. [...] In tako je v svoji biti ravno to, kar je. To torej, kar ni bilo in ne bo, ampak samo *je*, to, kar v svoji biti miruje, se ne spreminja

v 'bo', niti se ni nikoli spremenilo, to je večnost. In takšno življenje, ki pripada temu, kar obstaja in je v biti, povsem celovito in polno, povsem brez razsežnosti ali razdobja, je to, kar iščemo – večnost.« [Plotin, III. 7. 3]

A., B.? Da, prav to je bistveno in obenem paradokсно: večnost, za katero pričuje Plotin, je in ni *večnost v trenutku*, kajti tista »točka«, iz katere še niso stekle minljive stvari (in h kateri se duša vrača), ne pomeni zgolj ničnega trenutka v času, razumljenega iz njegovega neustavljivega teka, temveč je prispodoba večne, »ustavljene« *sedanjosti*, prisotnosti Enega; in najbolj presenetljivo, najbolj skrivnostno pri Plotinu je to, da *tam*, v umskem zrenju brezčasnih bitij, modrec najde večno življenje. – Zato lahko rečeva, da je *večnost, čisti presežek minevajoče sedanjosti, kot čas, premagan v zrenju*. Pa še nekaj: v človeški duši, takrat ko se v zrenju zlije z vesoljno dušo in umom ali duhom, se preseže tudi mišljenjska razlika med časovnostjo in časom, med »notranjim« in »zunanjim« svetom ... saj odrešena duša živi v obeh in ju zaobjema.

Bruno se nasmehne. Vidim, da si me dobro razumel, Anželo. Zdaj pa je čas, da novo jutro pričakava ob glasbi, znanilki večnosti v času ... si za Bacha?

Angel se razveseli. Suite za čelo?

Bruno išče cedejko. Da, poslušala bova Peto suito v c-molu ... ob petih zjutraj.

In od tega trenutka (do nadaljnjega, seveda) so besede odveč, saj v minljivo večni Bachovi glasbi zaživi čas sam, »malo časa v čisti obliki«.